



ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Alevi Studies



ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Alevi Studies

HAKEMLİ DERGİ

Yaz/Summer 2012, Sayı/Volume 3

Uluslararası Süreli Yayın - 6 ayda bir yayımlanır - Ücretsizdir.

ISSN 2146-4421

Ankara, Mayıs - 2012

KAPAK TASARIM:

Başak BAŞARAN

TÜRKÇE-DÜZELTİ:

Gürkan ÇOBANOĞLU

HALKLA İLİŞKİLER VE ORGANİZASYON:

Uğur AKSOY

İNGİLİZCE ÇEVİRİ SORUMLUSU:

Gürkan ÇOBANOĞLU

ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ İMTİYAZ SAHİBİ

Özgür Savaş ÖZÜDOĞRU

YÖNETİM KURULU

Alaattin ATEŞ

Fikret MİRZAOĞLU

Halil ŞAHİN

Hasan ALTUN

İlker DOĞULU

Kemal DEĞİRMENCİ

Muzaffer BİLGİN

Önder YILMAZ

Özgür Savaş ÖZÜDOĞRU

Süleyman EKİNCİ

Seyit ARDIÇ

Teoman TÜRKOĞLU

Turan DEĞİRMENCİ

Yılmaz KAYAASLAN

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ VE EDITÖR

Coşkun KÖKEL

YARDIMCI EDITÖRLER

Ayhan ÖNCEL

Mustafa DAĞIDIR

ÜLKE TEMSİLCİLERİ

ALMANYA Hasan Gazi ÖĞÜTCÜ

İNGİLTERE İsrafil ERBİL

YUNANİSTAN Ahmet KARAHÜSEYİN

ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YÖNETİM MERKEZİ ADRESİ

ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Adres: 1201 Sokak No: 55 Ostim-ANKARA/TÜRKİYE

Tel: +90.312 267 35 51 Belge Geçer: +90.312 267 35 59

Elektronik Posta: info@aadergisi.com

BASKI

Hermes Tanıtım Ofset Ltd. Őti.

Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler-ANKARA/TÜRKİYE

Tel: +90.312 384 34 32 Belge Geçer: +90.312 341 01 98

Mayıs - 2012 / 2.000 Adet

Gönderilen yazılar yayın yönergesi esaslarına göre değerlendirilir ve iade edilmez.

Yazı, sahibinin sorumluluğundadır. Dergideki yazılar kaynak gösterilerek aktarılabilir.

** Arka kapaktaki nefes Balıkesir-Kabakdere köyünden Kamber Yılmaz Ergin'den alınmış olup Batı Anadolu'da yerleşik Çepni Alevilerinin Köse Süleyman ocaklılarının cem ibadetlerinde Koyun Baba Cemi adı verilen hizmette okunmaktadır.*

BİLİM-DANIŞMA VE HAKEM KURULU

| | |
|-------------------------------|--|
| Prof. Dr. Ali DUYMAZ | Balıkesir Üniversitesi |
| Prof. Dr. Ali TORUN | Dumlupınar Üniversitesi |
| Prof. Dr. Aynur KOÇAK | Kocaeli Üniversitesi |
| Prof. Dr. İbrahim YILMAZÇELİK | Fırat Üniversitesi |
| Prof. Dr. İsmail GÖRKEM | Erciyes Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet AÇA | Balıkesir Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL | Ahi Evran Üniversitesi |
| Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ | Afyon Kocatepe Üniversitesi |
| Prof. Dr. Muhtar KUTLU | Ankara Üniversitesi |
| Prof. Dr. Pakize AYTAÇ | Gazi Üniversitesi |
| Prof. Dr. Saim SAVAŞ | Uşak Üniversitesi |
| Prof. Dr. Şeref BOYRAZ | Cumhuriyet Üniversitesi |
| Prof. Dr. Tayfun ATAY | Ankara Üniversitesi |
| Prof. Dr. Temuçin Faik ERTAN | Ankara Üniversitesi |
| Doç. Dr. Esat HARMANCI | Kocaeli Üniversitesi |
| Doç. Dr. Fatih USLUER | TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi |
| Doç. Dr. Hasan TÜZEN | Pamukkale Üniversitesi |
| Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ | Karadeniz Teknik Üniversitesi |
| Doç. Dr. Medine SİVRİ | Eskişehir Osmangazi Üniversitesi |
| Doç. Dr. Mehmet Naci ÖNAL | Muğla Üniversitesi |
| Doç. Dr. Mustafa ŞEN | Orta Doğu Teknik Üniversitesi |
| Doç. Dr. Yusuf TEPELİ | Akdeniz Üniversitesi |
| Doç. Dr. Zekeriya KARADAVUT | Akdeniz Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Aykan ERDEMİR | Orta Doğu Teknik Üniversitesi |

| | |
|-----------------------------------|-------------------------------|
| Yrd. Doç. Dr. Betül AYDOĞDU | Erciyes Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Caner IŞIK | Adnan Menderes Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Emin KIRKIL | Celal Bayar Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Fahri MADEN | Kastamonu Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN | Balıkesir Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Hulusi YILMAZ | Nevşehir Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Mahmut SARIKAYA | Ahi Evran Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Murat Cem DEMİR | Tunceli Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Murat ÇELİKDEMİR | Gaziantep Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Nilgün DALKESEN | Muğla Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ | Karadeniz Teknik Üniversitesi |
| Yrd. Doç. Dr. Zekeriya KAPTAN | Cumhuriyet Üniversitesi |
| Dr. Doğan KAYA | Cumhuriyet Üniversitesi |

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|---------|
| EDİTÖRDEN | XI |
| OSMANLI DÖNEMİNDE DERSİM'DE SOSYAL YAPI VE DERSİM ALEVİLİĞİ | 1/38 |
| <i>İbrahim YILMAZÇELİK</i> | |
| HATÂ YÎ'NİN YAYIMLANMIŞ DİVANLARINDA BULUNMAYAN ŞİİRLERİ..... | 39/84 |
| <i>M. Fatih KÖKSAL</i> | |
| VÎRÂNÎ ABDAL RİSÂLELERİ..... | 85/114 |
| <i>Fatih USLUER</i> | |
| İLETİŞİM VE İCRA ORTAMLARI AÇISINDAN EDİB HARÂBİ DİVÂNİ | 115/126 |
| <i>Kemal ÜÇÜNCÜ</i> | |
| İSİM+FİİL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA YEMÎNÎ'NİN FAZÎLET-NÂME'SİNDE | 127/160 |
| YÖNELME HÂLİ EKİNİN (+A) İŞLETİMLİK İŞLEVLERİ | |
| <i>Yusuf TEPELİ</i> | |
| DEVELİLİ SEYRÂNÎ'NİN YERİN KATMANLARI HAKKINDA BİR DESTANI..... | 161/176 |
| <i>Betül AYDOĞDU</i> | |
| ŞAH İSMAİL DÖNEMİ İKTİDAR MÜCADELELERİNDE İKİ DİNSEL KURUM..... | 177/184 |
| <i>Emin KIRKIL</i> | |

BATUMLU YESARİ BABA VE SİNOP'TA BEKTAŞİLİK..... 185/202

Fahri MADEN

İRAN'DA TÜRKÇENİN GİZLİ HAZİNESİ: TĀZİYE GELENEĞİNE BAĞLI 203 /228

MERSİYE EDEBİYATI

Mahmut SARIKAYA

ALEVİ-BEKTAŞİ HUKUK SİSTEMİ 229/240

Murat Cem DEMİR

ALEVİ KIZILBAŞ KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNUN TARİHSEL 241 /256

ARKA PLANINA BİR BAKIŞ

Nilgün DALKESEN

ALEVİLİKTE HURUFÎ TESİRİNİN VE İSTIRABIN TEMSİLİ OLARAK..... 257/266

YETMİŞ İKİ SAYISI

Özer ŞENÖDEYİCİ

KURULUŞ DİYARINDA İNANÇ MERKEZLERİ: SARUHANLAR ÖRNEĞİ : 267/286

Erdal ADAY



EDİTÖRDEN

Merhabalar,

Kıymetli okuyucularımız, sevgili canlar; Alevilik Araştırmaları Dergisi'nin üçüncü sayısında tekrar sizlerle biraradayız. Temeli insanlık değerlerine hizmet etmek olan erenler yolu, yüzyıllar boyunca sevgiyi, hoşgörüyü insana vermeye çalıştı. Alevi-Bektâşi âşıkları sevgiyi kendilerine dil yapıp, bunu nefeslere, demelere yansıttı. Hünkâr Hacı Bektaş Velî'nin ahlâkiyle yetişmiş, ilmi ile aydınlanmış dervişler, bu güzelliği Anadolu'ya ve Balkanlar'a taşıdı. Irk, milliyet, cinsiyet gibi kılıpları aşan, sadece insanı gören tahta kılıçlı erler muhabbette buldu doğruyu, gerçeği ve iyiyi. İrfan meclisi denilen erenler meydanı ilmin kapısı Şâh-ı Merdân'ın kelâmıyla nasiplendi. Zâhir ve bâtın ilim erenlerin aslî kılavuzu oldu.

Alevilik Araştırmaları Dergisi olarak bizim de amaç edindiğimiz görev, Hacı Bektaş Velî değerleri ve dervişlerin felsefesi üzerine bilimsel-akademik çalışmalar gerçekleştirmiş bilim insanlarıyla yol ehli canları buluşturmak... Karşılıklı olarak kurulacak bu iletişimin düşünce dünyamıza büyük katkıları olacağına inanıyoruz. Bu sebeple üçüncü sayımızda da alanlarında yetkin ve birikime sahip kıymetli bilim insanlarının Alevilik ile ilgili birbirinden farklı çalışmalarına yer verdik. Yeni sayımız Dersim bölgesi Alevilerinden Sinop'ta hizmet veren Bektaşî tekkelerine, Seyranî, Harabî, Hatayî, Yeminî ve Viranî gibi yol âşıklarının eserlerinden Mersiye örneklerine, Erdebil-Safevi Dergâhı'nın tarihsel konumundan Kütahya'daki Alevi-Bektâşi ziyaret merkezlerine ve Hurufiliğe ait metinlere kadar uzanan zengin bir içeriğe sahip olup, ilgili, duyarlı canların değerlendirmelerine sunulmuştur.

Diğer taraftan dergimiz ikinci sayımızdan itibaren Alevi dedeleri, Bektâşi babaları, konuyla ilgilenen bilim insanları, âşık-zâkir geleneğinin temsilcileri, sivil toplum kuruluşları, üniversitelerin kütüphaneleri olmak üzere farklı birçok kişi ve kurumlara gönderilmeye başlandı. Özellikle yurt dışında, başta Almanya, İngiltere, Danimarka, Fransa, Avusturya ve Yunanistan gibi ülkelerdeki Alevi-Bektaşî inancını temsil eden kişi ve kurumlara da yayınımız ulaştı. Bu yönüyle Alevilik Araştırmaları Dergisi uluslararası bir kesime hitâp eder hale geldi.

Geçtiğimiz Şubat ayında Bozatlı Hızır'ın adına Hızır orucu tutuldu, Hızır kurbanı, lokması yapıldı ve cemler gerçekleştirildi. Mart ayında Güzel Şâh'ın doğum yıldönümü olan Nevruz'da benzer inançsal pratikler yerine getirilerek Elâ Gözlü'ye olan bağlılık, saygı ve hürmet yinelenildi. Mayıs ayının altısında ise Hızır ve İlyas'ın bulunduğu gün olan Hıdırellez kutlandı. İnsan ile doğa bir kere daha bir araya geldi. Bahar mevsiminin yerini yaza bırakmaya başladığı, doğanın canlanıp yeşerdiği Hıdırellez'de insanlığın barışa, sevgiye, hoşgörüyü biraz daha yaklaşması temennisiyle...

Aşk ile kalın.

Coşkun KÖKEL

OSMANLI DÖNEMİNDE DERSİM'DE SOSYAL YAPI VE DERSİM ALEVİLİĞİ *DERSİM'S SOCIAL STRUCTURE AND ALEVI DURING OTTOMAN PERIOD*

İbrahim YILMAZÇELİK¹

ABSTRACT

ÖZET

Osmanlı hakimiyeti boyunca Dersim Bölgesi, özellikle aşiretlerin yoğun olarak yaşadıkları bir bölge olmuştur. Bölgenin coğrafi şartları, devletin bu bölge ile ilgilenmesini zorlaştırmış ve bir nevi bu bölgede yaşayan insanlar kaderlerine terk edilmişlerdir. Bu dönem içerisinde bu bölgede yaşayanlar özellikle Aleviliğe sarılmışlar ve bu sayede varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bununla birlikte devlet uzun bir dönem bu bölge ile ilgilenmediğinden dolayı, Dersim'in sosyal yapısı ve bu bölgedeki Alevilik anlayışı hakkında yeterli bilgi sahibi değiliz. Bu sebeple konu ortaya konulurken, sadece durum tespiti yapılmış ve kesin hükümler verilmekten özellikle kaçınılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dersim, Alevilik, Seyyid, Osmanlı, Sosyal Yapı.

Especially tribes has lived intensely in Dersim region during the Ottoman domination. Geographical conditions have not helped the government to take care of this region and people living in this region have been abandoned to their fate. Living in this region have embraced especially the Alevi faith and has continued to exist in this way. However, due to the fact that the government not interested in this region for a long period, Dersim's social structure and understanding of the Alevi in this region do not have enough knowledge about. For this reason, due diligence was only made and avoided especially precise provision.

Key Words: Dersim, Alevi, Seyyid, Ottoman, Social Structure.

GİRİŞ

Doğu Anadolu'nun, İç Anadolu ile birleştiği yerde, oldukça arızalı sınırlarla çevrili bir bölge olan Tunceli, güneyde Murat Suyu, batıda Karasu, kuzeyde Munzur sıradağları ve kısmen Karasu Nehri ve doğuda

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü.

ise Peri Suyu ile çevrilidir. Bölgenin en eski yerleşim merkezleri ise Hozat, Çemişgezek, Mazgirt ve Pertek olup, tarihte bu bölge **Dersim** adıyla bilinmektedir. Tarihi dönemlerde Dersim olarak bilinen bölgenin şimdiki Tunceli ilinin sınırlarını biraz aştığı da söylenebilir.

Tarihi dönemler içerisinde daha sonra **Dersim** olarak adlandırılan bölgede, eski yerleşim yerlerinin bulunduğu, son dönemlerde yapılan arkeolojik kazılarla ispat edilmiştir. Bununla birlikte Dersim bölgesi olarak adlandırılan bu bölgenin, coğrafi şartları oldukça ağır olduğundan fazla bir iskâna tabi tutulmuş değildir. Dersim tarihi, özellikle İslâmî dönemlerle beraber hareketlilik kazanmıştır. Ancak bölgenin şartları, bir devletin burada tam manasıyla bir hâkimiyet kurmasını engellemiş ve bölge bir nevi aşiretlerin sığınağı olmuştur.

Türklerin Anadolu'ya gelmelerine paralel olarak, bu bölgede de bazı yerleşmeler gerçekleşmiştir. Ancak, çok daha önceleri bu bölgeye gelen bazı Türk gruplarının da etkilerini göz ardı etmemek lâzımdır. Bununla birlikte esas yerleşim 1087 tarihinden sonra olmuştur. Dersim mıntıkasındaki hareketlilik XIII. yüzyılla birlikte daha da artmıştır. XVI. yüzyıla gelinceye kadar bölgeye değişik zamanlarda ve değişik sebeplerle pek çok Türkmen grubu yerleşmiş ve bu gruplar arasındaki mücadeleler Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, bölge tarihinde aşiretlerin ıslahı, aşiretlerin eşkıyalık faaliyetleri ve bunlara karşı alınan

askerî tedbirlerin büyük bir önem kazandığı görülmektedir. Dolayısıyla, Dersim bölgesinin tarihini, bu bölgede yaşayan aşiretlerden ayırmak mümkün değildir. Zira tarihi dönemler içerisinde, bu bölgenin coğrafi konumu, çeşitli sebeplerden dolayı aşiretlerin buraya yerleşmelerine yol açmıştır.

Bölgenin coğrafi şartları, yukarıda da belirtildiği üzere bir devletin burada tam manasıyla bir hâkimiyet kurmasını engellemiştir. Özellikle Selçuklular döneminden başlayarak, Osmanlı dönemine gelinceye kadarki dönem içerisinde, devlet otoritesini yani resmi otoriteyi kabul etmeyen aşiretler için, bu bölge bir sığınak haline gelmiştir. Gerek Moğol istilası ve gerekse Timur'un Anadolu'yu işgali sırasında, pek çok aşiret bu bölgeye sığınmıştır.

Akkoyunlu Devleti bölgeyi ele geçirmek için çok uğraşmış ise de, Dersim bölgesindeki aşiretleri tam manasıyla yanına çekememiştir. Bununla birlikte bu dönemde Yavuz tarafından, Şah İsmail'e yardım ettikleri için cezalandırılan birçok aşiret, Dersim dağlarına yerleşmişlerdir. Bu tarihten sonra Dersim dağlarına çekilen bu aşiretler, Alevîliğe sarılmışlardır. Alevî ve Bektaşî olan bu aşiretlere karşı Osmanlı döneminde sert bir politika takip edilmiş ve arazinin de durumu sebebiyle daha sonraki dönemlerde kaderlerine terk edilmişlerdir. Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretler, Yavuz Sultan Selim dönemi sonrasında Alevîliğe sarılmışlar, bununla birlikte Orta Asya menşeli âdet ve geleneklerini de terk etmemişlerdir.

Osmanlı Devleti bölgeyi uzun bir dönem yurtluk-ocaklık sancak statüsünde idare etmiş ise de aşiretlerin büyük bir bölümünü itaat altına alamamıştır. Osmanlı Devleti'nin zayıflamasına paralel olarak, bölgedeki mahallî beyler kuvvetlenmeye başlamışlardır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ise mahallî beylerin aynı zamanda idarecilik de yapmaları, bu bölgede de büyük bir rahatsızlık doğurmuştur. Ayrıca bölgedeki ağa ve seyyidlerin halk üzerindeki nüfuzlarını kötü yolda kullanmaları konusu da başka bir rahatsızlık sebebi olmuştur. Ağa ve seyyidlerin nüfuzlarını kötü yolda kullanmaları, Dersim ahalisini de kötü yönde etkilemiştir.

XVI. yüzyıla kadar Dersim ve civarına değişik zamanlarda ve değişik sebeplerle pek çok Türkmen grubu yerleşmiştir. Bu yüzyıla kadar bu bölgede Yıva, Ağaçeri, Çavundur, Döğer, Çepni ve Eymür başta olmak üzere çeşitli Türk boyları yurt tutmuştur. XVI. yüzyıl içerisinde ise Uluyörük, Bozoklu oymakları yerleşmişlerdir. Bu dönemlerde Boz-Ulus Türkmenleri de Dersim yaylalarından yararlanan Türk aşiretleri arasındadır. Bölgede, Osmanlı hâkimiyetinin tesis edilmesinden sonra da, aşiretler arası mücadelelerin, bütün Osmanlı tarihi boyunca devam ettiği görülmektedir. Bununla birlikte devletin uzun bir dönem bölge ile ilgilenmediği, meydana gelen hadiseleri ise kuvvet kullanarak önlemeye çalıştığı görülmektedir. **Cebel-i Dersim** yani tarihi belgelerde **Dersim içi** olarak geçen kısımlarda aşiretler hâkimdir ve bu bölgede devlet, otoritesini

tam olarak tesis edebilmiş değildir. Bölgede Osmanlı hâkimiyetinin başlamasından önce cereyan eden Osmanlı-Safevî mücadelelerinin, daha sonraki dönemlere tesirleri oldukça olumsuz olmuştur.

Osmanlı Devleti özellikle aşiretlerin iskânında, siyasî, iktisadî ve içtimaî durumun değişmesine paralel olarak farklı politikalar takip etmiştir. Bununla birlikte bölgede yaşayan aşiretleri bir disiplin altına almak mümkün olmamıştır. Yapılan idarî düzenlemeler ile kaymakamlıkların, mahallî beylere tevcih edilmesi *Ağa ve Seyyidlerin* büyük bir nüfuz kazanmasına yol açmış ve bölgedeki asayişsizliği daha da arttırmıştır. Zira XIX. yüzyılda bölgede meydana gelen isyanların başlıca sebebi, bu bölgenin uzun bir dönem aşiret hayatını muhafaza etmesi ve bir de bölgenin isyanlara elverişli coğrafi konumudur.

Doğu Anadolu Bölgesi'nde aşiretlerin yoğun olarak yaşadığı ve güç arazi şartlarına sahip **Dersim mıntıkasında**, XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar çeşitli sebeplerden dolayı merkezî otoritenin tam manasıyla sağlanamadığı görülmektedir. Devletin uzun bir dönem çeşitli sebeplerden dolayı ilgilenemediği bu bölge de, XIX. yüzyılın ikinci yarısında yapılan bir kısım düzenlemelerin içerisine alınmıştır. 1848 tarihinde Dersim Sancağı oluşturulmuş ve Tanzimat'ın getirdiği yenilikler bu bölgede de uygulanmaya başlamıştır (Yılmazçelik, 1999; Yılmazçelik, 2011).

I. TARİHİ SÜREÇ İÇERİSİNDE DERSİM TARİHİ

Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan Tunceli; doğusunda Bingöl, batısında Malatya, kuzeyinde Erzincan, kuzeydoğusunda Erzurum, güneyinde Elazığ illeri arasında kalan 7774 kilometre karelik bir alana sahip küçük bir ilimizdir (Tunceli İl Yıllığı, 1973: 27). Doğu Anadolu'nun İç Anadolu ile birleştiği yerde oldukça arızalı sınırlarla çevrili bir bölge olan Tunceli, güneyde Murat Suyu, batıda Karasu, kuzeyde Munzur sıradağları ve kısmen Karasu Nehri ve doğuda ise Peri Suyu (Büyüksu) ile çevrilidir. Bölgenin en eski yerleşim merkezleri ise Hozat, Çemişgezek, Mazgirt ve Pertek olup, tarihte bu bölge Dersim adıyla bilinmektedir (Çay, 1985: 154).

Dersim tarihî dönemler içerisinde iki mıntıkaya ayrılmıştır:

- 1- Batı Dersim: Hozat, Çemişgezek, Pertek, Ovacık ve Kemah kazalarını,
- 2- Doğu Dersim: Mazgirt, Kığı, Çarsancak (Peri), Nazimiye ve Pülümür kazalarını kapsamaktadır.

Dersim adının menşei konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Bu görüşlerden biri, eski çağlarda Tercan'ı da içerisine alacak şekilde ifâde edilen " *Derksen* " ile " *Dersim* " adları arasında ilişki olduğu ve bu adın zamanla Fars kültürünün etkisiyle Dersim'e dönüştüğü şeklindedir. Bir diğer görüş de, Dersim

adının menşesinde, Dersimanlı (Desimlü-Dersimlü) aşiretinin bulunduğu şeklindedir (Aksoy, 1985: 23-27; Mehmet Zülfü, 1994: 82-83). Ancak görünen odur ki, Dersim adı Farsça bir tamlamadan ibaret olup (Der-Kapı, Sim-Gümüş, Der-Sim:Gümüş Kapı), Türklerin XIII. yüzyılda buraya yerleşmelerinden sonra bölgeye verilen bir isimdir².

1- TÜRK HÂKİMİYETİ ÖNCESİ

Bölgede Türk hâkimiyetinin başlangıcını 1071 tarihinden sonra başlatmak lâzımdır. Zira bu tarihten sonra kesin bir hâkimiyet söz konusudur. Bundan dolayı bölgenin bu dönemdeki tarihi Türk hâkimiyeti öncesi adını taşımaktadır. Ancak tarihî kaynaklar bu ilk dönemde de bölgede bir Türk varlığından bahsetmektedir.

Türklerin Anadolu'ya sadece "Müslüman Türkler" olarak girmedikleri ve bu tarihlerden önce de Anadolu'da Türklerin bulunduğu bilinmektedir. Bu sebeple Anadolu birçoklarının zannettikleri gibi XI. asırdan itibaren Türkleşmeye başlamış değildir. Anadolu'ya Türkler XI. asırdan önce

2 Osmanlı tahrir defterlerinde, Türkmanân Ekrâdı topluluğundan olan Disimli (Dersimli) aşireti Okçu İzzeddinli aşiretine bağlı bir aşiret olarak kayıtlıdır. Ayrıca yine aynı kayıtlarda bu aşiretin altın ve gümüş gibi madenlerle uğraştıkları zikredilmektedir. Tarihi bilgiler Okçu (İzzeddinli) aşiretinin menşei olarak Orta Asya'dan geldiği yönündedir. Bölge Dersim adını, Dersimlü aşiretine nisbetle almış ise büyük ihtimalle bu aşirete bağlı olarak almış olmalıdır. Bkz. Cevdet Türkay'dan nakleden, Mahmut Rışvanoğlu, Saklanan Gerçek, C.II, Ankara, 1994, s.891-892.

gelmişlerdir ve XI. asırda Anadolu'ya giren Türkler daha evvel gelenlerle aynı millî etnolojinin parçalarıdır (Kalafat, 1992: 20). Anadolu'nun özellikle Doğu ve Güneydoğu Bölgesi'ne, İslâmiyet'ten evvel gelen Türkler kabile şuuru ile yaşayan ve kopuk göç karakteri gösteren gruplar halinde yaşıyorlardı. Bizans yönetiminin usta politikası sonucu bu topluluklar birbirinden ayrı tutulmuş ve gerektiğinde birbirine karşı kullanılmıştır. İslâmiyet zuhur etmeden Anadolu'ya gelen Türklerin aynı dini paylaşmadıklarını da buraya eklemek gerekmektedir (Kalafat, 1990: 119-121).

Anadolu Türk tarihini Sakalarla başlatanlar, M.Ö. II. bin ve M.Ö. VIII. yüzyıl içerisinde Sakaların yayılma alanı içerisinde Anadolu'yu ve özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu göstermektedirler (Togan, 1981). "... Anadolu'ya Türk akınları ve bilhassa Doğu Anadolu ile Kafkasya'da yurt tutma çabaları, İslâmiyet'ten çok daha eski tarihlere inmektedir. Bilindiği gibi M.Ö. 1000-500 yılları arasında Karadeniz'in kuzeyindeki Kıpçak Bozkırı, Asya menşeli milletlerin yerleştikleri bir memleket halini almıştı. Bunlara Yunan kaynaklarında Skuthoi, Asur kaynaklarında Aşkuzai adı verilmektedir. İskit genel adı ile bilinen bu topluluklar Saka Türkleri'dir..." (Togan, 1942: 86). Ayrıca Sakaların ahfadı olan Kimmerlerin de Türk olduğu ve Anadolu'nun doğu ve kuzeydoğu kesimlerinde yaşadıkları bilinmektedir (Kalafat, 1992: 21).

İslâmiyet öncesinde Anadolu'ya gelen Türkler arasında Kimmer ve Saka Türklerinden sonra tarihî sırasına göre Hunlardan bahsedilebilir. Zira Hunların zaman zaman Kafkasya yoluyla Anadolu'ya akınlar düzenledikleri ve 363-367 yılları arasında Urfa'ya kadar indikleri bilinmektedir (Nemeth, 1982). Kafkasya üzerinden Anadolu'ya yapılan diğer bir Hun akını da, Türklerin 395 tarihli Anadolu seferidir. Don Nehri bölgesindeki Hun boyları Basık ve Kursık adlı kumandanların idaresinde Erzurum üzerinden Karasu, Fırat Vadisi boyunca Malatya ve Çukurova'ya kadar inmişlerdir (Kafesoğlu, 1977: 53). Arap kaynaklarında Akhunlara Kürd ve Ekrâd-ı Bilâsagun denmektedir. "Ekrâd-ı Bilâsagun" kelimesinin aslında "Ekrâd-ı Bilâ sükkân" olması gerekmektedir. Bu ise konar-göçer, göçebe toplulukları ifade eder. Dolayısıyla bu ad kavmi olmaktan ziyade hayat tarzı ile ilgilidir (Çay, 1986: 8).

Anadolu'ya gelen bir diğer göç dalgası da 466 yılında Hunlara bağlı Ağaçeri Türkleri tarafından gerçekleştirilmiş olup, bunlar Azerbaycan ve Doğu Anadolu'ya yerleşmişlerdir (Toğan, 198: 333). Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden önce, Anadolu'ya yönelen üçüncü göç hareketini ise Sibirler meydana getirmiştir. Bu Türkler Hazar Türk Devleti'nin teşekkülünde de önemli rol oynamışlardır (Baştav, 1941). Yine pek çok Türkün Abbasî halifeleri tarafından Anadolu'ya getirildiği ve Türkistan ile Horasan bölgesinden 756-760 yılları arasında

getirilen bu Türklerin önemli bir kısmının Doğu Anadolu Bölgesi'ne yerleştirildiği bilinmektedir (Kalafat, 1992: 24). İlâve olarak Malazgirt Savaşı'ndan önce Anadolu'ya gelen Bulgar, Peçenek, Kuman, Uz ve Avar Türklerinin de, bu savaşı takiben Selçuklu Türklerine katılmaları Anadolu'daki Türk varlığının çok eski tarihlere indiğinin bir başka göstergesidir. Bunlardan Tunceli ve Bingöl bölgesine yerleşen Bulgar ve Kuman Türklerinin bölgedeki tesirleri oldukça büyüktür. Zira Dersim'deki Karsan aşireti, Çapakçur ve Çemişgezek'deki yer adlarının büyük bir bölümü Bulgar ve Kuman Türklerinin şahıs ve yer adlarıdır (Eröz, 1983).

İslâmiyet'ten önceki dönemlerde bu bölgede Sümerler, Asurlar, Medanîler, İranîler (Persler) ve Lidyalıların hâkimiyetleri söz konusudur. Daha sonraki dönemlerde Roma İmparatorluğu ve bu devletin 395 tarihinde ikiye ayrılmasıyla Doğu Roma Devleti'nin sınırları içerisinde kalan Dersim'de bu devletlerin büyük tesirleri söz konusu değildir (Ağar, 1940: 26; Öztürk, 1984: 1). Zira dağlık ve sarp bir bölge olan ve âdeta doğal bir kale görünümündeki Dersim'e tam anlamıyla nüfûz etme hiçbir güç tarafından gerçekleştirilememiştir.

Dersim bölgesi de dahil olmak üzere milâttan önceki dönemlerde Doğu Anadolu'da görülen bir kavim de Urartulardır. Urartuların Turanî asıllı bir kavim olduğu anlaşılmıştır. M.Ö. 9. yüzyılda anayurttan Van bölgesine göç eden Urartular burada kendilerine mahsus millî ve mahallî

bir kültür meydana getirdikten sonra Asur, Med ve Perslerle savaşmışlar, devletlerinin zayıflaması sonucu bu bölgeden ayrılarak bir taraftan Hakkâri dağlarına ve bir taraftan da Dersim'in dağlık yörelerine sığınmak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla Dersim'in milâttan önceki tarihi içerisinde Urartular da zikretmek gerekmektedir (Parmaksızoğlu, 1983: 10-11).

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Türkler, Anadolu'ya Hıristiyanlık'tan evvel gelmişlerdir. Dolayısıyla daha ziyade Doğu ve Güneydoğu'da yurt tutan çeşitli Türk boyları, bu bölgelerde görülen ve İslâmî olmayan birçok sanat eserinin de sahibi olmalıydılar.

İslâmiyet'ten sonraki dönemde Dersim tarihi ile ilgili bilgiler özetle şöyledir: İslâm devletinin kuruluşunu takip eden dönemlerde dış fetihler de başlamıştı. Halife Ömer döneminde (634-644) Araplar Güneydoğu Anadolu üzerine seferler düzenlemeye başlamışlar ve bu dönemde Dersim bölgesine kadar ulaşmışlardır. Ancak bazı kaynaklarda Dersim'in Hâlid b. Velid tarafından fethedildiği konusunda verilen bilgileri, bugün için doğrulayan bir kaynak bulunmamaktadır (Ali Kemalî, 1332: 25-26; Mehmet Zülfü, 1994: 48). Halife Ömer dönemindeki akınların bir tanesi de 639 yılında yapılmış, ancak bu akınlar Tunceli yöresine kadar ulaşmamıştır. Bu bölge ancak VII. yüzyılın ikinci yarısında Arapların hâkimiyet sahasına girmiştir (Yınanç, 1944: 21). Bununla birlikte dağlık ve sarp bir bölge olan ve ade-

ta doğal bir kale görünümündeki Dersim'e tam anlamıyla nüfûz etme hiçbir güç tarafından gerçekleştirilememiştir. Müslüman Arapların, Anadolu üzerine yaptıkları saldırılarda da Dersim'e tam manasıyla hâkim oldukları söylenemez. Büyük Roma Devleti ve Bizans döneminde de hiçbir zaman bütünüyle hâkimiyet altına alınamayan Dersim, Hıristiyanlık döneminde **mu'tezile**³ Hıristiyan mezheplerinin, İslâmlık döneminde de mu'tezile Müslüman tarikatların sığındığı bir bölge olmuştur (Öztürk, 1984: 1; Kınal, 1987).

Bu dönemlerde Dersim, Bizans ve Araplar arasındaki mücadelelerde sık sık el değiştirmiştir (Üçok, 1983: 32-111). Dersim, Abbasîler döneminde İslâm Devleti'nin eline geçmiş ve bunu takip eden dönemlerde Hazar Türkleri bölgeye akınlar yapmışlardır. Halife Hişam (724-743), Hazar Türklerinin bölgeye yaptıkları akınları önlemesi için kardeşi Mesleme'yi göndermişse de başarılı olamamıştır (Üçok, 1983: 32-111). Abbasi Halifesi Harun Reşid zamanında Dersim ve Erzincan bölgeleri tekrar Arapların eline geçmiş ise de bunu takip eden dönemlerde bölgedeki Arap-Bizans mücadelesi devam etmiştir (Üçok, 1983: 111).

3 **Mu'tezil**, " Lûgatlarda cemaatten ayrılıp bir tarafta çekilen" şeklinde tarif edilmektedir. Dolayısıyla, mu'tezile mezhep veya mu'tezile tarikattan devlete ve devletin resmî din görüşüne karşı olan anlaşılmalıdır.

2. TÜRK HÂKİMİYETİ DEVRESİ

Bu dönemi, çeşitli Türk boylarının bu bölgeyi ele geçirmelerinden, Osmanlı Devleti'nin bu yöreyi almasına kadar geçen dönem oluşturmaktadır. Selçukluların bu bölgelerde hâkim olmasıyla birlikte bütün Doğu Anadolu'da yeni bir dönem başlamıştır.

Selçuklu Devleti 1071 tarihinden sonra Anadolu'yu hâkimiyeti altına almış, bunu takip eden dönemde ise bölgede Saltuklular (Nazımiye) ve Mengücekler (Pertek, Hozat, Çemişgezek, Ovacık) hâkim olmuşlardır (Mehmet Zülfü, 1994: 49; Aşan, 1992: 88). Bu beyliklerden Mengücekler bölgede 107-1252 tarihleri arasında hakim olmuşlardır (Turan, 1980). Bununla birlikte Harput ve Dersim bölgesinin tam olarak Türk hâkimiyetine geçmesi 1087 tarihinde olmuştur. Bu tarihte Çubuk Bey bu bölgedeki Bizans hâkimiyetine son vermiştir (Turan, 1980: 65).

Türklerin Anadolu'ya gelişi ve Anadolu'nun Türk hâkimiyetine geçişi süreci içerisinde "Dersim Tarihi" ancak ana hatları ile anlatılabilmektedir. Doğrudan bu bölgeyi alâkadar eden önemli bir hadiseye tesadüf edilmemektedir (Aksoy, 1985: III). Ancak 1071 Malazgirt zaferini takiben Anadolu'da beylikler dönemi başlamaktadır. Dersim yöresinde yaşayan Türkmenler önce Erzincan ve havalisine hâkim olan Mengücek Beyliği'nin idaresi altına girmiştir ("Dersim", Türk Ansiklopedisi, 1966: 109).

Yine bu dönemde Nazımiye ve civarı da Saltukluların hâkimiyet sahasına girmiştir (Ağar, 1940: 27). Selçuklu devlet sistemini takip ederek kurulmuş olan bu beylikler esas itibariyle aşiretlere dayanmaktaydı (Uzunçarşılı, 1969: 199; Aşan, 1992: 88). Beylikler dönemi hakkında yukarıda da ifade edildiği üzere bölge tarihi ancak genel hatları ile ele alınabilmektedir.

Anadolu'nun doğusundaki Türk beylik ve aşiretleri Anadolu Selçukluları zamanında, özellikle de Sultan Alâeddin Keykubat tarafından büyük bir himaye görmüşler ve Türkistan ile Horasan'dan doğu illerine gelen bir kısmı Alevî olan Türkmen aşiretleri başta Dersim olmak üzere Erzincan civarındaki dağ eteklerine yayılmışlardır. Selçuklular devrinde Türkçe ve Dersim'in içine girdikten sonra da diğer aşiretlerle bağlantıları kesilip, tamamen Dersim bölgesinde bulunan aşiretlerin tesirinde kaldıkları için, Zazaca konuşmaya başlayan bu Türk aşiretleri, Moğolların Anadolu harekâtı sonucu Dersim'in sarp dağlarına sığınmışlardır. Moğolların doğu illerine akınları başlayınca (1212) Erzincan, Erzurum, Palu ve havalisinin ovalarında ve dağ eteklerinde bulunan sayısız Türk aşiretleri bu saldırılardan kurtulmak için, en çok Dersim'in kuytu meşelerle örtülü dağlarına, Erzincan civarındaki dağlık araziye kaçıp sığınmışlardır. Erzincan şehrinde bulunan birçok oymak da yine bu dönemde Batı Dersim'e gelmişti (Fırat, 1983: 83). Moğolların Anadolu harekâtı sırasında Dersim bölgesine sığınan Celâleddin Har-

zemşah Tunceli'de öldürülmüş, bazı beyleri bir süre Selçuklu sultanına bağlı kalmışlar ise de, daha sonra başkaldırarak Tunceli bölgesindeki dağlara sığınmışlardır (Akgül, 1992: 14).⁴

XII. yüzyıldaki Moğol hareketi sonrasında bunların önünden kaçan pek çok aşiret bu dönemde başta Erzincan ve daha sonra arazinin sarp ve ulaşılmaz olmasından dolayı Dersim bölgesine sığınmışlardır. Bu sebeple bu aşiretlerin büyük bir bölümü Horasan'dan geldiklerine inanmaktadırlar (Mehmet Zülfü, 1994: 82-83).

Dersim bölgesinde yaşayan kişilerin bugün bile asıllarını Horasan Türklerine bağladıkları bilinmektedir. Bu inanışın tarihlerini ise çok eskilere götürmek mümkündür. Bazı eserlerde Abbasîler döneminde pek çok Türkün bu bölgeye yerleştirildiği kayıtlıdır. 756-757 yıllarında El-cezire valisi olan Abdullah B. İbrahim, Halife Mansur'un emriyle Malatya'ya ve bunu takiben yine Abbasîler zamanında 760 tarihinde Adana'ya Horasan birlikleri yerleştirilmiştir. Böylece Horasan Türklerinin bölgeye geliş tarihleri VIII.

4 1231 tarihinde Dersim'e sığınan Celâleddin Harzemşah, bir Kurmanc tarafından öldürülmüş ve bu olay Kurmanclar ile Zazaları karşı karşıya getirmiştir. Zaza Türkleri kendilerince muhterem tutulan Sultan Celâleddin'in ölüsünü kaçırarak, Dersim dağlarına götürüp, burada yüksek bir noktada defnederek, burayı ziyaretgâh yapmışlardır. Dersim Zazaları bu türbeye ve dolayısıyla dağa Sultan Baba derler. Rıza Nur, Türk Tarihi, c.I, İstanbul, 1972, s. 67. Diğer bir adı da Tacik Baba'dır. Dersimli Zaza Türkleri için Tacik Baba mukaddes bir ziyaret yeridir. Bkz. Hayri Başbuğ, İki Türk Boyu Zaza-Kurmanclar, Ankara, 1984. s. 64.

yüzyıla kadar indirilmektedir (Seferoğlu vd., 1985: 50-55). Ancak Dersim bölgesinde oturan aşiretlerin büyük bir bölümünün yaklaşık 1300 tarihlerinde Horasan'dan bu bölgeye geldikleri görüşü daha gerçekçidir. Bu dönemde bölgeye yerleşen aşiretlerden başlıcaları, Şeyh Hasanan, Kureyşan, Hormek, İzolî, Şeydan, Karsan, Millan, Bamasur aşiretleridir (Turan, 1992: 20).

Tunceli'nin Kalan aşiretine mensup Nuri Dersimî ise bu konu hakkında şu bilgileri vermektedir:

"... Horasan'dan Dersim'e gelen bu aşiretler ve halifeleri, Alevîliği neşretmeye başlamışlardı. Dersim'de Eba Müslim-i Horasanî, ehli keramet sayılarak, kitabı tevatiiren okunmaktadır. Bununla beraber Hazret-i Ali evlatlarından 8. imam olan İmâm Rıza'nın neslinden Hacı Bektaş Veli de, 680 Hicrî'de Emevilerin tazyikinden dolayı Horasan'dan Orta Anadolu'ya iltica etmek üzere Erzincan'dan geçmiş ve Dersim'e kendi tarafından bazı halifeler göndermişti..." (Dersimi, 1992: 23-24).

Ayrıca Tunceli'nin Koçgiri aşiretinden olan Alişir de bir manzumesinde yer alan şu sözleri ile Tunceli Zazalarının aslen Horasanlı olduklarını söylemektedir. "Ceddimiz Şeyh Hasan, Şah-ı Horasan" (Uluğ, 1939: 50).

Dersim'de 1938 yılında meydana gelen isyana liderlik eden Seyyid Rıza, isyan daha büyümeden hükümete yazdığı bir mektupta, Anadolu'nun başka yerinde iskân edil-

mek istemediklerini, devletin kendilerinden memnun olmaması halinde atalarının geldiği Horasan'a gitmek istediklerini bildirmekteydi. Seyyid Rıza bu mektubunda ayrıca "...Şayet hükümet hizmet ve sadakatimizden şüphe ederse âbâ vü ecdâdımızın eskiden Yukarı Türkistan, Horasan vilâyetine bütün mensubini aşiretimizle hicret etmeye himmet buyursun ..." demektedir (Kalafat, 1992: 24-25). Bütün bunlar da göstermektedir ki, Dersim bölgesinde yaşayanların büyük bir bölümü Horasan bölgesinden gelerek, buldukları bölgeye yerleşmişlerdir. Buna kendileri de kesin olarak inanmaktadırlar.⁵

Anadolu'daki Türkmen babalarının isyanı ve Moğol baskısı sonucu, Anadolu önemli ölçüde sarsılmış ve 1243 Köseadağ Savaşı'nı takiben, Dersim ve civarı da Moğol hâkimiyetine girmiştir. 1250 tarihinden sonra bu bölge İlhanlı nüfûz sahasına dahil olmuştur. İlhanlı döneminde de bu devletin baskısından kaçan aşiretler Dersim bölgesine sığınıyorlardı. 1259 yılında Hulâgu'nun oğlu Yeşmut, Erzincan valisi olup, Dersim Türkleri üzerine bir ordu göndermiş ise de bu ordu başarı elde edemedi geri dönmek zorunda kalmıştır. Yine bu dönemlerde

5 1921 Mart ayında başlayan Koçgiri isyanı sonrası 3.10.1337 (1921) tarihinde TBMM'de söz konusu hadiseler görüşülürken, Dersim Mebusu Hasan Hayri Bey de söz almış ve bölgede baş gösteren isyan hareketinin tarihî gelişimini izah etmiştir. Hasan Hayri Bey'in görüşleri de, Dersim bölgesinde yaşayan aşiretlerin büyük bir bölümünün Horasan bölgesinden geldikleri yolundaki görüşleri desteklemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. TBMM, Gizli Celse Zabıtları, Cilt II, Ankara, 1980, s. 252-253.

Nişabur'dan Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli, 1264 yılında Erzincan'dan geçerken bir halifesini Dersim bölgesine göndermiş ve bu bölgede derin izler bırakmıştır (Fırat, 1983: 68).

Dersim bölgesindeki İlhanlı hâkimiyetini, Eretna beyliği ve Mutahharten Emirliği hâkimiyetleri izlemiş, Kadı Burhaneddin bu son emirliği kendine bağlayarak bölgeyi kısa bir süre için eline geçirmiştir (Yücel, 1982 2-8).

1387 tarihinde doğu illerine Timur akınları başlamış, bu bölgenin kuzeyinde yaşayan birçok Türk boyu ve Akkoyunlu aşiretleri Timur'un ordusu önünden kaçarak Dersim bölgesine ve Sivas taraflarına sığınmışlardı. Timur'un Anadolu'daki faaliyetleri Osmanlı Devleti'ni harekete geçirmiş, ancak 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra Osmanlılar tamamen sindirilmiştir. Bunu takiben doğudaki aşiret ve beylikler arasında savaşlar başlamıştır. Bu arada Dersim'deki aşiretler de birbirine düşmüş, Nazımiye civarında bulunan Hormeklilerle, Haydarân ve Alan aşiretleri arasında şiddetli çatışmalar olmuştur. Hormekli Kara Yakup daha sonra Dersim aşiretlerini idaresi altında toplamış ve İlbeyi olmuştur (Fırat, 1983: 91).

Doğu Anadolu'da Timur'un egemenlik yıllarında iki ayrı güç belirmiştir. Bunlardan Karakoyunlular, Erzurum, Erzincan, Sivas ve Dersim dolaylarına, Akkoyunlular ise Diyârbekir bölgesine yerleşmişlerdir (Sümer, 1967: 36-37; Aşan, 1992: 88). Bu iki topluluk da Doğu Anadolu'ya yerleşir yerleşmez

başlıca iki rakip güç haline gelerek devamlı olarak birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Akkoyunlular'ın bölgedeki hâkimiyetleri 1473 tarihine kadar devam etmiş, bu tarihte Osmanlı Devleti'ne mağlup olunca, dağılan Akkoyunlular'ın ve onlara destek verenlerin bir çoğu Ovacık ve Pülümür'e sığınmışlardır (Ağar, 1940: 27). Öte yandan Şah İsmail İran'daki Akkoyunlu tahtını ele geçirdikten sonra Doğu Anadolu'yu da almak üzere harekete geçmişti. Bu sırada Dersim aşiretleri birleşmişler ve saldırılara karşı koymak için önemli geçitleri tutmuşlardı. Şah İsmail özellikle Dersim bölgesindeki aşiretleri kendi yanına çekmek için çok uğraşmış ise de tam bir hâkimiyet kuramamıştır. Osmanlı Devleti kendisini ciddî bir şekilde tehdit eden bu Safevî tehlikesini ancak 1514 yılındaki Çaldıran Savaşı ile ortadan kaldırmıştır (Tekindağ, 1967: 49-76). Bununla birlikte bu dönemde Yavuz tarafından, Şah İsmail'e yardım ettikleri için cezalandırılan birçok aşiret Dersim dağlarına yerleşmişlerdir (Akgül, 1992: 16; Fırat, 1983: 96). Bu tarihten sonra Dersim dağlarına çekilen bu aşiretler Türkçeyi ve Türklüğünü unutmuşlar ve Alevîliğe sarılmışlardır. Bu aşiretlerin yegâne temas ettikleri kimseler Kormanço (Kırmançı) ve Zaza kabileleri olmuş, bunlarla konuşurken bunların dillerinden aldıkları kelimeleri kendi dillerine karıştırmışlardır (Fırat, 1983: 96-97).

1515 tarihinden itibaren Osmanlı hâkimiyetine geçen Dersim bölgesi, bu tarihten sonra bir nevi kendi kaderine terk edilmiş ve ancak aşiretlerin asayişsizlik faaliyetleri

ile ilgili olarak gündeme gelmiştir. Dolayısıyla Dersim bölgesi tarihini bu bölgede yaşayan aşiretlerden ayırmak mümkün değildir. Bu bölgenin coğrafi konumu, çeşitli sebeplerden dolayı aşiretlerin bu bölgeye yerleşmelerine yol açmıştır.

Anadolu'nun Türkleşmesine paralel olarak, bu bölgede de bazı yerleşmeler gerçekleşmiştir. Ancak, çok daha önceleri bu bölgeye gelen bazı Türk gruplarının da etkilerini göz ardı etmemek lâzımdır. Bununla birlikte esas yerleşim 1087 tarihinden sonra olmuştur. Dersim mıntıkasındaki hareketlilik XIII. yüzyıla birlikte daha da artmıştır. XVI. yüzyıla gelinceye kadar bölgeye değişik zamanlarda ve değişik sebeplerle pek çok Türkmen grubu yerleşmiş ve bu gruplar arasındaki mücadeleler Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, bölge tarihinde aşiretlerin ıslahı, aşiretlerin eşkıyalık faaliyetleri ve bunlara karşı alınan askerî tedbirlerin büyük bir önem kazandığı görülmektedir.

XIX. yüzyılda Dersim bölgesindeki aşiretler, iki ana bölümde incelenmiştir. Birinci kısımda bölgedeki aşiretlerin faaliyetleri ve karşı tedbirler, ikinci kısımda ise bölgedeki aşiretlerin dağılımı üzerinde durulacaktır.

II. DERSİM BÖLGESİNDEKİ AŞİRETLERİN FAALİYETLERİ

1. XVI. Yüzyıl - XIX Yüzyıl Arasında Aşiretler

Bölgede Osmanlı hâkimiyetinin başlamasından önce cereyan eden Osmanlı-Safevî mücadelelerinin, daha sonraki dönemlere etkileri oldukça olumsuz olmuştur (Mehmed Zülfü, 1994: 60). Bu dönemde bazı aşiretlerin Osmanlı Devleti'nden korkarak, Dersim'in sarp arazisine çekildikleri bilinmektedir.

Osmanlı Devleti özellikle aşiretlerin iskânında, siyasî, iktisadî ve içtimaî durumun değişmesine paralel olarak farklı politikalar takip etmiştir (Halaçoğlu, 1988: 2). Bölge Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra Pir Hüseyin Bey'e tevcih edilmiş ve onun vefatını takiben evlâdları arasında taksim edilmiştir. Bununla birlikte bölgede yaşayan aşiretleri bir disiplin altına almak mümkün olmamıştır. 1788-1789 tarihlerinden sonra yapılan idarî düzenlemeler içerisinde kaymakamlıkların, mahallî beylere tevcih edilmesi *Ağa* ve *Seyyidlerin* büyük bir nüfûz kazanması bölgedeki asayişsizliği daha da arttırmıştır (Mehmet Zülfü, 1994: 58-59). Zira XIX. yüzyılda bölgede meydana gelen isyanların başlıca sebebi, bu bölgenin uzun bir dönem aşiret hayatını muhafaza etmesi ve bir de bölgenin isyanlara elverişli coğrafi konumudur.

XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar geçen süre içerisinde bölgedeki aşi-

retler ve faaliyetleri hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bu döneme gelinceye kadar aşiretler hakkında; Aşiret Sayım Defterleri, Piyade Hâne Defterleri ve Güherçile Hâne Defterleri'ne bakılabilir. Ancak, Dersim mıntıkası aşiretleri hakkında söz konusu

kaynaklardan da sağlıklı bir bilgi elde etmek mümkün olmamıştır. Bununla birlikte Cevdet Türkay'ın Osmanlı Arşiv belgelerinden tespit ettiği Dersim bölgesinde yaşayan aşiretler ve cemaatler şunlardır (Türkay, 1988; Rişvanoğlu, 1994: 893-970):

| | |
|-----------------------------|---|
| 1. Şeyh Hasanlu Aşireti | Konar-göçer Yörükân (Yörük) ekrâdı ta'ifesi |
| 2. Felanî (Felakî) Aşireti | Yörükân (Yörük) ekrâdı |
| 3. Ferhad Uşağı Aşireti | Türkman (Türkmen) ekrâdı |
| 4. Seyyidanlu Aşireti | Konar-göçer Yörükân (Yörük) ekrâdı |
| 5. Şam Uşağı Aşireti | Türkman (Türkmen) ekrâdı |
| 6. Koçoğlu Aşireti | Türkman (Türkmen) ekrâdı |
| 7. Bahtiyarlu Aşireti | Türkman (Türkmen) ekrâdı |
| 8. Abbaslu Cemaati | Yörükân (Yörük) ta'ifesinden |
| 9. Dersimli (Dersimli) Aşi. | Türkman (Türkmen) ekrâdı |

Osmanlı tahrîr defterleri incelendiğinde, oymak, aşiret ve cemaat deyimlerinin çoğu kere aynı mânâlarda kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bazen bir "boy" olarak gösterilen topluluk bazen "aşiret veya oymak" olarak gösterilmiştir. Yine tahrir defterinde, oymak, aşiret ve cemaatler, "*Türkmen Ekrâdı, Yörükân Ekrâdı, Ekrad veya Ekrad Türkmanı, Ekrad Yörükânı, Türkmân Ekrâdı Yörükânı*" gibi adlarla adlandırılmışlardır. Buradaki farklı adlar altındaki isimlendirme Türk aşiretlerinin "**yerleşik ve konar göçer**" toplum olmalarına göre yani sosyo-ekonomik hayat tarzlarına göre olmuştur (Rişvanoğlu, 1994: 861-864; Komisyon, 1986: 66-67).

Osmanlı kayıtlarında özellikle Dersimli (Desimli) aşireti için verilen bilgiler oldukça önemlidir. Zira "... Türkmân ekrâdı topluluğundan olan Okçu İzzeddinli aşiretine bağlı Disimli aşiretinin ekserisi çift ve dâm sahibi olup altın ve gümüş işleri ile uğraşırlar...", şeklinde verilen bilgilerde, bu aşiretin Okçu İzzeddinli aşiretine bağlandığı görülmektedir. Anadolu'nun Türkleşmesine paralel olarak, Anadolu'daki aşiret ve cemaatler arasında sık sık adı geçen "Okçu İzzeddinlü" aşiretinin MS. iki yüzlü yıllarda Orta Asya'da yaşadığını gösteren kayıtlar, Dersimli aşiretinin de Orta Asya menşe'li olabileceğini akla getirmektedir (Seferoğlu, 1982: 69).

Osmanlı hâkimiyeti süresi içerisinde bölgede yaşayan aşiretlerin faaliyetleri hakkında ancak XVIII. yüzyıl ile birlikte bilgi sahibi olmaktayız. Bu bilgiler ise aşiretlerin bölgedeki eşkıyalıkları ile ilgilidir. Mesela, 1705 yılında Şeyh Hasanlı aşireti, Malatya kazasına bağlı Gerger'de sakin iken, Çemişgezek, Pertek ve Sağman kazalarına bağlı köylere girip ahalisini sürgün etmişler, Çemişgezek kadısının şikâyeti üzerine eski yerlerine dönmeleri emredilmişti (Halaçoğlu, 1988: 50).⁶ Ancak, Haziran 1726 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre, Çarsancak kazası ahalişi Divân-ı Hümâyûn'a gönderdikleri arzlarında, o yörede bulunan Şeyh Hasanlı aşiretinin eşkıyalık yaptığını belirtmişler, bu aşiret yüzünden can ve mal güvenliklerinin kalmadığını bildirmişler ve bu aşiret üzerine gönderilen askerlerin bile onlarla baş edemediklerinden dolayı, Erzurum ve Diyarbakir eyaleti valilerinin bunların hakkından gelmeleri için ferman gönderilmesini talep ederek, bu gibi aşiretlere uygulandığı üzere, aşiret ileri gelenlerinin idam edilmesini ve diğerlerinin de sürgün edilmesini talep etmişlerdir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Dahiliye, No: 14257). Yine Mayıs 1732 tarihli bir hükümde, Şeyh Hasanlı ve Dersimlülü eşkıyasının yine bu bölgede ahaliyi rahatsız ettiği ve bunun önlenmesi emredilmekteydi ki, bundan da Şeyh Hasanlı

aşiretinin Dersim bölgesinden çıkartılmadığı anlaşılmaktadır (BA., Cevdet Dahiliye, No: 1697).

XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren Keban ve Ergani bakır madenlerinin büyük bir önem kazandığı ve buna paralel olarak çevredeki eşkıyalık hareketleri konusunda devletin bazı tedbirler aldığı görülmektedir. Zira madenlerin işletilmesi bu bölgedeki güvenliğin sağlanmasına bağlıydı. Keban madeninin ihtiyacı olan kömürü Çarsancak kazasındaki köylerin halkı tedarik etmekteydi. Ancak Dersim bölgesinde yaşayan aşiretler bu dönemde çevre halkına büyük zararlar vermekte ve bu da şikâyetlere yol açmaktaydı. Mayıs 1732 tarihli bir Hatt-ı Hümayun'dan anlaşıldığına göre, Keban Madeni Voyvodası el-Hâc Osman Ağa, padişaha sunduğu bir arzda; bu yöredeki Şeyh Hasanlı ve Dersim aşiretlerinin yöredeki ahaliye rahat vermediklerini, onların malına, canına musallat olduklarını, bunların zarar ve ziyanlarının önüne geçilmesini istemiş ve bunun üzerine gönderilen ferman gereğince, bölgenin asayişinin sağlanmasıyla el-Hâc Osman Ağa'nın görevlendirildiği belirtilerek, diğerlerinin ona yardım edilmesi emredilmiştir (BA., Cevdet Zabtiye, No: 1697).⁷

6 Şeyh Hasanlı aşiretinin Malatya Sancağı'na yerleştikleri tarih, Dersim mebusu Hasan Hayri Bey'in verdiği bilgilere göre, Sultan II.Bayezid dönemi yani 1481-1512 tarihleri arasındadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. TBMM, Gizli Celse Zabıtları, Cilt II, Ankara, 1980, s. 252-253.

7 "...kazâ-i mezburda vâki Şeyh Hasanlı ve Dersimli eşkıyaları öteden beri o havalinin ahali ve reâyâ ve sükkân ve berâyasına musallat olub fukara ve zuâfânın emval ve erzakların nehb garet ve ehl-i ıyâllerin sirket ve esîr itmek âdet-i müstemirreleri olmağla leyh ü nehâr sevâkin ve ahalinin eşkıyâ-yı mezbûrenin nizâmlarıçün emr-i şerîfîm sudûriyle..."

1 Şubat 1751 tarihli bir arz-ı hâlden anlaşıldığına göre, Şeyh Hasanlu ve Dersimli eşkıyası, Çarsancak kazası köylerine saldırmışlar ve "... Kurâ-yı merkûmeyi bi'l-küllîye virân ve harap ..." etmişler, on üç köy halkı bu yüzden perişan olmuştu. Bunun üzerine Maden Emîni, Palu Hâkimi, Kemah Voyvodası, Erzincan Ayanı ve Kığı Beyi'ne bu saldırıların önlenmesi için emirler gönderilmişti (BA., Cevdet Zabtiye, No: 2047).⁸ Dersimli ve Şeyh Hasanlu eşkıyası 1762 senesinde Van muhafızı Zaralı-zâde Feyzullah Paşa tarafından nezre bağlanmış, ancak Çarsancak Voyvodası İsmail nezre bağlanan (sürgün edildikleri yere girmeye razı olup, girdikleri takdirde kabul ettikleri parayı ödeme şeklinde) eşkıyayı etrafına toplayıp, eşkıyalığa teşvik ile Şeyh Hasanlu ve Dersimli eşkıyası başta Sağman kazasına bağlı Rum Keyfi, İbrikan, İncük ve Vahda köylerine saldırmış ve bu köyleri yağmalamıştı. Daha sonra Çemişgezek kazasına bağlı Abduh nahiyesi köylerini basan eşkıyalar, buradaki insanları sebepsiz yere öldürmüşler ve hayvanlarını gasbetmişlerdi. Ayrıca Eğin kazasına bağlı Kuskan kö-

yünde de dört kişiyi öldürmüşler ve mallarını yağmalamışlardı. Bu tecavüzlerden çok muzdarip olan ahalinin şikayeti üzerine, Nisan 1763 tarihinde Diyârbekir eyaleti valisi Mustafa Paşa'ya gönderilen hükümde, "... ma'lûm-ı hûmâyûnum olduğuna binâen eşkıyâ-i merkûmun üzerine varulub ahz ve gasb eyledikleri emvâl-i 'ibâd ma'rifet-i şer'le istirdâd ve ashâbına redd ve madde-i katl dahî muktezâ-yı şer'-i mutahhar fasl ve rü'yet olunarak eşkıyanın 'ukûbat-ı lâyıkaları ..." nın icra edilmesi istenmiştir. Ayrıca kaza beylerinin de adamları ile tam silâhlı olarak, "... eşkıyâyı ele geçürüb 'alâ-eyyehî-hâl..." cezalandırmaları ve ayrıca "... ve katl maddesi dahî muktezâ-yı şer'î enver üzre rü'yet ve ihkâk-ı hak olunarak cezâyâ müstehak olanların tertib-i cezâlarına mübâderet..." edilmesi de emredilmekteydi (BA., Cevdet Dahiliye, No: 924).

Ağustos 1780 (Evasıt-ı Ramazan 1194) tarihli, Gümüşhane, Kuzican, Kuruçay, Kemah, Gürcasis, Çemişgezek, Eğin, Erzincan ve Tercan kazası ahalisinin sundukları bir arzdan anlaşıldığına göre, Gümüşhane, Kuruçay, Kemah, Çemişgezek, Eğin, Erzincan ve Tercan ilçeleri ahali Divân-ı Hümâyûn'a sundukları üç dilekçelerinde: Şeyh Hasanlı, Dersimli, Güvenli, Hiranlı, Kuvanlı, Zirkanlı ve Düçekli aşiretlerinin yöre ahalisine sürekli saldırdıkları, can, mal, namus güvenliklerinin kalmadığı, bu yüzden ahali başka yerlere göç etmeye başladığından sözü edilen aşiretlerin buralardan başka yerlere sürgün edilmesi istenmekteydi. Aynı tarihli Erzurum valisine yazılan bir fermanla, "...Kuzican ve Kemah ve Gürcanis derunlarında bulunan ekrâd ile Kemah ve Er-

8 (BA., Cevdet Zabtiye, No: 2047). Temmuz 1745 (Evasıt-ı Receb 1158) tarihli aynı belgenin ekinde yer alan Çarsancak Voyvodası Kara Çorlu Mustafa'ya gönderilen bir Hatt-ı Hümayun'dan, Keban madenlerinin işletilmesinde, çevredeki Şeyh Hasanlı ve Dersimli aşiretinden bazı eşkıyanın, madencilere engel olduğu gibi oradan geçen Müslüman hacıların ve gelip geçen yolcuların parasını, malını zorla aldıkları gibi, bazılarını öldürdükleri de anlaşılmaktadır. "... hüccâc-ı müslimîn ve sair ebnâ-i sebil ve ibhadullahın tariklerin kat' âdet-i müstemirreleri olan katl-i nüfus ve nehb-i garet-i emvâ müslimîne cesâret..." .

zincan Boğazı'nda ve Sarıkaya'da oturan ekrad hulûl-ı bahara dek etraflarını ihâta mezkûr Şeyh Hasanlu ve Dersimli ve Güvenli ve sâir mahallerdeki ekrâd-ı şekavet mu'tâdın dahi bi-mennihi teâlâ evvel bahar bu yerlerden kaldırılmaları ve başka yerlere iskân edilmeleri..." emredilmiştir (BA., Cevdet Dahiliye, No: 5657).

Osmanlı Devleti bu bölgedeki aşiretlerin ıslahı konusunda çok sert tedbirler almalarına rağmen, başarılı olamamıştır. Nitekim 14 Şubat 1782 tarihinde Erzurum valisi Mustafa Paşa'ya gönderilen bir hükümden, Şeyh Hasanlu ve Dersimli aşiretlerinin bu tarihlerde Ovacık ve çevresinde eşkıyalık yaptıkları ve özellikle de Kuruçay, Kığı ve Kuzican ahalisinin bu aşiretlerden rahatsız oldukları anlaşılmaktadır. Erzurum valisi Mustafa Paşa, aşiretlerin ıslahı ile görevlendirilmiş ve halk söz konusu eşkıyanın oturdukları köylere sokulmaması için 15.000 kuruş neze⁹ bağlanmayı kabul etmişti. Ayrıca gelen emirde aşiretlerin ıslahı mümkün olmaz ise sakin oldukları köylerin yıkılması ve yakılması emredilmekteydi¹⁰.

Ancak alınan sert tedbirlere rağmen başarılı olunamamıştır. Mayıs 1787 (Gurre-i

9 Nezir: Bir şeyi yapmama karşılığında kendi rızasına dayalı olarak ahd ettiği bir yaptırım yani müeyyidedir.

10 "... Sâkin oldukları mahallerini hedm ve ihrâk ve bu vechile kazâ-yı mezbûru ekrâd-ı bed-nihâdiden tahlîs ve şerr ve mazarratları def' ve ref' olunduktan sonra fi-ma-ba'd o makûle şekâvet-şiârların kura-i merkûme duhûline ruhsat verilmemek ferd-i vâhidi istishâb ve meks ihdâs ittirmek ve ele getirdiklerinin cezâları tertib olunmak şartıyla ..." BA., Cevdet Zabtiye, No: 1094.

Şa'ban 1201) tarihli Keban ve Ergani Maden Emni Hacı Ali'nin Divan'a gönderdiği bir rapordan anlaşıldığına göre, yöredeki aşiretlerin bu madenlerin işletmesinde devlette birçok güçlükler çıkardıkları gibi, kendi aralarında da anlaşamadıkları, sürekli savaş halinde buldukları belirtilmekte ve Şeyh Hasanlı ile Dersimli aşiretlerinin inançlarının şeriata aykırı olduğundan, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın halifeliğini tanımadıklarından bahsedilerek, ne yapıp edip, bunların hakkından gelinmesi istenmekteydi (BA., Cevdet Zabtiye, No: 3484). Yine Mayıs 1787 tarihli bir defterden anlaşıldığına göre bu dönemde Şeyh Hasanlı aşiretinin üzerine gidilmiş ve 32 aşiret mensubu öldürülerek bunların başları kesilmişti (BA., Cevdet Zabtiye, No: 576).¹¹ Ancak alınan bütün bu tedbirler aşiretlerin bölgedeki asayişsizliklerini önlemeye yetmemiştir. Zira Ocak 1793 (25 Cemaziye-l-ahir 1207) tarihli Çemişgezek ve Çarsancak kazaları ahalisinin, Divân-ı Hümâyûn'a sundukları bir arzadan (arz u hal) anlaşıldığına göre; Çemişgezek ve Çarsancak ilçeleri ahali, Şeyh Hasanlı, Der-

11 BA., Cevdet Zabtiye, No: 576. "...Şeyh Hasanlu ve Duçek eşkiyaları dimekle ma'ruf şekavet-pişelerin ser-gerde-i gürûh-ı bed- mekrûhlarının ser- maktû' a-i menhusaları defteridir. Topuzlu oğlu Alişer, Şat oğlu Ali, Laçinoğlu Sencu, Garganlu Mehmed oğlu Saru, Topuzlu oğlu Mehmed, Laçin oğlu Ali, Hançunun oğlu Ahmed, Hurşunun oğlu Gülabi, İbrahim Maksunun oğlu Ali, Garaz oğlu Ali, Zekinün oğlu Veli, Mahmud oğlu Mustafa, Öksüz oğlu Ali, Zivanlı Süleyman, Edillü Hamzanun oğlu Bertal, Gencunun oğlu İsmail, Kara Memonun oğlu İbrahim, Edillü Mustafa, Laçınuşağı Bozu, Liçan oğlu Yirik, Gelanlık oğlu Müşkirgilli, Veli'nin karındaşı oğlu Salih, Köpüklü Ali oğlu İbrahim, Şeyh Ali Maksu'nun ammisi Mahmud, Yusuf Mirzu'nun oğlu Bertal..."

simli, Düçekli ve Ovacıklı aşiretlerinin yöre ahalisine sürekli saldırımları yüzünden can, mal, namus güvenliklerinin kalmadığından bahisle, bu aşiretlerin haklarından gelinmesi için 6 yıl önce Dîvân-ı Hümâyûn'a bir arz sunduklarını belirtmişler ve bunun üzerine gerekenin yapılmasına ilişkin ferman gönderilmesine rağmen, 6 senedir çeşitli sebepler yüzünden bunun gerçekleşmediğini ve adı geçen aşiretlerin saldırılarını artırdıkça artırdıkları, bu yüzden gerekenin yapılması için yeniden ferman gönderilmesini istemişlerdir (BA., Cevdet Dahiliye, No: 13821) 1798 tarihinde bu bölgede görevli kişilere gönderilen bir fermanla Şeyh Hasanlı ve Dersimli aşiretlerinin bölgedeki eşkıyalıklarının önlenmesi için gereken bütün tedbirlerin alınması istenmiş ise de bu sefer de başarılı olunamamıştır (BA., Cevdet Dahiliye, No: 15197).¹²

1824-826 tarihleri arasında Diyârbekir eyaleti valisi olan Salih Paşa aynı zamanda Maden-i Hûmayun Emaneti Emîni idi (Yılmazçelik, 1995: 176-177). Salih Paşa 1824 tarihinde Dersim bölgesinde bulunan bazı eşkıyaların ıslahına memur edilmiş ve Ovacık'a gelmişti. Ancak harekât başlayacağı sırada Rus muharebesi zuhur edince, kuvvetlerini alarak cepheye gitmiş ve böylece aşiretleri ıslah teşebbüsü yarım kalmıştır (Mehmet Zülfü, 1994: 60).

12 "...taife-i ekraddan katl-i nüfus ve gasb-ı emvâl ve hetk-i a'râz ve ihrâk-ı büyüüt ve kurâ yakan ve tecrîm-i fukarâ misillü gûnâ gûn habâset ve şenâatâ ibtidâr üzere olan Şeyh Hasanlı ve Dersimli ve Düçekyurdu aşireti eşkiyasının te'dîbleri ve gûşmalleri husûsına...".

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, XIX. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar, Osmanlı Devleti'nin, Dersim mıntıkasında yaşayan aşiretler üzerinde tam bir denetimi söz konusu değildir. Yapılan eşkıyalıklara bağlı olarak, aşiretler cezalandırılma yoluna gidilmiş, yani bölgede meydana gelen hadiseler kuvvet kullanılarak önlenmeye çalışılmıştır.

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Dersim Sancağı'nda bulunan aşiretler;

1. Şeyh Hasanlı,
2. Dersimli aşiretlerinden oluşmaktaydı.

Ancak bu iki büyük şubeye mensup olmayan bazı aşiretler de XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda bulunmaktaydı. Bununla birlikte XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'ndaki aşiretlerin büyük bir bölümünü, Şeyh Hasanlı ve Dersimli aşiretlerine bağlı aşiretler meydana getirmekteydi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda bulunan aşiretler gerek konu ile ilgili arşiv vesikalarından¹³ ve gerekse diğer kaynaklardan tespit edilmiştir. Buna göre, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda bulunan aşiretler şunlardır:¹⁴

13 Konu ile ilgili arşiv vesikaları için bkz. İbrahim Yılmazçelik, Osmanlı Devleti Döneminde Dersim Sancağı, Ankara, 2011.

14 Dersim aşiretleri için bkz. Mehmet Zülfü, Dersim Tarihi, s.85-90; Nuri Dersimi, Dersim, s.46-56; Ayrıca bkz. Ali Kemalî, Erzincan Tarihi, İstanbul, 1932.

**XIX. YÜZYILIN İKİNCİ
YARISINDA DERSİM
SANCAĞI'NDAKİ AŞİRETLER**

ŞEYH HASANLI

I. SEYYİDANLI

1. Kalan¹⁵

a) Baluşağı¹⁶

1. Ulaşlar
2. Seyit Kemaller
3. Satkan
4. Makşolar

b) Keçel Uşağı¹⁷

1. Hır
2. Pirim

c) Abbas Uşağı¹⁸

d) Mir Mevan (Birmanlı)

e) Cüz Oğlu

f) Bozkanlı (Bazukanlı)

g) Beyt Uşağı (Beyit Uşağı)¹⁹

1. Molla Mehmed Oğlu
2. Süleyman Oğulları
3. Hol Uşağı
4. Kerim Oğulları

2. Arslan Uşağı²⁰

- a) Pir Sultanlı²¹
- b) Gedikli Hasan
- c) Yağmurlu Ağa
- d) Kozlucan

3. Bezkar Uşağı²²

- a) Han Uşağı
- b) Söyüdlü Ağası
- c) Topuzlu
- d) Aşuranlı

4. Sam Uşağı²³

- a) Küçükler
- b) Diker Uşağı
- c) Zekeriyya

15 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Ovacık ilçesi Burnak, Yeniköy, Şahverdi, Mollaaliler köyleri.

16 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Ovacık ilçesi Yakatarla, Cevizlidere köyleri ve mezarları.

17 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Ovacık ilçesi, Yakatarla, Balveren, Çat, Eğimli, Aktaş köyleri ile mezarları.

18 Ovacık köylerinden Dumantepe, Ağaçpınar, Çayüstü, Yoncalı, Turunoba ve mezarları ile Hozat'a bağlı Geçimli, Buzlupınar ve Dikenli köylerinde ikamet etmektedirler.

19 Ovacık ilçesi Gözeler, Paşadüzü, Akyakık köyleri.

20 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Ovacık ilçesi Güneykonak, Kozluca, Çakmaklı, Yaylagülü köyleri ve mezarları.

21 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Mazgirt ilçe merkezi, Yeldeğen köyü, Pülümür Dereboyu köyü.

22 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Ovacık ilçesi Topuzlu, Cevizlidere, Söğütlü, Çakmaklı köyleri.

23 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Ovacık ilçe merkezi, Hozat ilçesi Kurukaymak köyü.

5. Maksud Uşağı (Kav Uşağı)²⁴

- a) Resik Uşağı²⁵
- b) Ferhad Uşağı²⁶
- c) Holik Uşağı
- d) Tat Uşağı
- e) Bozik Uşağı
- f) Kocakırlar
- g) Laçın Uşağı²⁷
- h) Han Oğulları
- ı) Pezkevrana
- j) Sinkan

6. Koç Uşağı²⁸

- a) Resik Uşağı
- b) Seyyid Han Uşağı
- c) Maksud Uşağı
- d) Gedik Uşağı
- e) İsmail Uşağı
- f) Ninik Uşağı
- g) Ninik Oğulları

24 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Ovacık ilçe merkezi, Karayonca, Büyükköy, Aslandoğmuş, Yeşilyazı, Ziyaret köyleri.

25 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Çemişgezek ilçesi Paşacık ve Anıl köyleri.

26 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Hozat ilçesi Çağlarca Bucağı, Kalecik, Altınçevre köyleri, Çemişgezek ilçesi Akirek köyü.

27 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Merkez ilçeye bağlı Aktulak, Kopuzlar, Ovacık ilçesi Yoncalı, Buzlutepe, Çalbaş köyleri.

28 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Hozat ilçesi Yenibaş, Çemişgezek ilçesi Tekeli, Anıl, Peydere köyleri ve mezraları, yaz aylarında Ormanyolu köyü Aliboğazı yaylasına çıkar.

II. **ŞEYH HASANLI**

1. Abbasanlar

a) Aşağı Abbas Uşağı

1. Zeynolar
2. Zeymaklar
3. Hasi İbrahimler
4. Zımcıklar

b) Yukarı Abbas Uşağı

1. Surlu Mustafa Ağalar
2. İlgör Ağalar
3. Seyyid İbrahim
4. İlkör

2. Kırganlı²⁹

- a) Şatiroğulları
- b) Garip Uşağı
- c) Miroslar
- d) Şeyhkanlı
- e) Saruhanlı
- f) Zokgeli
- g) Halılanlı

3. Laçın Uşağı

- a) Kulular
- b) Hakolar

4. Ferhad Uşağı

- a) Kahraman Ağalar
- b) Alişer Oğulları
- c) Diyab Ağalar

29 Hozat ilçesi Geyiksuyu bucağı, Okurlar, Eğriyamaç, Düzpelit köyleri.

d) Küçük Aliler

e) Zelkanlı

f) Zengüler

g) Kakmiller

h) Temurlar

5. Karaballı³⁰

a) Aşağı Karaballı

1. Kidanlı

2. Yulanlı

3. Lolanlı³¹

4. Ateş Uşağı

5. Kangolar

6. Ali Kekolar

7. Tavuklu Kekolar

8. Gedikler

b) Yukarı Karaballı

1. Merzolar

2. Maholar

3. Kidanlı

4. Gedikler Uşağı

DERSİMLİ

1. Pilvenk (Pilvank)³²

a) Halifanlı

30 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Hozat ilçesi Akpınar, Beytaş, Çaytaş, Esenler, Tavuk, Yoğuntoprak köyleri.

31 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Nazimiye ilçesi Sap, Turnayolu, Pülümür ilçesi Kavuklu, Sağlamtaş köyleri.

32 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Tunceli merkez ilçe, Karşılar köyü, Pertek ilçesi Dere bucağı, Yamaç, Ulupınar, Kayabağı, Yalınkaya, Söğütlütepe köyleri.

b) Zeybanlı

c) Selmanlı

d) Keşkek Horanlı

e) Piranlı³³

2. Bahtiyar³⁴

a) Rotanlı³⁵

b) Bahtiyarlı

3. Şeyh Mehmedanlı

a) Şeyh Mehmetli

b) Şeyh Mamdanlı

4. Karsanlı³⁶

5. Alanlı³⁷

a) Keraman

b) Kalman

c) Gülen

d) Zülfan

33 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Pertek ilçesi Kayabağı, Sürgüç, Yalınkaya, Yamaçoba köyleri.

34 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Hozat ilçesi Sirtikan, Pakire, Torul, Hopik, Kızıl Mezra, Çölkerek, Sevge, Hoşan, Derikler köyleri ile Hozat'ın Karaoğlan köyü.

35 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Pülümür ilçesi Süleyman Uşağı, Beyca, Mazgirt ilçe merkezi, Tunceli merkez, Çiçekli ve Burma Geçit köyleri.

36 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Nazimiye ilçesi Doğancık, Güzelpınar, Büyükyurt, Güneycik, Ballica, Beştaş, Dokuzkaya köyleri.

37 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Pertek'e bağlı Dere bucağı, Nazimiye merkez ilçe, Kalköyü, Meşeyolu, Güdeç, Atlanti, Sinan, Gürbüzler, Gömemiş köyleri.

6. Hıranlı (Hayranlı)³⁸

- a) Ketan
- b) Bamir
- c) Bat

7. Demnanlı (Demenan)³⁹

- a) Mistikan
- b) Kırtan
- c) Balkan
- d) Muran

8. Lolanlı

9. Haydaranlı⁴⁰

- a) Haydaranlı
- b) Hüseyanlı

10. İzolü⁴¹

- a) Küdan
- b) Hamam
- c) Derviş
- e) Gergir

11. Şâdili⁴²

12. Yusufanlı⁴³

13. Kureyşanlı⁴⁴

- a) Süleymanlı
- b) Hasenan
- c) Kalyan
- d) Mevalyan
- e) Aliyan
- f) Gülnan

14. Çarikli (Çarek/Çarekli)⁴⁵

15. Şeyhanlı

- a) Hasan
- b) Fındık
- c) Gülâbi

16. Balabanlı⁴⁶

- a) Almatlı
- b) Alotağı
- c) Ferhad Uşağı
- d) Süleyman Uşağı

38 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Mazgirt ilçesi Bulgurcular, Avunca, Alanyazı, Oymadal, Ataçınar, Akdüven, Gelinpınar, Göktepe, Örs, İbimahmut köyleri.

39 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Merkez Gökçek, Çıralı, Uzuntarla, Turuşmek köyleri, Mazgirt ilçesi Örs ve Balkan köyü.

40 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Merkez ilçe Alacık, Karagöl, Gökçek köyleri, Pülümür, Nazimiye ilçesinin Kervan, Balpayam bucağı.

41 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Mazgirt ilçe merkezi, Ortahamam, Kuşaklı, Anıtçınar, Güneyharman, Geçitveren köyleri, Darıkent bucağı.

42 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Mazgirt ilçesi Kızılkale, Akkavak, Gelinpınar, Örs, Yazeli köyleri.

43 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Merkez ilçe, Sütlüce bucağı, Örenönü, Suvat, Baldan, Uzuntarla, Güleç, Çalkıran, Babaocağı köyleri.

44 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Merkez ilçe Çiçekli bucağı, Yolkonak, Kopuzlar, Kanoğlu, Burmağaç, Doluküp, Çalkıran, Erdoğan, Nazimiye ilçesi Dallıbağçe, Yazgeldi, Mazgirt ilçe merkezi, Kalaycı, Akyünlü, Aslanyurdu köyleri ve mezraları.

45 Yerleşik oldukları yerler: Pülümür ilçesi Bozağa, Şampaşa, Hasangazi, Karaderbend, Yelekli, Kabayel köyleri.

46 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Pülümür ilçesi Kırmışe, Dağyolu, Dereköy, Ünveren, Elmalı, Yeniköy, Küllüce, Bardakçı köy ve mezraları.

17. Sur Uşağı (Çıbanlı)⁴⁷

- a) Gevran
- b) Şeyh
- c) Bazan
- d) Milli

18. Arilli (Arıllı)⁴⁸

- a) Abbasan
- b) Ferhadan
- c) Mahmudan
- d) Ciban
- e) Arslanan

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda tespit edilen aşiretlerin bu bölgeye nereden gelip yerleştikleri konusundaki fikirleri iki maddede toplamak mümkündür. Buna göre, bir kısım araştırmacılar bazı aşiretlerin köklerini hicri onuncu yüzyılda tarikatların ortaya çıkmasına kadar götürmektedirler. Başta Ahmed Yesevî ve daha sonra Hacı Bektaş Veli'ye bağlanan ya Orta Asya'dan yeni gelmiş veya daha önce gelerek İran'a yerleşmiş olan aşiretler, Anadolu'nun Türkleşmesine paralel olarak, Anadolu'ya gelmişler ve bir kısmı da Dersim mıntikasına yerleşmişlerdir. İkinci görüşe göre ise, XIII. yüzyılın hemen başlarında Orta Asya'da başlayan Moğol akınları

neticesinde İran'ın Horasan bölgesinde yaşayan bir kısım aşiretler, Moğol tehlikesinden korunmak için oldukça sarp bir araziye sahip Dersim civarına yerleşmişlerdir.⁴⁹ Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin özellikle Dersimli aşiretine mensup olanları, Horasan'dan geldiklerini kabul etmektedirler (Mehmet Zülfü, 1994: 90; TBMM, Gizli Celse Zabıtları, Cilt II, 1980: 252-253). Ayrıca Celâlettin Harzemşah'ın hatırası da Dersim mıntikasında uzun süre muhafaza edilmiştir (Fırat, 1983: 85; Ali Kemalî, 1932: 46). Bunun yanı sıra Tunceli vilâyetindeki yer adlarının incelenmesi sonucu, bunların Orta Asya ve Horasan'dan izler taşıdığı da tespit edilebilir (Turan, 1992: 45-58).

Ayrıca aşiret adları içerisinde bu bölge ile ilgili adların bulunması da dikkat çekicidir (Kırzioğlu, 1968: 101). Meselâ Dersim aşiretleri içerisinde de adı geçen *Alanlı*, Hazar Denizi'nin kuzeyinde, Dağıstan'da, Kırım'da yaşayan İran menşeli Alanların bir koludur. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin bir kısmı ise Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail mücadeleleri sonucu bu bölgeye yerleşmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Doğu seferi sırasında bu bölgeye yerleşen aşiretler; Çarıklı,

47 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Mazgirt ilçe merkezi, Danaburun, Yazeli, Yenibudak, Demirkazım köyleri ve Kocakoç bucağı.

48 Yerleşik oldukları yerler: Pülümür, Çatalkaya, Kaymaztepe, Solördek köyleri, Nazımiye, Kapıbaşı, Demirce, Geriş Hanköy, Yiğitler köyleri ve Dereova bucağı.

49 Konu ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Nazmi Sevgen, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara, 1982, s. 11 vd.; M. Şerif Fırat, Doğu İlleri ve Varto Tarihi, Ankara, 1983, s. 83 vd.; M. Salih San, Doğu Anadolu ve Muş'un İzahlı Kronolojik Tarihi, Ankara, 1982, s. 29 vd.; Ahmet Turan, Doğu ve Güneydoğu Anadolu, II, Ankara, 1992, s. 20.

Lolanlı, Şadili, Arslan Uşağı ve Balaban aşiretleridir. Özellikle bölgenin oldukça sarp bir araziye sahip olması Doğu bölgesindeki pek çok Alevî aşiretlerin bu bölgeye sığınmalarına sebep olmuştur. Bu aşiretler daha önceleri bu bölgeye yerleşen aşiretlerle karışmışlardır.

Alevî ve Bektaşî olan bu aşiretlere karşı Osmanlı döneminde sert bir politika takip edilmiş ve arazinin de durumu sebebiyle daha sonraki dönemlerde kaderlerine terk edilmişlerdir (Fırat, 1983: 89-99).

Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin, Yavuz Sultan Selim dönemi sonrasında da Alevilikle ilgileri devam etmiştir. Bununla birlikte Orta Asya menşeli âdet ve göreneklerini de terk etmemişler ve bu adetlerini Osmanlılar zamanında da devam ettirmişlerdir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti, Tanzimat Fermanı ile uygulamaya çalıştığı bir kısım yeni düzenlemeleri bütün ülkeye teşmil etmek için uğraşmaya başlamıştır. Bu cümleden olmak üzere 1848 tarihinde Diyârbekir eyaleti yeniden teşkilâtlandırılmış ve Harput ayrı bir eyalet haline getirilerek, Dersim Sancağı teşkil edilmiştir. Dersim Sancağı'nın teşkil edilmesinden sonra, ülke genelinde yapılan bir kısım değişiklikler bu muntıkada da yürürlüğe konulmuştur. Ancak Osmanlı Devleti uzun bir süre bu bölge ile yeterince ilgilenmediğinden dolayı, Dersim Sancağı'nda yaptığı yeni uygulamalarda fazla başarılı olamamış ve özellikle bu tarihe kadar devlet otoritesinden uzak yaşayan aşiretlerin muhalefeti ile karşılaşmıştır.

Dersim Sancağı'ndaki yeni uygulamalar için bir kısım aşiretlerden istifade etme yoluna gidilmiş, bununla birlikte aşiretler yapılmak istenen değişiklikleri fazla benimsemediklerinden dolayı, bu durum aşiretler arasındaki çekişmeleri artırmak ve bir kısım aşiretleri daha imtiyazlı bir hale getirmekten başka bir sonuç vermemiştir.

Bölgede 1848 tarihinden Osmanlı Devleti'nin dağılmasına kadar geçen süre içerisinde, bir kısım yeni düzenlemeleri gerçekleştirmek mümkün olabilmiş ise de tam manası ile aşiretleri ıslah etmek mümkün olmamıştır. Bunun başlıca sebebi ise bu bölgede görülen aşiret hayatının devam etmesidir. Özellikle *aşiret reisleri* ve *seyyidlerin* bölge halkı üzerindeki tesirleri büyük olup, bu kişiler halkı istedikleri gibi yönetmişlerdir. Yapılmak istenen yeniliklerin kendi durumlarını tehlikeye düşürdüğünü görünce de, yeni uygulamalara karşı çıkmışlardır.

Osmanlı Devleti bölgede devlet otoritesini tesis etmek için 1848 tarihinden itibaren bir kısım askerî harekâtlar yapmıştır. Bu harekâtlar sonucunda başlangıçta bir kısım başarılar elde edilmiş ise de, askerinin bölgeden çekilmesi ile durum tekrar eski haline dönmüştür. Osmanlı devlet adamlarının bölge ile ilgili olarak yazmış oldukları raporlarda yer verdikleri **bölgede askerî harekâtlarla beraber, ıslahatların yapılması gerekliliği**, bir türlü uygulanamamıştır. Bölgenin oldukça ârızalı bir coğrafi konuma sahip olması, bu bölgede Osmanlı Devleti'nin işini zorlaştıran bir diğer husus olmuştur.

1848 tarihinden Osmanlı Devleti'nin dağılmasına kadar geçen süre içerisinde aşiretlerin bir kısmı devlet otoritesini kabul etmek istememişler ve asayişsizlik bu bölgede sürmüştür. Bununla birlikte bu dönemde Dersim Sancağı'nda meydana gelen bu asayişsizlik hareketlerini belli bir sebebe bağlamak mümkün değildir. Bunun başlıca sebebi, uzun bir dönem aşiret hayatını sürdüren bölge halkının birden bire bundan vazgeçmeyi kabul etmemesi olmalıdır. Esasında XIX. yüzyılda Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde meydana gelen bir kısım isyan hareketlerine bakıldığında bunun siyasî, etnik ve dinî bir mahiyet arz etmediği görülmektedir. Dolayısı ile Dersim Sancağı'nda da, Osmanlı döneminde meydana gelen hadiselerin etnik bir mahiyeti söz konusu değildir.

Bölgede yaşayan aşiretlerin hemen tamamı konar-göçer hayatını sürdüren aşiretlerden oluşmakta olup, buldukları bölgenin ziraata elverişli olmamasından dolayı daha ziyade hayvancılıkla uğraşmışlardır. Bu bölge hakkında devlet merkezine gönderilen raporlarda bölgede görülen eşkıyalık hareketlerinin daha ziyade geçim sıkıntısından kaynaklandığı belirtilmiştir. Ancak eşkıyalığı sadece iktisadî sebeplere dayandırmak doğru değildir. Öyle olsaydı, Dersim Sancağı'nda yaşayan bütün aşiretlerin eşkıyalık olaylarına karışmaları gerekirdi. O halde burada bir kısım başka sebepler de söz konusudur. Uzun süre devlet kontrolünden uzak kalan kişiler veya aşiretler uygun zemini de bulunca kanun dışı hare-

ketlere başvurmuşlardır. Ancak bu durum bütün aşiretler için söz konusu değildir. Bu arada bu bölgede yaşayan aşiretlerin göçebeliliği yani hayat şartları dolayısıyla iktisadi şartlar, kanun dışı davranışların haklı ve asıl sebepleri olarak kabul edilemez.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda meydana gelen eşkıyalık olaylarının sebebi de sadece iktisadî meseleler değildir. Bu bölgede eşkıyalık olaylarına karışan aşiretlerin kendilerini geçindirmeye yetecek kadar arazileri ve başka geçim kaynakları -özellikle hayvancılık- vardır. Dolayısıyla eşkıyalık olaylarına karışan aşiretler soygun yaparak elde edecekleri paraya muhtaç değildirlere. Buna ilave olarak üzerlerine düşen vergileri veremeyecek durumda da değildirlere. *Aksine Dersim Sancağı'nda olduğu gibi vergi vermek ve bu yolla kontrol altına girmek istememektedirler.* Uzun bir dönem devlet otoritesinden uzakta yaşayan bir kısım aşiret reisleri ve seyyidler, bölgede yapılmak istenen yeni uygulamalarla kendi hâkimiyetlerinin zayıflayacağını anlamışlar ve devamlı surette buna karşı çıkmışlardır. Devletin yanında görünen bir kısım aşiret reisleri de, bu niyetlerinde bir türlü samimi olmamışlardır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nın iktisadî durumu iyi olmamasına rağmen, bu durumu düzeltmek için bu bölgeye yapılmak istenen yollar, bölgede devlet denetimini artıracığı endişesi ile aşiretler tarafından devamlı suretle engellenmiştir.

Dersim Sancağı 1848 tarihinde oluşturulmuş olmakla beraber, Osmanlı Devleti'nin dağılmasına kadar geçen süre içerisinde bölgede ciddî mânâda bir ıslahat yapılamamıştır. Bunun en büyük zararı ise bölgede yaşayan halka olmuş ve bölge halkı özellikle aşiret reisleri ve seyyidlerin engellemeleri yüzünden bir türlü cehalet zincirini kıramamışlardır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nın teşkil edilmesinden sonra, bu bölgede devlet otoritesinden uzak kalmaktan dolayı görülen bir kısım meseleler, daha da artarak devam etmiştir. Bölgenin siyasî tarihi bir türlü asayişsizlikten kurtulamamıştır. Dersim Sancağı'nda bulunan aşiretlerin yine bu dönemde büyük ölçüde silâhlandıkları da dikkat çekmektedir. Osmanlı Devleti bu dönemde içte ve dışta çok büyük meselelerle uğraşmak zorunda kaldığından bu silahlanmayı da önleyememiştir.

III. DERSİM'DE SOSYAL YAPI

Bir bölgenin veya şehrin sosyal durumu incelenirken, sosyal tabakalaşma, müslim ve zımmî ailelerin evlilik durumları, çocuk sayıları, halkın birbirleri ile olan münasebetleri ve benzeri hususların incelenmesi gerekir. Ancak, Dersim Sancağı'nda sosyal yapıyı bütün ayrıntıları ile ortaya koymak mümkün olmamıştır. Bunun başlıca sebebi ise konu ile ilgili belge azlığıdır. Osmanlı döneminde Dersim Sancağı'ndaki sosyal yapının bir bütün olarak ortaya konulamamasının bir başka sebebi ise, bu bölgenin kendisine

has yapısıdır. Dersim Sancağı'nın büyük bir bölümünü aşiretler ve bu aşiretlere bağlı insanlar oluşturmaktaydı. Bu sebeple aşiretlerin sosyal yapı içerisinde büyük bir önemi vardı. Ancak bununla birlikte aşiretlerin bu dönemdeki sosyal yapısını da tam olarak çözmek mümkün olmamıştır.

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda sosyal yapıyı, bütün ayrıntılarıyla ortaya koymak mümkün değildir. Ancak belgelere intikal ettiği kadarıyla konu ana hatları ile aşağıda ele alınmıştır. Bu arada hemen belirtmek gerekir ki, bazı **konularda sadece durum tesbiti yapılmış ve kesin hükümler verilmekten özellikle kaçınılmıştır.** Dersim Sancağı'ndaki nüfus bir kayda göre⁵⁰ 1890-1903 tarihlerinde şöyledir:

| | 1890 | 1903 |
|------------|--------|--------|
| Çemişgezek | 7.789 | 15.368 |
| Pertek | 12130 | 11.726 |
| Mazgirt | 8.089 | 15.475 |
| Ovacık | 7.915 | 8.189 |
| Nazımiye | 3.189 | 4.577 |
| Hozat | 11.176 | 13.336 |
| Toplam | 50.238 | 58.671 |

H. 1310 (1892-1893) tarihli Ma'mûrâtü'l-Aziz Salnamesi'ne göre 1892-1893 tarihlerinde Dersim Sancağı'nın nüfusu şöyleydi⁵¹.

50 Dersim, T.C. Dahiliye Vekâleti Jandarma Umum Kumandanlığı III, IKS-Sayı: 55058. s. 27.

51 H. 1310 Tarihli Ma'mûretü'l-Aziz Salnamesi, s. 246-251-256-260-262-264.

| Hozat | | Erkek | Kadın | Toplam |
|--------------|------------|-------|--------|--------|
| | Müslüman | 5.728 | 4.564 | 10.292 |
| | Hıristiyan | 274 | 351 | 825 |
| | | | TOPLAM | 11.117 |
| Çemişgezek | | | | |
| | Müslüman | 7.568 | 7.507 | 15.075 |
| | Rum | 119 | 143 | 262 |
| | Protestan | 89 | 20 | 109 |
| | Hıristiyan | 1.639 | 1.763 | 3.402 |
| | | | TOPLAM | 18.937 |
| Çarsacak | | | | |
| | Müslüman | 5.528 | 5.062 | 10.590 |
| | Hıristiyan | 3.606 | 2.816 | 6.422 |
| | Protestan | 122 | 119 | 241 |
| | | | TOPLAM | 17.253 |
| Mazgird | | | | |
| | Müslüman | 7.468 | 5.850 | 13.318 |
| | Hıristiyan | 880 | 592 | 1.472 |
| | | | TOPLAM | 14.790 |
| Kızılkilise | Müslüman | 2.842 | 2.619 | 5.461 |
| Ovacık | Müslüman | 1.844 | 1.382 | 3.226 |
| GENEL TOPLAM | | | 70.784 | |

Yukarıda verilen rakamlardan da anlaşılacağı üzere, Dersim Sancağı'nda 1892-1893 yılında 57.962 Müslüman, 12.822 gayr-i müslim olmak üzere toplam 70.784 kişi yaşamaktaydı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında sancağın tahminî nüfusu 50-70 bin arasında olmalıdır.

Dersim ile ilgili yazılmış raporlarda Çemişgezek ve Çarsacak kazalarının Sünnî,

diğer kazaların ise Alevî olduğu kayıtlıdır.⁵² Osmanlı Devleti 1516 tarihinden sonra bu bölge ile yakından ilgilenmemiş ve bölgedeki insanları kendi halerine terk etmiş, asayiş ile ilgili konularda sert tedbirler almıştır.

52 BA., İrade Dahiliye, 3.C. 1326, Hususi: 1, İrade Dahiliye, 9. CA. 1326, Hususi: 11, İrade Dahiliye, 19. RA. 1324, Hususi: 26.

Eylül 1733 (Evasıt-ı Rebiyü-l -ahîr sene 1146) tarihinde Diyarbekir valisine gönderilen bir Hatt-ı Hümayun bu dönemde devletin bölgeye ve bu bölgede yaşayan insanların inançlarına bakış açısını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Söz konusu belgeden, Dersim ve Şeyh Hasanlı taifesinin inanç bakımından İran'daki Şîa mezhebindekilere benzedikleri, kendi inancında olmayan yöredeki ahaliye saldırarak, ellerinde olan nesi varsa yağma ettikleri, bazı kişileri de öldürdüklerinden bahisle, Şeyhül-islâmın bunların idam edilmelerine ilişkin fetva verdiği ve bunların hakkından gelmesi için Diyarbekir eyaleti idarecilerine emir verildiği anlaşılmaktadır. Ancak belgede yer alan şu ifadeler; "...Çarsancak ve Kığı taraflarında sâkin eşkiya-yı bed-nihâddan Dersimli ve Şeyh-hasanlı râfızîyü-l-mezheb olduklarından ifk-i Sıddıka Bint-i Sıddık ve sebb-i şeyhayn ve ba'z-ı eshâb-ı güzîn idüub ve bunun emsâli küfri mücib revâfız-ı Acem olduklarını itikadâtı ile mu'tekid ve nisvanları dahi zikr olunan i'tikadât-ı batıla ile mu'tekadât olub ve ehl-i islâmından nice kimselerin iyâllerini ahz ve es üzere râfız-ı Acem'e virüb ve nehb-i emvâl-i müslimîn müstemirreleri olmağla o havâliler mal ve can ve iyhal ve nisvânlarından ve rahatları kalmayub eşkiyâ-yı mezburun ibadulerine tasallut ve istîlâları müzdâd olduğı mukaddemâ der-i devlete ihbâr olındıkda husûs-ı mezbûr a'lemü-l-ulêmâ mütebahhirîn efdâllâi-l-müteverri'în bahr-ı zehhâr ulûm-ı ve yenbû'u-l-enhâr-i ve fetvâ ve Habis-i libâs-ı verâ'ü takvâ hâlâ Şeyhü-l-islâm ve müfti-l-enâm olan Mevlâna Hayr Ahmed adâme-Allahü teâlâ fazâiluhûdan istiftâ' olındıkda: "Sebb-i Şey ber-vechile halâs olmayub bila-âmm katlolunurlar"

deyû iftâ itmeleriyle mevlânâ-yı muma-ileyhin fetvâ-yı şerîfe mucebince tavâif-i merkûmenin şer'an haklarında iktizâ iden ahkâm-ı şer'iyenin tertîb ve melanet ve fezaâtlarından ve edepsizlik ve ve ibâdın te'mîn ve irâhası için bundan akdem evâmîr-i şerîfemle ol...". "...mukaddem virilen fetvâ-yı şerîfe mücibinde haklarında şer'le lâzım gelen ahkâm-ı şer'iyeyi tertîb ve icrâ ve şerr ü mazarratların bilâd ve ibâd üzerinden def ve ref'e ve bunların şer'an İ'dâmları lâzım geldiğine mukaddemâ fetvâ-yı şerîfe virildiğinden başka katl-i nüfus nehb-i emvâl ile sâ'î bi-l-fesâd ve muzır-ı ibâd oldukları dahi âşikâr ve bâhir olub vücûhle istîsâlleri lâzım gelmekle kahr ve tedmîrleri mesûbât-ı dünyeviyeye-i ve uhreviyeye müstelzim olmağın bu bâbda icrâ-yı levâzım dîn-i mübîn ve ihkâm-ı ahkâm..." (BA., Cevdet Dahiliye, No. 16543),⁵³ Osmanlı Devleti'nin bu bölgenin dini yapısı ile ilgili görüşlerini yansıtmaktadır.

Esasen Osmanlı Devleti bu bölge hakkında uzun süre sağlıklı bir bilgiye sahip olamamış ve bölge hakkındaki yanlış kana-

53 BA., Cevdet Dahiliye, No. 16543. Osmanlı Devleti'nin bölgedeki asayişsizlikle ilgili olarak gönderdiği emirlerde sık sık bu bölgede yaşayan aşiretlerin şeriata uymadıkları ve bu sebeple haklarından gelinmesi hususu vurgulanmaktaydı. Mesela Mayıs 1787 (Gurre-i Şa'ban 1201) tarihli Keban ve Ergani Maden Emîni Hacı Ali'nin Divan'a gönderdiği bir raporda da, yöredeki aşiretlerin bu madenlerin işletmesinde devlete birçok güçlükler çıkardıkları gibi, kendi aralarında da anlaşamadıkları, sürekli savaş halinde buldukları belirtilmiş ve Şeyh Hasanlı ile Dersimli aşiretlerinin inançlarının şeriata aykırı olduğundan ve Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın halifelliğini tanımadıklarından bahsedilerek, ne yapıp edip, bunların hakkından gelinmesi istenmekteydi. Bkz. BA., Cevdet Zabtiye, No. 3484.

atler son dönemlere kadar devam etmiştir. Hatta bölgeden gönderilen bazı raporlarda kulaktan kulağa bölgede yaygın olan bir kısım yanlış rivayetlere de rastlamak mümkündür. Meselâ 9 Haziran 1908 tarihli bir arzda “... bu aşiretler nezdinde umûr-ı diniyyeye bakacak kimseler olmayub seyyid nâmlarında içlerinde bulunanların efsanelerine kapılarak bunların irâ'e itmekte oldukları târika sülûk ile delâlette kalub ...” şeklinde verilen ve devam eden bilgilere bakılacak olursa, seyyid bir din adamı sayılmamıştır.

Osmanlı Devleti Sünnî anlayışı temsil ettiği için, bunun dışında kalan anlayışlara, Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren anlayışlı davranmış değildir. Dolayısı ile bu bölgede görülenler tabîi olarak “... muğâyir-i şer’-i şerîf ‘akâ’id-i bâtila mevcûd ve aşâir-i merkûme mesmû’ olduğu ...” şekilde izah edilmiştir (BA., İrade Dahiliye, 9. CA. 1326, Hususi :11). Meselâ Dersim Mutasarrıfı Celal Beğ 14 Mayıs 1906 tarihli arzında, “... Dersim’de cârî olan akâ’id ale’t-tahmîn kadîmen İran istilâsının asâr-ı seniyyesinden mütebâkî olmak üzere mevki’ine göre Kızılbaş, Alevî, Şîî ve Rafizî diye yâd edilen tevâ’ifin i’tifâdât-ı ma’lûmesine müşâbih ve kendülerini sâdâtdan ‘add iden ve oraca beyne’l-ahâli seyyid utlâk edilen bir takım eşhâs ...” tarafından yürütüldüğünü kaydetmektedir (BA, İrade Dâhiliye, 19.RA, 1324, Hususi: 26). Gerçekte de Dersim bölgesindeki Şiîliğin başlıca kaynağı Safevîlerdir (Aksoy, 1985: 61).

Osmanlı Devleti Dersim bölgesi ile uzun süre ilgilenmemiş ve asayiş ile ilgili konula-

rın dışında bölgeyi kendi haline bırakmıştır. Osmanlı Devleti Sünnî anlayışı temsil ettiği için, bunun dışında kalan anlayışlara, Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren anlayışlı davranmış değildir. Bu sebeple bölgede yaşayan insanların dini hayat ve buna bağlı olarak bunu etkileyen sosyal hayatları hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bu açıdan son dönem olmakla birlikte, Mehmet Zülfü’nün Dersim Tarihi adlı eserinde vermiş olduğu bilgiler önem taşımaktadır. Özetle bu bilgiler verildikten sonra, konu ile ilgili dönemin belgelerine yansıyan durum ele alınacaktır. Mehmet Zülfü, Dersim Tarihi adlı eserinde bu bölgedeki dini inançlar hakkında şu bilgileri vermektedir (Mehmet Zülfü, 1994: 98-100):

“... Dersimlilerin ekserîsi islâmiyeti kabul etmişlerdir. Tarihin beyanına göre, “Hamurabi’nin” harflerinden sonra hükûmet süren sülâle hükümdarlarından “Eylü Maylu”nun kable’l-milâd 1814 nüfusunu mahv eden ve Dicle’nin şark taraflarında ikamet eyleyen Fâsîler, Babilleri mağlûb eder etmez, bilhasa dinlerini kabul eylemişlerdir. Babil ve Asur ahalisinin birçok an’anâtı Fâsîlere intikal etmiştir. Anun içindir ki, İslâmiyet Dersimliler arasında şekl-i aslîsini muhafaza edememiş, birçok hurâfeler karışmıştır. Sebebi ise, Dersim kırkbir sene İranîlerin te’siri altında kalmıştır. Bilhasa İran hükümdârı Şah İsmail Safevî’nin Dersim Beyliği’ne gönderdiği Serdar Tur Ali Halife dinî propagandasıyla ve ellerine verdiği seyyidlik şeceresiyle şii mezhebine bağlamıştır. İslâm, Dersim’de ikiye ayrılmıştır:

1- Sünnî Dersimliler, 2- Şii Dersimliler,

Dersim aşiretleri kısmen ikinci şubeye mensupturlar. Bununla beraber aşiretler bilhassa Kızılbaşlık vardır. Kızılbaşlar, Hz. Ali'ye çok bağlı olub ve Oniki İmâma pek ziyâde hürmetkârdırlar. Sabahleyin erkenden, daha ilk ışıklar ufku aydınlatmadan, kalkınca elbiselerini giymeden evvel şarka tevaccüh ile güneşin ışığı hangi taşın ve toprağın üzerine düşerse oraya karşı hürmet gösterirler. Ellerini semâya kaldırarak, Duâlar ederler. Bu i'tikâd şu efsânenen kalmıştır. Hz. Ali şehîd edilince güneşe kalb oldu ve göklere çıktı. O mübârek şahsını incitmek için güneşe karşı bazı merasim yapılmalıdır. Bilhassa Zazalar bu merâsimi ederken "Yâ Hızır" diye çağırırlar. Hızır'a fevkalade muhabbetleri vardır. Şubat içinde Oniki İmam nâmına oruç tutarlar ki, Ca'ferî olanların hemen tamamı bu vecîbeye uyarlar. Büyük ağaçlar dibindeki fosfor ışıldılarını hârîka sanır, orayı ziyâret yeri kabul eder ve dibinde kurbanlar kesip, and içerler. Burada verdikleri sözlerden dönmezler. Toprağını şifâ verir diye hastalara içirirler. Çocuklarını sünnet ederler. Muharrem ayında "Aşûre" orucu nâmıyla oniki gün oruç tutarlar. Senede oniki gün de imamlar orucu tutarlar ve zengin olanlar her gün veya her gece diğer köylerde de Seyyid geldiği zaman kadın, erkek ve çocuk bir mahâle birikirler. Seyyid ve Seyyid kadar saz çalanlar bir takım Evliyâ menâkıbı ve medâyihi okuyarak, saz çalarlar. Bütün velilerin ervâhi orada hâzır kanâ'ati taşıyan cemâ'at, kemâl-i huşû ile dinlerler ve bazıları orada bir nevi raks (Semah) yaparlar. O insanlar işbu âyinin nihâyetinde seyyidin hürmetle ellerini, omuzlarını, kollarını öperler. Seyyid de mukabeleten onların bilâtefrîk yüzlerini öper. Hz. Ali nâmına kurban kes-

mek, oruç tutmak ve daimâ kendisinden istimdâd etmek gibi haller mevcuttur. Su gözelerinin ve kabristandaki büyük ağaçların altında Cuma geceleri mum yakmak ve ağaçlara bez bağlamak âdetleridir. Ma'nevî kudret ve kerâmetlerine kâ'il bir takım adamlar da vardır ki, bunlara Dede ve Seyyid nâmı verilmektedir. Seyyidlik, Dede-lik evlâtdan evlâda intikâl eder ve bunlara tâbi' olanlara mürid veya tâlib derler. Seyyid ve Dedelerin ecdâdlarının Horasan'dan gelmiş sülâle-i Tâhire'ye mensûb olduklarına kâ'ildirler. Sebebine gelince, İmam Rıza'nın Horasan'da medfûn olması ve Horasan'ın da İranîler elinde bulunması hasebiyle, İranîler bunları kendilerine bağlamak için yaptıkları propagandadır. Seyyid ve Dedeler halktan omma (ummakdan) dedikleri hediye alırlar. Bu hediye aynı ve nakdi olabilir. Dinî bir hediyedir. Miktarı belli olmayıp, herkesin servetine, iktidârına ve arzusuna az veya çok alınır. Herkesin bir Seyyidi veya Dedesi vardır. Kezâlik her şahsın bir rehberi, bir de pîri vardır. Rehber şahsı ma'nen hazırlar, pîre teslim eder. Pîrsiz olan yalnız şeytandır. Seyyid ve Dedeler çok zekî insanlardır. İmam Hasan ve Hüseyin sakalına makas vurmadiğı için, saç ve sakalları birbirine karışmış olduğu halde kesmezler. Seyyid ve dedeler bir aşirete mensûp değildirler. Lakin bir ve daha ziyâde aşirete seyyidlik ederler. Bunların delâletiyle cemiyetlerinde büyük bir işe teşebbüslerinde Alevîler daha ziyâde te'accüm için bir ta'birle kızılbaşlar "Gülbank" çekerler. Her sene Rûmî Kânûn-ı sâni'nin yirmisinden sonra aralarında kız ve erkekler bulunmak şartıyla âyin (semah) yaparlar. Bu âyine cem' ismini verirler. Muharrem ayında tuttukları oruç müddetince kan akıtmak, yıkanmak ve çamaşır

değiştirmek, aile ile temasda bulunmak kat'iyyen memnû'dur. İmam Hüseyin susuzluktan şehîd olduğu için bu müddet içinde mümkün olduğu kadar su içmemeğe gayret ederler. Gülbank bir kaç türlüdür:

- 1- İkrâr esnâsında çerağ uyandırma gülbankı
- 2- Lokma gülbankı,
- 3- Çerağ gülbankı,
- 4- Sofra gülbankı,
- 5- Üçler, Yediler, Kırklar gülbankı

İkrâr esnâsında çerağ uyandırma gülbankı, onbeş yaşına gelen erkek ve kızları mezhebe idhâl maksadıyla ikrâr telkîni için yapılır. Sofra gülbankı, misâfir kabul etme merâsimidir. Bu merâsim esnâsında evin dedesi tarafından saz çalınır. Nefesler okunur. Çerağ gülbankı ile lokma, üçler, yediler, kırklar gülbankı da ayrı ayrı maksat için yapılır. Çerağ gülbankı hamsenin ilk gecesini çerağ söndürme merâsimi münâsebetiyle yapılır. Üçler yalnız dua maksadıyla icrâ edilir. Garip ve dahi dikkate şâyândır ki, gülbanklar arasında okunan şiirler hep Türkçe'dir. Kürtçe gülbank okuyanı işitilmemiştir. Dersim'deki Ocaklar ise şunlardır:

1- Kureyşanlılar: Bu tarîkatın sâliki ve bilhassa seyyid ve dedeler Kurişanlıdır. Bunlar topluca Nâzîmiye ve Mazgird kazaları dolayısında bulunurlar. Seyyidlerin en büyükleridir. 2- Babamansurlar: Mazgird ve Pülümür kazalarında bulunurlar. 3- Pir Sultanlar: Pülümür'ün Saçlı köyündendirler. 4- Ağu İçenler: Parekendedirler. Kemâh, Harput, Erzincan köylerindedirler. Bir ocağı da Hozat'ın Bargini köyündedir. Bu

münâsebetle Bargini köyü halkı tamamen seyyidlerdir. 5- Sarı Saltuklar: Bunlara Sarı Sultan da derler. Ocağı Hozat'a yakın Karaca köyündedir. Tuna ağzında da vardır. 6- Uryan Hızırlar: Harput cihetlerinde otururlar. Pertek'in Zeyve köyünde türbesi de vardır. 7- Seyyid Sabunlar: Nâzîmiye kazasındadırlar. 8- Mündiler: Erzincan, Kemâh, Elbistan, Akçadağ kazasındadırlar. 9- Derviş Cemâller: Hozat, Erzincan, Pülümür, Eşkerik, Tanzik köylerindedirler. Şeyh Hasan zümresinin pîri bu seyyidlerdir. 10- Şeyh Ahmed Dedeler: Tercan, Mazgird kazalarıyla Malatya'dadırlar. 11- Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nı hac mükâbili ziyâret edenler de seyyidlik selâhiyetini haizdirler..."

Dersim Sancağı'nda nüfusun büyük bir bölümünü aşiretler oluşturmaktaydı. Aşiretlerin umûr-ı dinîyesine bakanlara ise yukarıda da belirtildiği üzere, "Dede" veya "Seyyid" adı verilmekteydi. Dedelik evlâttan evlâda intikâl eder ve bunlara tâbi olanlara mürid denilirdi (Mehmet Zülfü, 1994: 97-100). Seyyid ve dedeler bir aşirete mensup değildirler. Ancak bir veya birkaç aşirete seyyidlik edebilirler. 3 Temmuz 1908 tarihli bir iradeden anlaşıldığına göre, bu dönemde Dersim Sancağı'ndaki bazı aşiretlerin reisliği de yine bu "Seyyid"ler tarafından yürütülmekteydi. Mesela Mazgird kazası aşiretlerinden Kırbışanlı aşiretinin Hasan Kım, Hasan Berc ve Hasan Dav isminde "...sâdâtdan 'add olunan üç reisleri olub hiss tabiri Derviş makamında musta'meldir..." şeklinde anlatılmışlardı (BA., İrade Dahiliye, 3. C. 1326, Hususi: 1). Yine bu dönemde diğer aşiretlerin bazılarının da reisliği-

nin “Seyyid”ler vasıtasıyla yürütüldüğü görülmektedir.⁵⁴

Dersim Sancağı’nda bulunan aşiretlerin tamamı reisleri vasıtasıyla yönetilmekteydi. Osmanlı kayıtlarına “Ağa” olarak intikal eden bu kişiler, esasında o aşiretlerin reisleriydi. Bir aşiretin bazan birkaç “Ağa” veya “Reisi” olabilmekteydi. Meselâ 3 Temmuz 1908 tarihli iradede, bu tarihlerde Dersim Sancağı’nda bulunan aşiretlerin tamamına yakınının birden fazla “ağası” vardı (BA., İrade Dahiliye, 3.C. 1326, Hususi: 1). Her aşiret reisi veya reisleri, aynı aşiretin asil sayılan bir ailesine mensuptu. Aşirete mensup olan diğer insanlar reislerine sıkı sıkıya bağlıydı. 3 Temmuz 1893 tarihli bir raporda Dersim’de bulunan halkın içerisinde bulunduğu durum anlatıldıktan sonra, “... *İşte Dersim ekrâdının efrâdı bu hâlde olub yalnız ağalarını tanırılar...*” denilmektedir (BA., Yıldız Tasnifi, Sad. Res. Mar. Ev. Dosya No: 60, Sıra: 27).

Dersim Sancağı’nda uzun bir süre ıslahat yapılmamasının başlıca sebebinin bu körü kö-rüne bağlılık oluşturmuştur. Osmanlı Devleti 1848 tarihinden sonra bölgede takip ettiği politikalarla aşiret hayatını kırmak istemiş, ancak bazı aşiret ağalarından devlet hizmetinde istifade etme yanlışına düştüğünden

bunda başarılı olamamıştır (Mehmet Zülfü, 1994: 73). Özellikle bölgenin ıslahı için eğitimin büyük bir önem taşıdığı ve bu bölgenin lisanına vakıf mu’allimler gönderilmesi suretiyle eğitime önem verilmesi gerekliliği bölge ile ilgili yazılan bütün raporlarda dile getirilmiştir (BA., İrade Dahiliye, 3.C. 1326, Hususi: 1). Meselâ 3 Temmuz 1908 tarihli bir iradede, “... *‘aşâ’ir evlâdından on-onikişer yaşlarında onbeş yirmişer çocuk alunub leylî olarak Erzurum ve Harput mekteplerinde ta’lîm ve terbiyelerine bi’l-’itinâ ikmâl-i tahsilden sonra memleketlerine î’âde kılınarak izâle-i cehâlet...*” yoluna gidilmesi istenmekteydi (BA., İrade Dahiliye, 3.C. 1326, Hususi: 1). Ancak bunun uzun süre mümkün olamadığını belirtmek gerekir. 9 Haziran 1908 tarihli bir arzda (BA., İrade Dahiliye, 9.CA. 1326, Hususi: 11) “...*işidildiğine göre mektep lâfzı mukaddesâtдан bulunmak i’tibâriyle ta’assub-ı câhilâneden dolayı o yerlerin ahâlisi istemezler imiş meğer ki dârü’t-tahsîl veyâhud medrese ta’birleriyle anlara ‘ilm-i hâllerini öğretmek ve katl ü gasb fezâyihini bildirmek yolu tutularak ta’lîm ve terbiyeleri husûle gelmiş olabilsün...*” ifadesi bunun neden gerçekleşmediğini gayet güzel bir şekilde açıklamaktadır.

Dersim Sancağı’nda bulunan insanların uzun bir zaman cehalete mahkûm edilmesinde, aşiret reislerinin tutumlarının yanı sıra, bu bölgeyle uzun süre ilgilenmeyen Osmanlı Devleti idarecilerinin de büyük vebali vardır.

Daha 1908 yılında devlet merkezinden gönderilen iradelerde, bu bölge hakkında

54 Dersim Sancağı’ndaki aşiretler arasında umûr-ı diniyyeye ait işlerin seyidler tarafından yürütüldüğü bilinmektedir. Mesela H. 1310 (1892-1893) tarihli Salname kayıtlarında, nikahın seyidler tarafından akd olunduğu kayıtlıdır. H. 1310 Tarihli Ma’mûretü’l-Azîz Salnamesi, s. 264.

ayrıntılı raporlar istenmekteydi.⁵⁵ Dersim Sancağı'ndaki aşiretler bu sebeplerden dolayı -daha önceki bölümlerde açıklandığı üzere- uzun süre devlet otoritesini kabul etmemişlerdir. 3 Temmuz 1908 tarihli Harput Mutasarrıfı Hayri Efendi'nin arzında yer alan, "... çünkü şekâvetlerinin yüzde doksan dokuzu sirkâtdir. Ana da kendülerini sevken zarûretdir. Zira'atla ma'îşetlerini temine kâfi arazileri yokdur. Ma'îşet-i râ'iyane ile de hepsi ta'ayyüş idemezler. Kışın şiddetli ve sürekliliği olması külliyyetli mevâşi saklamağa müsâ'id değildir ..." ifadesi bölge halkının durumunu gayet açık olarak ortaya koymaktadır (BA., İrade Dahiliye, 3.C. 1326, Hususi: 1).

Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretler arasında sık sık arazi yüzünden ihtilâflar meydana gelmekteydi. 14 Mayıs 1906 tarihli bir raporda yer alan "... aşiret-i mevcûde bey-ninde el-yeom cârî olan münâza'ât ve mudârebât da ale'l-ekser arâzî yüzünden vuku'a gelmekte ..." ifadesi de bunu doğrulamaktadır (BA., İrade Dahiliye, 19. RA. 1324, Hususi: 26).

Dersim Sancağı'nda yaşayan insanların giyim ve kuşamları hakkında H. 1310 tarihli Salname'de yer alan şu bilgiler oldukça önemlidir (H. 1310 Tarihli Ma'mûretü'l-Azîz Salnamesi, s. 246): "... Dersim ahâlisi ekseriyet-

le başlarına beyaz veyahut siyah sivri keçe küllâh geçirir ve üzerine ipekten mensûc siyah pûşî veyahut yazma sararlar. Derece-i iktidârlarına göre beyaz bezden yahut yünden şalvar ve arkalarına şâbık ta'bîr olunan bir nevî kısa ve kollu-kolsuz 'aba şalta giyerler. Ahâlisi cer-i cesûr dinç-divâne ve silâhşördür. Başlarının arka cihetine beş altı parmak saç uzatmak âdetlerindedir ..." Burada verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Dersim Sancağı'nda yaşayan insanların Orta Asya ve buradaki Türklük an'anesi ile oldukça yakından bağı vardır. Bu sebeple Dersim'in Orta Asya Türklüğüne bağlılığı uzun bir dönem devam etmiştir denilebilir (Mehmet Zülfü, 1994: 94-95).

Dersim'de yaşayan aşiretler arasında önemli âdetlerden bir tanesi de "kirvelik" âdetidir. H. 1310 (1892-1893) tarihli Salname'de yer alan "... Kirvelik âdât-ı meşhûredendir ki sünnet edilecek çocuğun kirvesi adetâ efrâd-ı aileden sayılır ..." ifadesi Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin kirveliğe ne kadar önem verdiğini göstermektedir (H.1310 tarihli Ma'mûretü'l-Azîz Salnamesi, s. 260). Doğu Anadolu'da yaşayan Alevî aşiretlerinin en eski âdetlerinden olan sünnet düğünlerinin tarikatta büyük önemi bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber, torunları İmam Hasan ve Hüseyin'i sünnet ederek, kirveliğe büyük bir önem vermiştir (Fırat, 1983: 210-211). Bu âdet çok canlı bir şekilde Dersim Sancağı'nda da yaşatılmıştır.

Dersim'de yaşayan aşiretlerin evlilik yani nikâh âdetleri, aşiret adetlerince ve bazen da kaçırmak suretiyle gerçekleşmiştir

55 "... Dersim kaç kısım aşiretdir. Başlıca ağaları nelerde bulunur. İçlerinde şekâvete me'lûf olmayanlar var mıdır? Sırf şekâvet yolunda ta'ayyüş idenleri tahmînen ne kadar nüfûs teşkil eder. Dersim ovasının kâbil-i zira'at olan yerleri neresidir. Ve oralarda iskân idenler asla zira'atla iştigâl itmez mi. Aşiretler nezdinde umûr-i diniyelerine bakar kimseler var mı ..." BA., İrade Dahiliye 9. CA. 1326, Hususi: 11.

(H.1310 tarihli Ma'mûretü'l-Azîz Salnamesi, s. 246). Nikâh akdini de seyyidler yapmışlardır. Dersim'deki aşiretler arasında çoğunlukla tek kadınla evlilik yaygındı. Kadınlara büyük bir saygı gösterilirdi. Evlilik ömür boyu olup boşanma olayına rastlanmamaktadır (Nuri Dersimi, 1992: 38). Bu durum da özellikle Orta Asya Türk kültürü ile yakından alakalıdır. Yine bu konu ile ilgili olarak bölgede yaşayan aşiretler arasında düğünlerin de büyük önemi mevcuttu (Nuri Dersimi, 1992: 38; Fırat, 1983: 211). Bu ve benzeri konularda elde yeterli belge olmadığı için sadece durum tespiti yapılmıştır.

Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin sosyal yapısı konusuna, özetle şunları da ilâve etmek mümkündür: Aşiret reisleri (ağa veya seyyid) toplumda büyük bir ayrıcalığa sahipti. Sadece seyyidlik yapanlar önemli bir sosyal mevkiye sahiptiler. Her aşirette bir reis mutlaka bulunur, ancak seyyid bulunmazdı. Dolayısıyla seyyidler birden fazla aşiret tarafından saygı görebilirdi. Seyyidler (**Dede-Pir** gibi isimlerle de çağrılırlardı) halktan aldıkları hediyelerle geçinirlerdi. Aşiret reisleri de yine halktan hediye alırlardı. Ancak onlar da hediye verirlerdi. Dersim'deki aşiretler genellikle dışarıdan kız almadıkları gibi dışarıya kız da vermezlerdi. Aşiret reisi ölünce yerine oğlu geçerdi. Aşiret toprağı reisin malı sayılırdı. Yarıcılık oldukça yaygındı⁵⁶.

56 Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Zülfü, Dersim Tarihi, s. 98; Nuri Dersimi, Dersim Tarihi, s. 32-45. Ayrıca bkz. M. Şerif Fırat, Doğu İlleri ve Varto Tarihi, s. 205 vd.

Dersim'de yaşayan aşiretlerin ve bunlara bağlı insanların adları çoğunlukla Türkçe'dir. Keçel, Koç, Çarıklı, Gedikli, Yağmurlu, Söğütlü, Topuzlu, Küçükler, Diker, İlgör, Yılanlı, Tavuklu, Horanlı gibi aşiret adları bunlara örnek verilebilir. Bu da yöre insanının Orta Asya kökenli bazı yaşayış, inanış ve düşünceleri Doğu Anadolu'da da yaşattıklarının bir delili olsa gerektir (Akgül, 2004: 116).

Dersim bölgesinde yaşayan aşiretlerin birtakım Türklükle ilgili an'aneleri yaşattıkları bilinmektedir. Bu konuda 1930-1940 yılları arasında Dersim Tarihi adıyla önemli bir eser yazan ve aşiretleri yakından tanıyan Mehmet Zülfü'nun önemli tesbitleri bulunmaktadır (Mehmet Zülfü, 1994: 94-96):

"...Dersim'in Türk kabilelerinden müteşekkil bir kavim olduğunu yukarıda da bahs etmiştik. Zaten bu ülkenin tarihi Anadolu tarihinden ayrılmak kabul etmeyen bir parçadır. Anadolu'nun Türklüğü üzerinde kimsenin tereddüdü yoktur. Dersim ise, Anadolu'nun Türklüğü kadar, hatta belki ondan fazla Ortaasya Türklüğüne bağlı kalmakta devam etti. Etilerin, Sümerlerin, Hunların, Moğolların ve hatta Ortaasya Türklerinin dinî âdetleri Dersim'de de görülmektedir. İslâmiyetten evvel her aşiret kendine ma'bûd tanıdığı bir hayvan ve nebâta merâsim-i mahsûsa yapar ve onu yemezdi. Cedlerinin ruhûna ibâdet eder ve kurban keserlerdi. Dersimliler güneşi kudsî bir varlık sayarlar, bu ise Dersim Türklerinin göğe karşı duydukları sevgiyi gösterir. Türklerin en değerli kurbanı at idi. Hunlar güz mevsiminde atlar semirdiği zaman bunları ça-

yırların ve hubûbatın koruyucusu olan tanrılarına kurban ederlerdi. İskitler de kurban ettikleri atları kazanlarda pişirirler, etlerini dağıtırlardı. Dersim’de ise at kurban edilmez, ama satılır, parası yoksullara dağıtılır. Dersim’de koyun, keçi, sığır kurban ederler. Bu kurbanları ya ziyâretgâh tanıdıkları yerde veya ulu ağaç ve taş altında keserler ve dağıtırlar, fakirlere paralar verirler. Şahin kuşu eski Türklerde bir “Totem” idi. Bu kuş öldürülmez, ona ok atılmaz. Dersimliler de şahin ve doğan gibi kuşları mukaddes ve uğurlu sayarlar, çocuklarına da Şahin, Doğan adını verirler. Koç eski Türklerin en değerli armağanıdır. Akkoyunlular, Karakoyunlular’da koç birer Totem idi. Dersimliler mezar taşlarına koç resimleri yaparlar. Bu ise an’anenin hâlâ Dersim’de yaşadığını gösterir. Dersimliler eski Türkler gibi her yılın belli başlı günlerinde güneşe, akarsulara ve dağlara kurban keserler, Hindistan’daki Saka Türkleri gibi onlar da ruhun ölmediğine, koyun ve başka hayvanın bedenine girdiğine inanırlar. Harp zamanlarında ve akınlarında Türk büyüklerinden vefât edenlerin ve şehîd olanlarını yüksek dağların üstüne defn ederlerdi. Dersimliler her yüksek dağda bir ziyâret yattığına kanâ’at ederek, yüksek dağlara hürmet eder ve kurbanlar keserler. Dersim’de dağların, derelerin, aşiretlerin, insanların adları hep Türkçe’dir. Meselâ Kızılkal’a, Ulukal’a, Akpınar, Kurupınar, Karaca Ağ-viren, Kızıldağ, Kırmızı Dağ, Tavuk, Üçdağ, Ak Bayır gibi köy ve dağ adları Menevşe, Güneş, Güllü, Gülperi, Pamuk, İnci, Penbe, Şahin, Doğan, Lâçin, Tursun Bey, Taş, Allah-virdi gibi kadın ve erkek adları vardır. Keçel, Koç, Çarıklı gibi birçok aşiret adları eski Türk adlarıdır. Bütün bunlar Türk varlığının Dersim’de hâlen

yaşayan izleridir. Dersim’de konuşulan dilin yüzde yetmişbeşi Türkçe’dir...”.

Dersim Sancağı’nda elbette sadece aşiretlere mensup insanlar yaşamıyordu. Bunların dışında kalan ve özellikle Çarsancak, Çemişgezek ve Mazgird’de yaşayan bir kısım halkın sosyal durumu hakkında da belgelere intikal ettiği kadarıyla şunlar söylenebilir.

Dersim’in bazı kazalarındaki Müslüman halk, bu bölgeye gelen Acem tacirlerinden veresiye mal almakta ve sonunda ödeyemedikleri için arazilerini satarak, kendi topraklarında “yarıcı” durumuna düşmekteydiler. Bu dönemde 3 Temmuz 1893 tarihli lâyihada konu edildiği üzere, başlık parası da bölgenin önemli bir diğer meselesiydi. Bu başlık parasına ilâve olarak, düğünlerde de çok fazla masraf edilmekteydi. Bu durum ise ahalinin büyük borçlar altına girmesine sebebiyet verdiği için, arazi ve hanelerini Hıristiyanlar’a satmalarına yol açmaktaydı (BA., Yıldız Tasnifi, Sad. Res. Mar. Evrakı, Dosya No: 60, Sıra: 27) Ayrıca yine söz konusu lâyihadan anlaşıldığına göre, sadece Dersim Sancağı değil, bütün Doğu Anadolu’da sanayi ve ticaret Hıristiyanların eline geçmişti. Dolayısıyla Müslüman halkın pek çoğu amele durumuna düşmüştü. Ayrıca Müslümanlar semercilik, dikicilik, hamallık, kahvecilik, eskicilik gibi işlerle uğraşmak zorunda kalmışlardı. Bu arada ticaret ve sanayi ile zenginleşen özellikle Ermeniler sadece bir bölgenin ticaretini ele geçirmekle kalmıyor, aynı zamanda Os-

manlı Devleti'nden ayrılmaya kalkıyorlardı. Bu arada sarraf ve çerçici olan bir kısım Ermenilerin, Dersim ağaları ile yakın münasebetleri vardı (BA., Yıldız Tasnifi, Sad. Res. Mar. Evrakı, Dosya No: 60, Sıra: 27)

Sonuç

Osmanlı döneminde, Dersim Sancağı'nda tespit edilen aşiretlerin bu bölgeye nereden gelip yerleştikleri konusundaki görüşler farklılık göstermektedir. Buna göre, bir kısım araştırmacılar, bazı aşiretlerin köklerini hicri onuncu yüzyılda tarikatların ortaya çıkmasına kadar götürmektedirler. Başta Ahmed Yesevî ve daha sonra Hacı Bektaş Veli'ye bağlanan ya Orta Asya'dan yeni gelmiş veya daha önce gelerek İran'a yerleşmiş olan aşiretler, Anadolu'nun Türkleşmesine paralel olarak, Anadolu'ya gelmişler ve bir kısmı da Dersim mıntikasına yerleşmişlerdir. İkinci görüşe göre ise, XIII. yüzyılın hemen başlarında Orta Asya'da başlayan Moğol akınları neticesinde İran'ın Horasan bölgesinde yaşayan bir kısım aşiretler, Moğol tehlikesinden korunmak için oldukça sarp bir araziye sahip Dersim civarına yerleşmişlerdir. Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin özellikle Dersimli aşiretine mensup olanları, Horasan'dan geldiklerini kabul etmektedirler. Ayrıca Celâlettin Harzemşah'ın hatırası da Dersim mıntikasında uzun süre muhafaza edilmiştir. Bunun yanı sıra Tunceli vilâyetindeki yer adlarının incelenmesi sonucu, bunların Orta Asya ve Horasan'dan izler taşıdığı da tespit edilebilir.

Ayrıca aşiret adları içerisinde bu bölge ile ilgili adların bulunması da dikkat çekicidir. Meselâ Dersim aşiretleri içerisinde de adı geçen *Alanlı*, Hazar Denizi'nin kuzeyinde, Dağıstan'da, Kırım'da yaşayan İran menşeli Alanların bir koludur. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin bir kısmı ise Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail mücadeleleri sonucu bu bölgeye yerleşmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Doğu seferi sırasında bu bölgeye yerleşen aşiretler; Çarıklı, Lolanlı, Şadili, Arslan Uşağı ve Balaban aşiretleridir. Özellikle bölgenin oldukça sarp bir araziye sahip olması Doğu bölgesindeki pek çok Alevî aşiretlerin bu bölgeye sığınmalarına sebep olmuştur. Bu aşiretler daha önceleri bu bölgeye yerleşen aşiretlerle karışmışlardır.

Alevî ve Bektaşî olan bu aşiretlere karşı Osmanlı dönemde sert bir politika takip edilmiş ve arazinin de durumu sebebiyle daha sonraki dönemlerde kaderlerine terk edilmişlerdir. Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin, Yavuz Sultan Selim dönemi sonrasında da Alevilikle ilgileri devam etmiştir. Bununla birlikte Orta Asya menşeli âdet ve göreneklerini de terk etmemişler ve bu adetlerini Osmanlılar zamanında da devam ettirmişlerdir. Anadolu'nun Türkleşmesine paralel olarak uzun bir dönem Orta Asya ve İran'dan gelen aşiretlerin önemli uğrak yerleri arasında olan Dersim bölgesi, bu önemini 1514 tarihinden itibaren kaybetmiştir. Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti'nin özellikle Şiîlere karşı başlatmış olduğu takip

politikası, bir kısım aşiretlerin yeniden İran ve Azerbaycan'a dönmesine yol açmış, bir kısmı da Doğu Anadolu'da bulunan dağlık arazilere çekilmişlerdir. İşte bu dönemlerde Dersim bölgesi de bazı aşiretlerin sığındığı bir bölge haline gelmiştir. Bu tarihlerden sonra uzun bir dönem Osmanlı Devleti bu bölge ile pek fazla ilgilenememiştir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı Devleti, Tanzimat Fermanı ile uygulamaya çalıştığı bir kısım yeni düzenlemeleri bütün ülkeye teşmil etmek için uğraşmaya başlamıştır. Bu cümleden olmak üzere 1848 tarihinde Diyârbekir eyaleti yeniden teşkilâtlandırılmış ve Harput ayrı bir eyalet haline getirilerek, Dersim Sancağı teşkil edilmiştir. Dersim Sancağı'nın teşkil edilmesinden sonra, ülke genelinde yapılan bir kısım değişiklikler bu muntıkada yürürlüğe konulmuştur. Ancak Osmanlı Devleti uzun bir süre bu bölge ile yeterince ilgilenmediğinden dolayı, Dersim Sancağı'nda yaptığı yeni uygulamalarda fazla başarılı olamamış ve özellikle bu tarihe kadar devlet otoritesinden uzak yaşayan aşiretlerin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Dersim Sancağı'ndaki yeni uygulamalar için bir kısım aşiretlerden istifade etme yoluna gidilmiş, bununla birlikte aşiretler yapılmak istenen değişiklikleri fazla benimsemediklerinden dolayı, bu durum aşiretler arasındaki çekişmeleri artırmak ve bir kısım aşiretleri daha imtiyazlı bir hale getirmekten başka bir sonuç vermemiştir.

Bölgede 1848 tarihinden Osmanlı Devleti'nin dağılmasına kadar geçen süre içerisinde, bir kısım yeni düzenlemeleri ger-

çekleştirmek mümkün olabilmiş ise de, tam manası ile aşiretleri ıslah etmek mümkün olmamıştır. Bunun başlıca sebebi ise bu bölgede görülen aşiret hayatının devam etmesidir. Özellikle *aşiret reisleri* ve *seyyidlerin* bölge halkı üzerindeki tesirleri büyük olup, bu kişiler halkı istedikleri gibi yönetmişlerdir. Yapılmak istenen yeniliklerin kendi durumlarını tehlikeye düşürdüğünü görünce de, yeni uygulamalara karşı çıkmışlardır.

Osmanlı Devleti bölgede devlet otoritesini tesis etmek için 1848 tarihinden itibaren bir kısım askerî harekâtlar yapmıştır. Bu harekâtlar sonucunda başlangıçta bir kısım başarılar elde edilmiş ise de, askerin bölgeden çekilmesi ile durum tekrar eski haline dönmüştür. Osmanlı Devlet adamlarının bölge ile ilgili olarak yazmış oldukları raporlarda yer verdikleri, **bölgede askerî harekâtlarla beraber, ıslahatların yapılması gerekliliği**, bir türlü uygulanamamıştır. Bölgenin oldukça ârızalı bir coğrafi konuma sahip olması, bu bölgede Osmanlı Devleti'nin işini zorlaştıran bir diğer husus olmuştur.

1848 tarihinden Osmanlı Devleti'nin dağılmasına kadar geçen süre içerisinde, aşiretlerin bir kısmı devlet otoritesini kabul etmek istememişler ve asayişsizlik bu bölgede sürmüştür. Bununla birlikte bu dönemde Dersim Sancağı'nda meydana gelen bu asayişsizlik hareketlerini belli bir sebebe bağlamak mümkün değildir. Bunun başlıca sebebi, uzun bir dönem aşiret hayatını sürdüren bölge halkının birdenbire bundan vazgeçmeyi kabul etmemesi olmalıdır. Esa-

sında XIX. yüzyılda Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde meydana gelen bir kısım isyan hareketlerine bakıldığında bunun siyasî, etnik ve dinî bir mahiyet arz etmediği görülmektedir. Dolayısı ile Dersim Sancağı'nda da, Osmanlı döneminde meydana gelen hadiselerin dinî veya etnik bir mahiyeti söz konusu değildir.

Dersim Sancağı 1848 tarihinde oluşturulmuş olmakla beraber, Osmanlı Devleti'nin dağılmasına kadar geçen süre içerisinde bölgede ciddî mânâda bir ıslahat yapılamamıştır. Bunun en büyük zararı ise bölgede yaşayan halka olmuş ve bölge halkı özellikle aşiret reisleri ve seyyidlerin engellemeleri yüzünden bir türlü cehalet zincirini kıramamışlardır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nın teşkil edilmesinden sonra, bu bölgede devlet otoritesinden uzak kalmaktan dolayı görülen bir kısım meseleler, daha da artarak devam etmiştir. Bölgenin siyasî tarihi bir türlü asayişsizlikten kurtulamamıştır. Dersim Sancağı'nda bulunan aşiretlerin yine bu dönemde büyük ölçüde silâhlandıkları da dikkat çekmektedir. Osmanlı Devleti bu dönemde içte ve dışta çok büyük meselelerle uğraşmak zorunda kaldığından bu silahlanmayı da önleyememiştir. Sonuç olarak zira Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, Dersim bölgesinde yaşayan insanların birçok meselesi hâlâ çözümlenmemiş olup, bölgedeki asayişsizlik ve aşiret hayatı da birçok olumsuzluğu ile birlikte sürmekteydi.

KAYNAKÇA

I- ARŞİV KAYNAKLARI

Başbakanlık Arşivi

A- Cevdet Tasnifi

1. Dâhiliye No:

| | | |
|-------|-------|-------|
| 924 | 1697 | 5657 |
| 16543 | 13821 | 15197 |
| 14257 | | |

2. Zabtiye No:

| | | |
|------|------|------|
| 576 | 1094 | 1697 |
| 2047 | 3484 | |

B- İrade Tasnifi:

1. İrade Dahiliye No:

| | |
|-------------|------------|
| 19 RA. 1324 | Hususi: 26 |
| 9 CA. 1326 | Hususi: 11 |
| 3 C. 1326 | Hususi: 1 |

H-Yıldız Tasnifi:

| | |
|---------------------------|----------|
| 1. Sadaret Resmi Mar. Ev. | |
| Dosya No: 60 | Sıra: 27 |

II. SALNAMELER

1. H. 1310 tarihli Ma'mûrâtü'l-Aziz Sal-nâmesi

III. TETKİK ESERLER

AĞAR, Ömer Kemal. (1940). *Tunceli-Dersim Coğrafyası*. İstanbul.

Ali Kemalî. (1932). *Erzincan Tarihi*. İstanbul.

AKGÜL, Suat. (1992). *Yakın Tarihimizde Dersim İsyanı ve Gerçekler*. İstanbul.

_____ (2000). *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*. İstanbul.

AKSOY, Bilal. (1985). *Tarihsel Değişim Sürecinde Tunceli I*. Ankara.

AŞAN, M. Beşir. (1992). *Elazığ, Tunceli ve Bingöl İllerinde Türk İskan İzleri*. Ankara.

BAŞBUĞ, Hayri. (1984). *İki Türk Boyu Zaza-Kurmanclar*. Ankara.

- BAŞTAV, Şerif. (1941). "Sibirler" *Bellekten*, C.5, S. 17-18. Ankara.
- ÇAY, M. Abdulhalûk. (1986). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Kültürel Yapısı*. Ankara.
- _____ (1985). "Tunceli Mezartaşları ve Türk Kültüründeki Yeri" *Türk Kültürü Araştırmaları*, XXIII/1-2, s. 153-157. Ankara.
- _____ (1993). *Her Yönüyle Kürt Dosyası*. Ankara.
- Dersim, T.C. Dahiliye Vekâleti Jandarma Umum Kumandanlığı III, IKS-Sayı: 55058.
- "Dersim" *Türk Ansiklopedisi*, C. XIII, Ankara. 1966.
- DERSİMÎ, Nuri. (1992). *Dersim Tarihi*. Diyârbekir.
- ERÖZ, Mehmet. (1983). *Hıristiyanlaşan Türkler*. Ankara.
- FIRAT, M. Şerif. (1983). *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. Ankara.
- HALAÇOĞLU, Yusuf. (1988). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmeler*. Ankara.
- KAFESOĞLU, İbrahim. (1987). *Türk Bozkır Kültürü*. Ankara.
- _____ (1977). *Türk Millî Kültürü*. Ankara.
- KALAFAT, Yaşar. (1990). *Doğu Anadolu'daki Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara.
- _____ (1992). *Şark Meselesi Işığında Şeyh Sait Olayı Karakteri, Dönemindeki İç ve Dış Olaylar*. Ankara.
- KINAL, Firuzan. (1987). *Eski Anadolu Tarihi*. Ankara.
- KIRZIOĞLU, M. Fahrettin. (1984). *Dağıstan-Aras-Dicle-Altay ve Türkistan Türk Boylarından Kürtler*. Ankara.
- KIRZIOĞLU, M. Fahrettin. (1968). "Kürtlerin Türklüğü" *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fak. Talebe Der. Yay.*, No: 2. Ankara.
- Mehmet Zülfü. (1994). *Dersim (Tunceli Tarihi)*. Yay. Haz.: İbrahim Yılmazçelik-Ahmet Halaçoğlu. Ankara.
- NEMETH, Gyula. (1982). *Attila ve Hunlar*. Çev.: Şerif Baştav. Ankara.
- NUR, Rıza. (1972). *Türk Tarihi*. C. I. İstanbul.
- ÖZTÜRK, Hıdır. (1984). *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi*. Ankara.
- PARMAKSIZOĞLU, İsmet. (1983). *Tarih Boyunca Kürt Türkleri ve Türkmenler*. Ankara.
- RİŞVANOĞLU, Mahmut. (1994). *Saklanan Gerçek Kurmanclar ve Zazaların Kimliği*. C. II. Ankara.
- SAN, M. Salih. (1982). *Doğu Anadolu ve Muş'un İzahlı Kronolojik Tarihi*. Ankara.
- SEFEROĞLU, Şükrü Kaya. (1982). *Anadolu'nun İlk Türk Sakinleri. Kürtler*. Ankara.
- SEFEROĞLU, Şükrü Kaya-BAŞBUĞ, Hayri. (1985). *Millî ve Millî Birlik Bilinci*. Ankara.
- SEVGİN, Nazmi. (1982). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri*. Ankara.
- SÜMER, Faruk. (1967). *Karakoyunlular*. C. I. Ankara.
- TBMM, Gizli Celse Zabıtları. (1980). Cilt:2 (Devre:1, İçtima:2), Ankara.
- TANYU, Hikmet. (1978). *Türklerin Dini Tarihçesi*. İstanbul.
- TEKİNDAĞ, M. C. Şehabeddin. (1967). "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi" *Tarih Dergisi*, S. 22, s. 49-76 ve ekleri.
- TOGAN, Z. Velidi. (1942). *Bugünkü Türkeli (Türkistan) ve Yakın Tarihi*. İstanbul.

_____ (1981). *Umumî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul.

Tunceli İl Yıllığı. Ankara. 1973.

TURAN, Ahmet. (1992). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu II*. Ankara.

TURAN, Osman. (1980). *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul.

TÜRKAY, Cevdet. (1988). *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*. İstanbul.

ULUĞ, Naşit. (1939). *Tunceli Medeniyete Açılıyor*. İstanbul.

UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı. (1969). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara.

ÜÇÖK, Bahriye. (1983). *İslâm Tarihi (Emeviler-Abbasiler)*. Ankara.

YILMAZÇELİK, İbrahim. (1999). *XIX. Yüzyılın İlk İkinci Yarısında Dersim Sancağı*. Elazığ.

_____ (2011). *Osmanlı Devleti Döneminde Dersim Sancağı İdari, İktisadi ve Sosyal Yapı*. Ankara.

_____ (1995). *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır*. Ankara.

YINANÇ, M. Halil. (1944). *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri, Anadolu'nun Fethi*. C. 1. İstanbul.

YÜCEL, Yaşar. (1982). *Mutahharten ve Erzincan Emirliği*. Ankara.



HATÂYÎ'NİN YAYIMLANMIŞ DİVANLARINDA BULUNMAYAN ŞİİRLERİ POEMS OF HATÂYÎ WHICH DOESN'T EXIST IN PUBLISHED HIS DIVANS

M. Fatih KÖKSAL*

ÖZET

XVI. asır tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri de şüphesiz Safevî Devleti hükümdarı Şah İsmail-i Safevî'dir. O, Anadolu Türk toplumu üzerinde, sadece siyasî ve tasavvufî yönüyle değil yazdığı Türkçe şiirlerle de asırlar sürececek bir tesirin sahibi olmuştur. Şiirlerini Hatâ'î mahlasıyla yazdığı halde Anadolu'da daha ziyade Hatâyî'nin şiirleri bir "dîvân"da toplanmıştır.

Bu yazıda Hatâyî Dîvânı'nın nüshaları, Dîvân'ın bugüne kadar yapılan neşirleri değerlendirilecek, literatürde söz edilmeyen beş yeni nüsha tanıtıldıktan sonra şairin söz konusu neşirlerde yer almayan şiirleri ya-

yımlanacaktır. Başka bir makaleyle etraflıca irdedeğimiz Hatâyî'nin hece vezniyle şiirler yazıp yazmadığı konusuna da kısaca değinilecektir.

Şahsî kütüphanemizde bulunan şiir mecmuaları, cönkler ve bir *Buyruk* yazmasından çıkarılan bu şiirlerin sayısı; 8'i aruz, 24'ü hece ölçüsüyle olmak üzere toplam 32'dir. Bu şiirlerden altısı yeni tespit edilen İstanbul nüshasında da bulunmakta, yedisi ise elimizdeki yazmalardan her ikisi veya üçünde bulunmaktadır. Bunlar da nüsha karşılaştırılması yapılarak neşredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail, Hatâyî Dîvânı, Şiir Mecmuaları, Cönkler, Buyruk.

ABSTRACT

Undoubtly, monarch of Safevi State Shah İsmail-i Safevi is one of important figures in the history of XVI. century. He is owner of an impression will last for centuries on Anatolian Turkish society not just his political and mystical aspects of Turkish poetry. Although the poems he wrote under the pseudonym Hatâyî's poems were collected in a divan.

* Prof. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

* Bu makalenin hazırlanmasında, Dîvân nüshalarının ve yurt dışında yapılan Dîvân neşirlerinin temin edilmesinde yardımlarını esirgemeyen değerli meslektaşlarım Prof. Dr. Muhsin Macit, Dr. Vildan Serdaroğlu ve sevgili öğrencim Necmettin Akay'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca yazıyı bir halkbilimci gözüyle inceleyen değerli arkadaşım Prof. Dr. Şeref Boyraz'a da katkılarından dolayı teşekkür etmek isterim.

In this article, copies of Hatâyî divans, will be examined publishing to this time, doesn't exist in literature which five new copies and will be published the poems which doesn't exist above publishing. Detail in another article that studied the issue of writes to write poems in syllabic meter Hatâyî's briefly discussed.

The number of these poems which issued from poetry collections, conks and Buyruk manuscript are thirty two which exist in our personal literary. Eight of these poems written in aruz meter and twenty four of these poems written in syllabic. Six of these poems are contained in İstanbul copy which has new detected, seven of these poems contained in our manuscripts. Also these poems published with comparision copies.

Key Words: Shah İsmail, Hatâyî's Divan, Poetry Collections, Conks, Buyruk.

GİRİŞ

Türk tarihinin büyük bir bölümü ne yazık ki Türklerin birbiri arasında geçen savaşlarla doludur. Bu cümlelerin en bariz teyidi olan XVI. asır, her ikisi de genç yaşta hayata gözlerini yummak gibi bir kaderi paylaşan Şah İsmail Safevî (1487-1524) ile Yavuz Sultan Selim'in (1470-1520) mücadelelerine sahne olur. Devrinin iki büyük devletinin hükümdarı olan Yavuz ve Şah İsmail'i birleştiren sadece Türklükleri ve genç denecek yaşta amansız hastalıklara duçar olup göçmeleri de değildi. Bu kudretli iki Türk'ün

müşterek bir tarafı da şair olmalarıydı. "İran-zemin"deki Safevî Devleti'nin hükümdarı Şah İsmail şiirlerini Türkçe yazıyor, payitahtı Türk dilli İstanbul'da olan Yavuz Selim ise küçük Dîvân'ını Farsça oluşturuyordu. Yavuz'un, Şah İsmail Türkçe yazdığı için şiirlerini Fars diliyle kaleme aldığına dair bir tevatür varsa da bunun gerçek sebebini öğrenmekten şu an için mahrumuz. Şah İsmail de iyi bildiği Farsçayla bazı şiirler kaleme almıştır ama onun Dîvân'ı birkaç şiir hariç bütünüyle Türkçedir.¹

Bu yoğun mücadele, Şah İsmail'i payitaht penceresinden gören Osmanlı aydın zümresine de tesir etmiş, bu bakış açısı hâliyle edebî muhitlerde de karşılık bulmuştur. Dîvân'ı da belki de bu endişeyle Anadolu topraklarında fazla çoğaltıl(a) mamış, onun adına tezkirelerde de yer verilmemiştir.² Fakat özellikle Alevî-Bektaşî zümresi içinde çok sevilen Şah İsmail

1 Bazı araştırmacılar, Dîvân'da geçen birkaç beyte istinaden Şah İsmail'in Dîvân'ını sağlığında kendisinin oluşturduğunu söyleseler de -böyle anlaşılması da mümkün olan- bu beyitler dışında bunu temin edecek malumata sahip değiliz.

2 Hatâyî'ye, ölümünden bir asır sonra yazılan Fâizî Tezkiresi hariç, şuarâ tezkirelerinde yer verilmemesini salt bu sebebe bağlamak çok isabetli olmayabilir. Elbette tarihî-siyasî ortamın bunda önemli bir payı vardır. Ancak zaten Osmanlı coğrafyası dışında yaşayan şairlerin Türkçe de söyleseler şuarâ tezkirelerine girmesi çok da kolay değildi. Hatta daha ileri giderek diyebiliriz ki, şairlik kudreti ne olursa olsun tezkirelere İstanbul'a gitmemiş Anadolu veya Rumelili şairlerin girmesi dahi ender görülen bir durumdur. Konuyu bu boyutuyla da düşünmek gerekir.

Safevî'nin hatırası şiirlerle yaşatılmaya çalışılmış, mecliste, erkânda onun şiirleri okunmuş, Dîvân'ı olmasa bile parça parça şiirleri mecmualarda ve cönklere yazılagelmiştir.³ Sözlü kültür aktarımının çok baskın olduğu Alevî-Bektaşî unsurlar içinde sözlü edebiyatın yazıya geçirilmesinde de pek çok sorunlar yaşanmış, şiir mecmuaları ve cönklere Hatâyî şiirleri büyük tahrifatlarla geçmiştir. Zamanla "Şah" Hatâyî'nin hatırası ile Alevî toplum arasında öyle kuvvetli manevî bağlar oluşmuştur ki şiir denince Hatâyî, Hatâyî denince şiir akla gelir olmuştur. Abdülbaki Gölpınarlı'nın aktardığı şu ilginç anekdot

3 "Dîvân nüshalarının çoğaltılmaması" ibaresini mevcut durum itibarıyla söylüyoruz. (Bu dipnot, bu yazının tamamlanmasına az bir zaman kalana kadar köşeli ayraç içine aldığımız şu şekilde devam ediyordu): [Bilindiği kadarıyla Türkiye'deki tek Hatâyî Dîvânı nüshası Ali Emiri Millet Kütüphanesi Nu. 131'de bulunmaktadır. Anadolu'da, diğer nüshalara göre çok eksik ve problemlili bir nüsha olan bu yazmadan başka nüshaların da yazıldığına kuşku yok. Meselâ Sadettin Nüzhet Ergun, Fuat Köprülü'de bir nüsha bulunduğunu söylüyor ancak bu nüshanın şu an nerede olduğu bilinmemektedir. Keza Edirneli Nazmî'nin Mecma'u'n-nezâ'ir'inde Hatâyî'nin hemen hepsi de Dîvân nüshalarında bulunan 10 adet gazeli vardır. Kuvvetle muhtemeldir ki Nazmî bu gazelleri bir Hatâyî Dîvânı'na bakarak kaydetmiştir. Türlü sebeplerle zamanın gadrine uğramak yazmaların âdeti kaderidir. Yani Hatâyî Dîvânı'nın Türkiye'de fazla nüshasının bulunmamasını sadece Yavuz-Şah İsmail veya Osmanlı-Safevî mücadelesine indirgemek doğru olmayabilir.] Sonradan Dîvân'ın beş nüshasını daha tespit ettik ki, bunlardan biri İstanbul Büyükşehir Belediyesi O. Ergin Yazmaları 226/2 numarada kayıtlıdır. Bu durum, görüşümüzü pekiştirdiği gibi özellikle yazma nüshalarla ilgili söz ederken "bilindiğine göre", "mevcut bilgilerimize nazaran" gibi esnek ifadeler kullanılması gerektiğini bir kez daha ortaya koyması bakımından da kayda değerdir.

bu meselenin boyutlarını ortaya koyar mahiyettedir:

"Alevîler Hatâyî'yi, bu mahlası o kadar hususîlikten çıkarmışlar, o kadar umumîleştirilmişlerdir ki herhangi bir şiirin şairini sorarlarken 'Bu şiirin Hatâyî'si kimin?' diye sorarlar ve Hatâyî mahlaslı herhangi bir şiir okunurken mecliste kadınlar ayağa kalkar, erkekler diz çöker." (Gölpınarlı, 1953: 19).

Bu anekdot bize pek çok şeyi söylemektedir. Asıl kimliğini -ya sözüne dikkat çekmek için ya Hatâyî'yi tazim için, belki taklit amacıyla belki de bambaşka sebeplerle saklamak isteyen Alevî ozanlar, koşmalarında, nefeslerinde kendi adları yerine Hatâyî'yi tapşırılmışlar, böylece Hatâyî gölgesi altında şiirlerinin itibarını artırmışlar ama öte yandan da pek çok Hatâyî'nin ortaya çıkmasına yol açmışlardır.

Hatâyî mahlaslı çok sayıda şair olduğu o kadar bellidir ki, İbrahim Arslanoğlu'nun bu duruma başka örnekler de gösterdiği şiirlerin birinde şair asıl adını şöyle söylüyor (1992: 336):

Hatâyî lâkabım Ca'ferî ismim
Bir levh üzerine yazıldı resmim
Bâtin madeninden oluptur cismim
Hikmet-i Hudâ'ya uğradım geldim

Hatâyî mahlaslı şiirlerdeki tek karışıklık bu da değildir. Yunus Emre, Pir Sultan Abdâl, Nesîmî, Kul Himmet gibi başka şairlere ait olduğu bilinen pek çok şiir cönklere ve mecmualara Hatâyî adıyla geçmiştir.

Bize öyle geliyor ki bu cönklerin sahipleri kime ait olduğunu bilemedikleri, emin olmadıkları şiirleri Hatâyî adına kaydetmekte bir beis görmemişlerdir. Meselâ şahsî kütüphanemizde yer alan 42 numaralı mecmuanın (Mec. 42) 124a sayfasında geçen “-dan sayılır” redifli şiir ile⁴ hem aynı mecmuanın 127a sayfasında hem de Mec. 27, 15b’de yer alan “Turnalar Ali’yi görmediniz mi” tek ayaklı şiir, bu mecmualarda Hatâyî mahlasını taşıırken kaynaklarda Pîr Sultân Abdâl’a ait görünmektedir.

Keza Teslîm Abdâl’ın şiirleri arasında anılan “Dört kapunun kangısından girdiñ sen” tek ayaklı şiir Mec. 27, 16a sayfasında Hatâyî adına kayıtlıdır. Kul Himmet’in “Mihmân hoş geldiñ hoş geldiñ” tek ayaklı şiiri -diğerleri gibi bazı değişikliklerle Hatâyî’ye ait gösterilmektedir (Mec. 27, 16b). Biz burada bu şiirlere yer vermedik.⁵

Bu yazının esas konusu Hatâyî mahlaslı şiirlerin gerçekte kime ait olduğunun araştırılması değildir. Ancak bu yazıyla da doğrudan ilgili bulunması açısından bahsedilmesi elzem olduğuna binaen bu hususta birkaç söz daha söylemek isteriz. Bir kere,

4 Bu şiir Ergun, 1956: 75’de de vardır. Ergun, bu şiir gibi bazı benzerlik taşıyan başka şiirleri de “nazire” olarak nitelemektedir ve bunu başka araştırmacılar da kabul etmiş görünmektedir. Meselâ bkz. Arslanoğlu, 1992: 407, 530 (Arslanoğlu nazire için “benzek” tabirini kullanır). Bize göre bunlar nazire değil asıl şiirlerin tahrif edilerek Hatâyî’ye mal edilmiş şeklidir.

5 Ancak kuvvetli bir ihtimalle Aziz Mahmud Hüdâyî’ye ait olan bir şiiri istisna olarak metne dâhil ettik ki sebebi ileride açıklanacaktır.

Hatâyî’nin aşağıda sayılan 20’nin üzerinde Dîvân nüshası içinde heceyle yazılmış şiirler yalnız Türkiye’de bulunan iki nüshada mevcuttur. Diğer bütün nüshalardaki şiirler, tamamen aruzla yazılmış ve pek çoğu da Dîvân şiiri normlarına uygun şiirlerdir. Kim tarafından ne zaman çoğaltıldığı bilinmeyen her iki İstanbul nüshasının da müstensihler tarafından -tıpkı Sadettin Nüzhet’in yaptığı gibi- hiçbir ayırım gözetmeksizin mecmua ve cönklerde rastladıkları Hatâyî mahlaslı şiirleri de içine katılarak oluşturulduğu çok açıktır.⁶ Bir dîvân şairi olduğuna kuşku duyulmayan Hatâyî’nin XVI. yüzyıl gibi klâsik şiirin bütün kurallarıyla oturduğu, oturmak bir tarafa zirveye kurulduğu bir çağda -iddia edildiği gibi Kızılbaşlığı Anadolu’da yaymak kaygısıyla da olsa- hece ölçüsüyle şiirler yazmasının pek mümkün olmadığı

6 İlk defa bu yazıyla tarafımızdan bilim âlemine duyurulan İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları nüshasının, kâğıt, yazı ve cilt özellikleri gibi teknik bakımdan muahhar bir nüsha olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Pek çok imlâ hatasından da fazla bilgili bir kimse olmadığı anlaşılan meçhul müstensihin kaleminden çıkan bu nüshanın da mecmua ve cönkler vb. Aleviliğe dair kaynaklardan toplanan şiirlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Meselâ bizim burada yayımladığımız Buyruk’tan alınan manzumelerden 6’sı bu Dîvân nüshasında da hemen hemen aynen yer almaktadır ki bu da Dîvân’ın bu nüshasının kaynaklarından birinin de Buyruk olduğu ihtimalini gösterir.

nı; bunun akla ve âdete de uygun olmadığı kanaatindeyiz.⁷

Şahsî kütüphanemizdeki şiir mecmuaları ve cönklerde bulunan Hatâyî mahlaslı şiirlerden, yaptığımız literatür taramasında yayımlanmadığını tespit ettiklerimizin neşrine geçmeden önce, konuyla doğrudan ilgili olduğu için Hatâyî Dîvânı'nın nüshaları ve özellikle de Dîvân üzerinde bugüne değin yapılan neşriyat üzerinde durmak istiyoruz.

Hatâyî Dîvânı'nın nüshaları Dîvân üzerinde yapılan son çalışmada (Necf-Cavaşir, 2006: 152-155) 16 adet olarak tespit edilmiştir. Buna göre Dîvân'ın bilinen en eski nüshası, şairin ölümünden 11 yıl sonra istinsah edilen Taşkent nüshasıdır. Özbekistan Bilimler Akademisi'nde bulu-

7 Cönklerde, şiir mecmualarında ve kısmen Alevî-Bektaşî kültürüne ait -Buyruk'ta, çeşitli fütüvvetnâmelerde ve erkânâmelerde görüldüğü gibi- kimi yazmalarda sıkça karşımıza çıkan Hatâyî mahlaslı şiirlerin aslında Şah İsmail Hatâyî'ye ait olup olmadığı konusu, birinci öncelikli mesele olarak ele alınması gerekirken Dîvân'ı neşredenler bile bu konuya ya hiç değinmemişler (Azerî nâşirler gibi) ya da şöyle bir dokunup geçmişlerdir (N. Birdoğan gibi). Bu hususu bir problematik olarak kabul ederek görüş beyan eden, iki Dîvân nâşiri (S. N. Ergun ve İ. Arslanoğlu) ile bir bildiri metniyle meseleye eğilen M. Sabri Koz (2004) dışında bir araştırmacı göremedik. Öyle ki, "Hatâyî'nin Şiir Dünyası" başlıklı, bize göre tam da bu meselenin odağındaki bir doktora tezinde (Temizkan, 2001) bile konunun çok da önemli telâkki edilmemesi calib-i dikkattir. Bu konudaki görüş ve tespitlerimiz, "Şah İsmail Hatâyî'nin Şiirlerinde Kullandığı Vezin Meselesi" başlıklı -yayımlanacak- yazımızda temellendirilmeye çalışılmıştır. Burada bu kadarla iktifa ediyoruz.

nan bu yazmadan başka İran'da yedi nüsha (varlıkları ilk defa Mirza Resul İsmailzade tarafından bildirilen Tebriz'de Sultan el-Gürayf'nin özel kütüphanesinde bulunan nüsha ve Tebriz Millî Kütüphanesi nüshası; ilk kez Necf-Cavaşir neşrinde tanıtılan Kum Mescid-i Azam Kütüphanesi ve Tahran Merkez Kütüphanesi Belgeler Bölümü nüshalarıyla Tahran Eski Şahensah Kütüphanesi⁸, Erdebil Dâru'l-irşâd ve İran Millî Kütüphanesi nüshası) bulunmaktadır. İki nüshası Paris Millî Kütüphane'de bulunan Hatâyî Dîvânı'nın birer nüshası da Londra'da British Museum, Vatikan'da Apostol Kütüphanesi, Berlin Kütüphanesi Doğu Yazmaları Bölümü, Bakü'de Azerbaycan El Yazmaları Fondu⁹ ve Afganistan'da Mezar-ı Şerif Bahtar Müzesi'nde bulunmaktadır. Eserin diğer nüshalardan hem şiir adedinin azlığı, hem de hece ölçüsüyle şiirler barındırması açısından oldukça farklı olan bir nüshası da İstanbul Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.¹⁰ Bunlardan başka Sadettin Nüzhet Ergun, Dîvân'ın bir nüshasının da

8 Bu nüshayla ilgili bütün malumat bir katalog bilgisine dayanmakta olup, İran'da yapılan çalışmalarda da kullanılmadığı dikkat çekmektedir.

9 Necf-Cavaşir neşrinde 14. sırada gösterilen bu nüshadan başka bir yerde bahsedildiğini görmedik. Azeri araştırmacıların yer yer basılı divan metinlerini de "nüsha" olarak değerlendirdiklerini biliyoruz. Hamid Araslı gibi yıllarca o kurumun başında olan bir ilim adamının bu fondaki yazmadan habersiz olabileceğine ihtimal vermiyoruz. Nüsha hakkında ayrıntılı bilgi verilmeyişi bizce bu nüshayı da meşuk hükümüne düşürmektedir.

10 Bu nüshalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmailzade, 2004: 9-23; Necf-Cavaşir, 2006: 152-155.

Fuat Köprülü'nün kütüphanesinde olduğunu bildirmektedir (1956: 19).¹¹

Biz de bu nüshalara, Şah İsmail Hatâyî ve onun Dîvân'ı üzerine bugün kadar yapılan çalışmalarda sözü edilmeyen, başka bir deyişle araştırmacıların varlığından haberdar olmadıkları beş yeni nüsha ilâve ettik. Biri Türkiye'de, ikisi İran'da, ikisi de Mısır'da bulunan bu beş nüshadan Mısır kütüphanelerinde bulunanları henüz görme şansımız olmadı. Söz konusu beş nüshanın özellikleri şöyledir:

1) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Nu: 226/2 nüshası

Yeri belli ikinci Türkiye nüshası olarak ifade edebileceğimiz bu yazma, 50 varak olup yazmanın 61b-111b sayfaları arasında yer almaktadır.¹² Sırtı açık kahverengi meşin, çiçek desenli mavi ebru kaplı mukavva cilt içinde, krem renkli aharlı kâğıda başlıklar ve mahlaslar kırmızı olmak üzere siyah mürekkeple ve rik'a-nesih karışımı bir hatla yazılmıştır. Her sayfada 21 satır ve çift sütun üzerine yazılan nüshada yer yer derkenarlarda müstensih veya bir başkası tarafından

11 Ergun'un böyle bir nüshadan söz etmesine rağmen çalışmasında bu yazmayı kullanmadığına nazaran, bu nüshayı kendisinin de görmediğini veya gördüyse de yararlanmadığını çıkarabiliriz. Köprülü'nün yazmalarının çoğunun Yapı Kredi Bankası Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi'nde bulunduğunu biliyoruz. Ne var ki adı geçen kütüphanenin yazmalar kataloğunda böyle bir eser yer almamaktadır.

12 İlgili katalogda (Bayraktar, 1993: 53) 41-91 yapraklar arasında bulunduğu bilgisi nüshaya göre doğru değildir.

yapılan tashihler dikkat çekmektedir. Kafiye harflerinin kırmızı başlıklarla belirtilmesi dolayısıyla ilk bakışta mürettep bir dîvân görünümündeysen de buna pek uyulmadığı fark edilmektedir. Aruz ve heceyle yazılan şiirler bir sıra gözetilmeden karışık olarak yer almıştır. 103a-107a arasında "Nasihatname" vardır. Aruzla yazılmış 108 (80 gazel, 3 murabba, 20 tuyuğ, 2 müfred, münacat başlıklı 34 beyitlik bir mesnevi, 2 terci-i bend), heceyle yazılmış 69 (koşmalar ve heceyle 2 müseddes) olmak üzere toplamda 177 adet manzume mevcuttur.

Bu nüsha pek çok bakımdan Sadettin Nüzhet'in neşrine esas olan Millet Kütüphanesi nüshasıyla benzerlikler taşımaktadır. İki nüsha arasındaki en önemli benzerlik, her ikisinin de "muhtasar" olması ve hece vezniyle yazılan şiirleri de barındırmalarıdır. Bununla birlikte nüshaların birbirinden veya ikisinin aynı nüshadan kopya edilmediği, ihtiva ettikleri şiirlerin farklılığından anlaşılmaktadır.

2) İran İslâmî Şura Meclisi Kütüphanesi (Eski adı: Kitabhane-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî), Nu: 4096 (Demirbaş nu: 62919) nüshası

69 yapraktan oluşan nüsha, sırtı kahverengi, şemseli, salbekli, zincir bordürlü vişne renkli meşin ciltte, kalın kahverengi kâğıda her sayfada 12 satır ve iki sütun üzerine nestalik hatla yazılmıştır. Her sayfası altın cetvelli ve her şiirin unvan kısmında dikdörtgen çerçeveler içinde nefis tezhipler bulunan bu

nüshada bütün mahlaslar da altın yaldızla yazılmıştır. Baştan ve sondan eksik olduğu gibi orta kısımlardan da eksik varaklar olduğu anlaşılan nüshada istinsah bilgileri de kayıtlı değildir. Zamanla yıpranma ve neme maruz kalma dolayısıyla yer yer korozyona uğramıştır ve silinmeler az da olsa okumayı zorlaştıracak durumdadır. En eski Hatâyî yazmalarından biri olduğuna kuşku olmayan bu nüshada, aslında müretteb olmakla birlikte muhtemelen zamanla dağılan yaprakların yanlış ciltlenmesi sonucunda sayfalar oldukça karışmıştır. Nüshada 216 gazel, 7 tuyuğ ve 1 müseddes mevcuttur.

**3) İran İslâmî Şura Meclisi
Kütüphanesi (Eski adı: Kitabhane-i
Meclis-i Şûrâ-yı Millî), Nu: 4077
(Demirbaş nu: 62898) nüshası**

11 yaprak tutarında çok noksan bir nüshadır. Koyu kahverengi meşin kapak üzerine açık vişne renkli, ortası çiçek desenli, gömme şemseli, salbekli, köşebentli ve çiçek motifli bordürüyle sanatlı bir cilt içindedir. Cilt ön kapağının içinde çiçek resmi, 1b sayfasında elinde kuş tutan bir kız minyatürü vardır. Her sayfa 12 satırlı, çift sütun üzerine cetvelli olarak hazırlanan nüsha siyah mürekkeple ve nestalik hatla yazılmıştır. Bu nüshada da diğer Tahran nüshası gibi şiirlerin unvan kısımları çerçeve içinde nefis tehiplidir. Tek bir cilt içinde müstakil bir kitap olmasına nazaran aslında tam bir dîvân olup zamanla pek çok yaprağın koptuğu anlaşılan nüshanın derkenarlarında da şairin “Dehnâme” mesnevisi yer almaktadır.

İstinsah bilgileri bulunmayan bu nüshanın da oldukça eski olduğu bellidir. Aralarda ki kopukluklar nedeniyle başı veya sonu bulunmayan şiirler olduğu için şiir sayısını tam olarak tayin etmek zor olmakla beraber kimileri eksik olan 31’i Türkçe ve 1’i Farsça 32 gazel vardır.

**4) Mısır Milli Kütüphanesi
(Kahire) Türkçe Yazmalar Bölümü
40 numarada (51 varak)**

**5) Mısır Hidiv Kütüphanesi
(Kahire) Nu: 9090/1 nüshası**

Yeni tespit ettiğimiz bu beş nüshayla birlikte -birkaçının yeri bilinmeyen- toplam 23 nüshadan söz edildiğini söylemek yanlış olmaz.

Hatâyî Dîvânı’nın neşirleri üzerine de şunları söyleyebiliriz. Dîvân’ın kitap olarak ilk neşri, Selman Mümtaz’ın 1937 yılında Erdebil nüshası üzerinden yaptığı baskıdır.¹³ İkinci neşir ise Türkiye’de yapılmıştır. Sadedtin Nüzhet Ergun, Dîvân’ın Millet Kütüphanesi nüshası ve gördüğü bazı mecmua ve cönklerden topladığı şiirlerle oluşturduğu metni *Şah İsmail i Safevî Hayatı ve Nefesleri* adı altında 1946 yılında neşretmiş, 10 yıl sonra eseri yeniden bastırmıştır. Eserde sırasıyla önce -hece adedine göre tasnif edilmek üzere- 105 adet hece vezniyle yazılmış şiir, ardından 67 gazel, 6 murabba, 1 müseddes, 1 terci-i bend, “Mesneviler” başlığı altında 2

¹³ Tek nüsha üzerinden hazırlanan Selman Mümtaz’ın neşrine ulaşmamız mümkün olmadı. Diğer neşirlerin açık künyeleri bibliyografyada verilmiştir.

mesnevi ve nihayet "Dehname'den" başlığı altında çoğu Dehnâme'nin bölüm sonlarında yer alan gazellerden olmak üzere 9 manzumeye yer verilmiştir ki bunları ayrı birer manzume kabul etmemek gerekir. Ergun, eserinin sonunda -yazılış benzerliği dolayısıyla şiirleri birbirine karıştığı iddiasıyla Hatâyî gibi XVI. yüzyıl şairlerinden olan Midillili Hitâbî'ye ait olduğunu bildirdiği bazı gazellere de yer vermiştir.¹⁴ Toplam 182 manzumeye, yayımlanmış Hatâyî divanları içinde metin sayısı en az olan neşir budur.

Turhan Genceî'nin -metin kısmı Arap harfleriyle olmak üzere- İtalyanca neşrettiği çalışması ise 1959'da Napoli'de basılmıştır. Bu neşir, eserin tenkitli metin hâlinde hazırlanan ilk neşridir. Bu çalışmada sadece Avrupa'daki nüshalar (İngiltere ve Vatikan nüshalarıyla iki Paris nüshası) değerlendirilmiştir. Eserde, herhangi bir nazım şekli ve alfabe sırası gözetilmeksizin toplam 259 manzumeye yer verilmiştir. Nüsha farkları dipnot değil sonnot şeklinde kitabın sonunda gösterilmiştir. Çalışmanın sonuna eklenen ilk mısralar fihristi, aranan şiirlerin bulunmasını kolaylaştırırken¹⁵ hemen ardında yer alan vezin fihristi şairin kullandığı vezin sıklığını bize göstermektedir (Gandjei, 1959: 11-23).

1966'da Bakü'de Hamid Araslı'nın redaktörlüğünde Aziz Aka Memmedov tarafından -metin ve aparatların bulunduğu

bölüm Arap harfleriyle olmak üzere- hazırlanan Dîvân, *Şah İsmail Hatai-Eserleri* adıyla hazırlanan 2 ciltlik külliyyatın 1. cildinde yer alır. Dîvân'da 371 gazel, 1 Farsça gazel, "Rubailer" başlığı altında 11 tuyuğ, 21 ilave gazel, 1 terci-i bend, 1 murabba, 1 kıt'a, 15 kaside bulunmaktadır. 2. ciltte ise Hatâyî'nin mesnevilerine yer verilmesi açısından bu çalışma aynı zamanda ilk "külliyyat" durumundadır. Memmedov, tenkitli metin olarak hazırladığı bu eserini iki Paris nüshası, Londra, Vatikan, Erdebil, Mezar-ı Şerif ve İstanbul nüshalarından yararlanarak oluşturmuştur.

Dîvân'ın Türkiye'de ikinci neşri Nejat Birdoğan tarafından yapılmıştır. Birdoğan'ın 1991 yılında neşrettiği Dîvân, 2006 yılında yayımlanacak Hatâî Külliyyâtı'na gelene kadar Türkiye'de basılmış en hacimli Hatâyî Dîvânı olarak öne çıkmaktadır. Ergun'un yaptığı gibi önce heceyle yazılan şiirlere yer veren Birdoğan, daha sonra aruzla yazılan şiirler, nihayet mesnevilere yer vermiştir. Yazar eserinin ön sözünde kitabını hazırlarken daha önce yapılan çalışmalarını kullandığını, Erdebil nüshasını gördüğünü ve ek olarak çeşitli cönklerde yer alan ve daha önce yayımlanmamış deyişleri de ilk defa yayımladığını söylemektedir. Yazar, aruzla 317, heceyle 28 şiirin Türkiye'de ilk defa yayımlandığını belirtmektedir. Eserde, 139'u hece, 379'u aruzla yazılmış toplam 518 şiir yer alır. Birdoğan'ın, eserinin giriş kısmında kendisinin de bir örnek göstererek "*Demek ki 'Şâh Hatâî' veya yalnız 'Hatâî' adını kullanan başka ozanlar var.*" (2001: 35) dediği hâlde

14 Bu konudaki tespitlerimiz ileride açıklanacaktır.

15 Bu hususta Ergun neşrinin bir öncü olduğunu söylemek gerekir. Zira ondan sonra Genceî ve diğer bütün Hatâyî neşirlerinde ilk mısra dizini uygulanagelmıştır.

bunlar arasında bir seçim yapıp yapmadığından, bu problem karşısında nasıl bir yol izlediğinden bahsetmemesini çalışmanın bir eksikliği olarak kaydetmek gerekir. Metinlerin kaynağının gösterilmemesi, bu neşrin önemli bir başka kusuru olarak dikkat çekmektedir.

İbrahim Arslanoğlu tarafından hazırlanan ve 1992 yılında neşredilen *Şah İsmail Hatâyî ve Anadolu Hatâyîleri* adlı çalışma, metni kadar Hatâyî mahlaslı şiirlerin Şah İsmail'e aidiyeti konusunun tartışıldığı inceleme bölümüyle de dikkat çekmektedir. Bu neşirde Latin alfabesine göre sıralanmış 258 gazel, 1 murabba, 1 müseddes, "Rubailer" başlığı altında 10 tuyuğ ve 1 mesnevi bulunmaktadır. Şairin "Külliyât"ını oluşturan diğer şiirlerden sonra "Şüpheliler" başlığı altında 145 gazel, 5 murabba, 1 terci-i bend, 1 mesnevi, nazım şekli belirtilmeden sıralanmış 1 rubai, 1 kıt'a, 1 mesnevi ve 1 matla' bulunmaktadır.¹⁶ Arslanoğlu daha sonra "Anadolu Hatâyî"leri başlığı altında Hatâyî, Can Hatâyî, Derdimend Hatâyî, Kul Hatâyî, Pîr Hatâyî, Sultân Hatâyî, Şâh Hatâyî mahlaslarıyla, bazıları aruz, çoğu he-

ceyle yazılmış 200'ün üzerinde şiire yer verir. Yazarın, Şah İsmail Hatâyî'ye ait olmadığını düşündüğü için "Anadolu Hatâyîleri" üst başlığında neşrettiği bu şiirlerle birlikte hesaplandığında kemiyet bakımından, yayımlanan Hatâyî şiirlerinin bir arada olduğu en hacimli çalışma budur. Bu neşirde de Birdoğan neşri gibi metinlerin kaynakları gösterilmemiştir.¹⁷

İranlı araştırmacı Mirza Resul İsmailzade, önce İran'da 2001 yılında Arap harfleriyle Türkçe *Şah İsmail Sefevi (Hetai) Külliyyatı* adıyla neşrettiği çalışmasını 2003'de İran'da, 2004'de ise Bakü'de Latin harfleriyle bastırmıştır. İsmailzade, bu neşri, kendi bildirdiğine göre Dîvân'ın bilinen yazma nüshalarından başka Memmedov, Ergun ve Arslanoğlu neşirlerinden de istifade ederek hazırlamıştır. Nüsha farklarının sadece Arap harfli baskılarda gösterildiği bu çalışmada yazar, şüpheli gördüğü şiirlerin başına (*) işareti koymuştur. Bu neşrin en kayda

16 Arslanoğlu, bu gruptaki şiirleri neden "şüpheli" gördüğüne dair tatmin edici bir izah getirmez. Ön-sözde her ne kadar Taşkent nüshasını esas aldığını, orada bulunmayan şiirleri "Şüpheliler" arasına aldığını yazsa da neden böyle yaptığını açıklamamaktadır. Taşkent nüshasının bilinen en eski tarihli nüsha olmasından dolayı böyle bir yola başvurmışsa (ki yazar bunu belirtmiyor) bu doğru bir tercih kabul edilemez. Müellif hattı nüsha bulunmadığına göre tarih önceliğini yegâne ölçüt olarak kabul etmek doğru olmaz. Nitekim Dîvân'ın diğer neşirleri ulaşabildikleri bütün nüshaları değerlendirmişlerdir ki doğru olan da budur.

17 Birdoğan ve Arslanoğlu neşri için kullandığımız "kaynakların gösterilmemesi" nâkısı Türkiye'de yapılan son neşir (Neccef-Cavanşir, 2006) için de geçerlidir. "Yerlerin gösterilmemesi" derken kastımız, her bir manzume için hangi Dîvân nüshasından, hangi yayından yahut cönk veya mecmuadan alındığının gösterilmemiş olmasıdır. Eserin sonunda genel bir kaynakça verilmesi bu noktada yeterli görülemez. Tek tek her bir manzumenin sıhhat derecesinin tayini, gerektiğinde araştırmacıların o şiirlerin orijinallerine bakabilmeleri ancak bu yolla mümkündür. Hâlbuki Sadettin Nüzhet Ergun'un neredeyse 50 yıl önce uyguladığı metot örnek olarak ortadaydı. Tenkitli metin esaslarının güdülmediği, transkripsiyon alfabesinin kullanılmadığı (sadece Neccef-Cavanşir neşrinde kullanılmıştır.) bu neşirler esasında popüler neşir kabul edilir. Ne var ki burada böyle bir ayırım yapmadan hepsini tanıtmak gerektiğini düşündük.

değer tarafı daha önce varlığı bilinmeyen iki nüshanın değerlendirilmiş olmasıdır. İsmailzade neşrinde 418 gazel, 12 kaside, 1 terci-i bend, 1 müseddes, 7 murabba, 3 kıt'a¹⁸, 1 müstezad, "Rubailer" başlığı altında 11 tuyuğ ve "Koşmalar ve Geraylılar" başlığı altında hece ölçüsüyle yazılmış 41 manzume bulunmaktadır.¹⁹ Eserin devamında Hatâyî Külliyyatı'nın diğer eserlerine (Nasihat-name, Deh-name) yer verilmiştir.

Dîvân'ın son neşri ise Ekber N. Necef ve Babek Cavaşir tarafından İstanbul'da *Şah Hatâ'î Külliyyatı* adıyla 2006 yılında yapılmıştır. Çalışmanın oldukça ayrıntılı denilebilecek giriş ve inceleme kısımlarında Hatâyî'nin edebî kişiliğinden ziyade tarihî kimliği üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada da daha önceki neşirlerde bahsedilmeyen iki İran nüshası (Kum ve Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi nüshaları) bildirilmektedir ki bizce eseri değerli kılan da budur.²⁰ Çalışmanın muhtelif yerlerinde

18 Kıt'alar başlığı altında verilen 3 manzumenin ilki gazel, 3. sü tuyuğdur.

19 Araştırmacı, çalışmasının her iki baskısında da Hatâyî adına kayıtlı hece ölçüsüyle yazılan şiirler hakkında "Şairin koşmalar hissesindeki 11 ve 8 hecalı şiirleri çok şüphelidir." (İsmailzade, 2001: 37), "Şairin koşmalar ve geraylılar sırasındaki 8 ve 11 hecalı şiirleri çok şüphe doğurur." (İsmailzade, 2004: 27) demekle birlikte bu şiirleri eserine dâhil etmiştir. Şüphesinin sebebine dair de bir açıklama yapmamıştır.

20 Ne var ki bu nüshaların neşre ne kattığına dair bir söz edilmemesi dikkat çekmektedir. Bu yeni bulunan iki nüsha Dîvân'ın hacmini artırmış mıdır, bir önceki çalışma olan İsmailzade neşrinden bu neşrin farkı veya fazlalığı nedir gibi sorulara eserde bir cevap bulamıyoruz.

daha önce yapılan Dîvân neşirleri üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır.²¹ Necef-Cavaşir neşrinde transkripsiyon alfabesi kullanılmış ve son kısma bir "sözlük" eklenmiştir. Bu neşirde İsmailzade neşrinde gösterilen nüshalar (2004: 11-24) aynen ve aynı sırayla gösterilmiştir (Necef-Cavaşir, 2006: 152-157). Birdoğan ve Arslanoğlu gibi bunda da yayımlanan şiirlerin nerede bulunduğu gösterilmemiştir. Bu çalışmada yer alan manzumelerin nazım şekillerine göre dağılımı şöyledir: 422 gazel, 13 kaside, 8 murabba, 1 terci-i bend, 1 müseddes, "Kıt'alar" başlığı altında 4 şiir²² bir "tek beyt" (matla'), 1 müstezad, 8 murabba, 1 rubai, 10 tuyuğ, 33 koşma, "Varsağılar" başlığı altında 3, "Geraylılar" başlığı altında 15 şiir, 8 bayatı ve 2 mesnevi yer almaktadır. Eserin devamında Hatâyî Külliyyatı'nın diğer eserlerine (Nasihat-name, Deh-name) yer verilmiştir.

Kanaatimizce hem Avrupa nüshaları, hem de H. 942 (1535) yılında istinsah edilen, şuanki bilgilerimize göre en eski nüsha olan Taşkent nüshası ve diğer şark nüshalarını kullanması hasebiyle en etraflı neşir Mir-

21 Ne var ki bu değerlendirmelerde bazı kayda değer hatalar vardır. Nâşirler, bugüne kadar yapılan Dîvân neşirlerinin -Turhan Genceî neşrini hariç tutarak- bilimsel baskısının yapılmadığı iddia etmektedirler. Yazarların bilimsellik derken ölçütlerinin ne olduğunu bilemiyoruz ama gerek Memmedov, gerekse İsmailzade neşirleri tenkitli metin hâlinde hazırlanmıştır. Kendi neşirlerinde nüsha farkları gösterilmediği gibi şiirlerin hangi nüshalardan alındığı dahi gösterilmemektedir ki bilimsellik adına önemli bir eksikliklerdir.

22 1 numaralı şiir gazel, 3 numaralı şiir tuyuğ, 4 numaralı şiir ise nakıs gazeldir.

za Resul İsmailzade tarafından neşredilen Dîvân'dır.²³

Netice olarak tekraren söyleyelim ki, yukarıda özetlediğimiz sebepler çerçevesinde, şiiriyet bakımından ne düzeyde olursa olsun hece ölçüsüyle yazılan Hatâyî mahlaslı şiirlerin Şah İsmail Hatâyî'ye ait olması ihtimalini çok zayıf görüyoruz. Bu kanaatimize rağmen bu yazıda, Hatâyî mahlasını taşıyan hece vezniyle yazılmış şiirler de neşredilmiştir. Bu bir çelişki gibi görülmemelidir. İleride bu şiirler üzerinde derinlemesine çalışma yapmak isteyecek, Hatâyî'leri birbirinden tefrik etmeye çalışacak araştırmacılar için bunların, hususiyetle şahsî bir kütüphanede bulunması açısından, değerli malzeme oluşturacağını düşünüyoruz. Heceyle yazılan şiirler arasına mısralarında vezin ve/veya kafiye kusuru olan şiirler de dâhil edilmiştir. Hatâyî mahlaslı şiirlerin Anadolu Alevîleri arasındaki yüzyıllar süren macerası düşünüldüğünde bunun son derece tabii olduğu görülecektir. Bütün bu sebeplerle, vezin, mânâ, şiiriyet gibi teknik veya anlama müteallik hiçbir kayda tabi olmadan bu mahlası taşıyan daha önce yayımlanmamış bütün şiirleri buraya kaydetmeyi yeğledik.²⁴

Bu makaleyle, 8'i aruzla (biri dokuz bendlik 1 murabba ve 7 gazel), 24'ü heceyle yazılmış olmak üzere toplam 32 şiir ilk defa olarak yayımlanmaktadır. Bu şiirlerin 22'si kütüphanemizdeki muhtelif şiir mecmuaları ve cönklerde yer almaktadır. Bazıları cönkler ve mecmualarda da bulunan 11 şiir ise yine kütüphanemizde bulunan *Şeyh Safî Buyruğu* yazmasında da yer alan şiirlerdir.²⁵ İçindeki şiirlere nazaran bu Buyruk nüshası küçük bir Bektaşî şiirleri mecmuası gibidir (Bkz. Eserin nüsha tavsifi). Buyruk'ta bulunan şiirlerden özellikle bahsetmek istiyoruz. Bunlar, -birkaçı müstesna olmak üzere- edebî değeri de yüksek olan şiirlerdir. Bu Buyruk nüshasında Hatâyî mahlaslı toplam 31 şiir vardır. Bazıları aruz, bazıları heceyle yazılan bu şiirlerden 11'i şairin yayımlanan dîvânlarının hiçbirinde yer almamaktadır.

Bu yazıda Hatâyî'nin edebî kişiliğine dair bir değerlendirme amacı güdülmekle beraber özellikle aruzla yazılan son gazel olarak neşrettiğimiz şiire dikkat çekmek istiyoruz. Çünkü sade ve akıcı bir dille yazılan bu şiir, bizim şimdiye kadar hiç karşılaşmadığımız bir aruz kalıbıyla yazılmıştır. Bir kapalı, bir açık, üç kapalı heceden oluşan

23 Bu neşrin en zayıf yönü ise "dil"idir. İsmailzade, Hatâyî'nin dilini, devrinin dil hususiyetlerini tamamen gözardı etmiş, hatta metinlerin orijinal şekillerini tahrif ederek Tebriz Türklerinin günümüz yazı diline çevirmiştir.

24 Bu tercihimizde, konu üzerine sık sık görüş alışverişinde bulunduğumuz Dr. Doğan Kaya hocamızın telkinleri de etkili olmuştur.

25 Buyruk, Alevî yazılı kültürünün en önemli eserlerindedir. Büyük Buyruk ve Küçük Buyruk adlı iki Buyruk vardır. Bizdeki Büyük Buyruk'tur. Eserin, Şah Tahmasb (1524-1576) tarafından Bisâtî adlı birine yazdırıldığı ihtimalinden söz edilmektedir (Gölpınarlı, 2003: 241). Asıl adı Menâkıbu'l-esrâr Behcetü'l-ahrâr olan eser nüshaları birbirinden çok farklıdır. Birkaç neşri için bkz. Aytekin trsz.; Bozkurt, 1982; Taşgîn, 2003.

iki tef'ilelik bu kalıp (- / -) -sadece birkaç imâleyle- şiir boyunca aksamadan korunmuş. Doğrusu biz bu kalıbın adını bilmiyoruz ve yaptığımız araştırmalarda da böyle bir kalıba rastlamadık. Aruz kalıplarını bulmak üzere hazırlanan ve oldukça donanımlı bir bilgisayar programı kullanıldığı söylenen <http://nlp.ceng.fatih.edu.tr/aruz/Aruz?> adresi de bir sonuç vermedi. Bu program, vezni *müs tef 'i lâ tün müs tef 'i lâ tün* olarak tespit etmektedir ki kapalı heceler dolayısıyla bunun doğru olamayacağı açıktır. İlginç vezinli bu musammat gazelin ilk iki beyti takti'li okuyuşa göre şöyledir (Altı çizililer kapalı / uzun, italikler açık / kısa heceleri, ^ işareti konmuş sesler imaleyi gösterir):

(-)

İs te yen yâ rın / hâ ki der vâ rın

Bul sa dil dâ rın / şak la res râ rın

Bak ma yan câ nâ / ir di câ nâ na

Gir di mey dâ nâ / ter ki düp â rın

Bu şiiri bir satranç murabba gibi düşünerek her mısraı tek tef'ilelik bir aruz kalıbı saymak da mümkündür. Ancak hem anlam bütünlüğü, hem akıcılık bakımından musammat gazel kabul etmenin daha doğru olacağı kanısındayız. Bu durumda şiirin veznini şu üç adla kabul etmek de mümkün görünüyor; ancak musammat gazellerdeki vezin denkliği şartı düşünüldüğünde ilk kalıp daha uygun gelmektedir:

1. müf te 'î lâ tün / müf te 'î lâ tün

2. fâ 'î lün / fa'lün / fâ 'î lün / fa'lün

3. fâ 'î lâ tün / fa' / fâ 'î lâ tün / fa'

Şiirlerinde kullandığı aruz kalıpları iki elin parmaklarını geçmeyen Hatâyî'nin Türk şiirinde -bildiğimiz kadarıyla- hiç kullanılmayan bu vezni kullanması bize önce oldukça ilginç geldi. Dîvân'ın, İBB Atatürk Kitaplığı'ndaki nüshasında da bu şiirin derkenardaki iki beyit ilâvesiyle mevcut olduğunu gördük. Ancak son dörtlükteki "Hatâyî'den" ibaresinin üzerine düşülen bir sahh kaydıyla derkenardaki "Hüdâyî'den" ibaresi, şiirin Hüdâyî'ye aitliği meselesini gündeme getirdi. Gerçekten de Ziver Tezeren'in neşrettiği Dîvân'da bu şiir bulunuyordu (1985: 108). Bizce de vezin, dil ve üslûp bakımından Hatâyî'ye ait olması ihtimali çok az olan bu şiiri de metinler arasına ekledik. Bunun en önemli sebebi bahis konusu aruz kalıbına dikkat çekmekti. Zira Tezeren bu şiiri 10'lu hece ölçüsü olarak değerlendirmiştir. Bu, edebiyatımızda kullanışına hiç rastlamadığımız vezni bu vesileyle göstermiş oluyoruz.

Yayımladığımız şiirlerden 11'ini ihtiva eden Buyruk'tan sonra en çok manzume, 6 şiirle 25 numaralı cönkte, 4 şiirle 16 numaralı şiir mecmuasında bulunmaktadır. Bazı şiirler kütüphanemizdeki birden fazla cönk veya mecmuada ortaklaşa yer almaktadır ki dipnotlarda bunlar görülebilir. Burada neşrettiğimiz gazellerin ikisi ise yayımlanmış *Hatâyî Dîvânı* neşirlerinde bulunmadığı

hâlde *Mecma'u'n-nezâ'ir*'de yer alan gazellerdir.

Şiirleri önce aruzla yazılanlar ve heceyle yazılanlar olmak üzere ikiye ayırdık. Aruzla yazılanları dîvân tertibine uygun şekilde, önce murabba ve sonra elifba sırasına göre gazeller olmak üzere sıraladık. Heceyle yazılanları ise İbrahim Arslanoğlu'nun isabetli tertibinde olduğu üzere "Hatâyî", "Şâh Hatâyî", "Sultân Hatâyî" ve "Cân Hatâyî" mahlaslarına göre sıraladık. Aruz ve heceyle yazılmış şiirleri kendi içlerinde ayrı ayrı numaralandırdık. Her şiirin başına veznini, (*) işaretiyle düşülen dipnotlarıyla da her bir manzumenin bulunduğu yerleri gösterdik.

Metni neşrederken transkripsiyon alfabesi kullandık. İhtiyaç duyulduğunda metin tamiri cihetine gittik. Tamir edilen bölümleri köşeli ayraç [] içinde gösterdik. Türlü sebeplerden okunamayan yerleri (...) şeklinde gösterdik, okunamayan ibare/bölüm, yazmadan kaynaklanan özel bir durum dolayısıyla okunamamışsa bunu dipnotta da açıkladık. Metin tamiri yapılsa da vezni düzeltilmeyen mısralarda vezin kusurunu dipnotta gösterdik. Ayet ve hadis iktibaslarını italik karakterde dizdik; diğer Arapça ibareleri ise tırnak içinde gösterdik ve hepsinin anlamını dipnotlarda verdik.

Alt çizgi işareti (_) iki ünlü arasında yapılacak ulamay (vasl) işaret etmektedir (msl: On iki_imâm evliyânuñ sırrısın). İtalik karakterde dizilen harfler ise vezin gereği zihaf yapılan (msl: Bunca kim qavl ü qarâr ikrâr ĩmân üstinedür) veya med yapılması gerektiği

hâlde vezin gereği yapılmayan uzun ünlüleri (msl: Merd olan şarrâf bilür sikke sinân üstinedür) gösterir.

Metinlerin bulunduğu yazmalar ve nüsha tavsifleri

A) Buyruk (Menâkıb-ı Şeyh Safîyullah)

Yz. 104, N. 25

245x185 mm, 190x145 mm ölçülerinde, 45 yaprak (90 s.), 24 satırlı. Sırtı deri, ebru kaplı mukavva ciltte, açık krem ince çizgili kâğıda, rik'a hatla yazılmıştır. Söz başları ve kimi kelimeler kırmızı olmak üzere siyah mürekkeple yazılmış. 19 Ramazan 1318 tarihinde "Tarîk-i Bektaşî bendelerinden Karahisarî Es-Seyyid Hâfız Hasan ibni Muhammed Nûrî" tarafından yazılmıştır. Asıl metinden (86 s.) sonra Hüsnî mahlaslı 6 adet nefes yer alıyor (s. 87-90).

Başta Hatâyî olmak üzere bazı önde gelen Alevî-Kızılbaş şairlerin şiirleri de metin içinde dağınık olarak bulunmaktadır. Bu şairler şunlardır: Hatâyî (31 şiir), Şâh 'Âlî Emre, 'Âdilî (2), Pîr Sultân (2), Kul Himmet (3), Hüsnî (6).

Bu makaledeki şiirlerden 11'i bu eserde yer almaktadır.

B)²⁶ Cönkler

1) Yz. Nu. 9, Cönk 5

165x95 mm, iç ölçüler muhtelif. 16 yaprak. Yıpranmış ebru kaplı yeşil karton cilt

²⁶ Ayraç içindeki sayılar o şairin o mecmua veya cönkte kaç şiiri bulunduğunu gösterir.

içinde muhtelif satırlı, rik'a hat ile krem renkli ince, basit kâğıda siyah mürekkeple yazılmıştır. İstinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Bir destanda Sultan Abdülmecid'den bahsedilmesine nazaran XIX. yy.'da yazıldığına hükmedilebilir. Cönkteki şiirlerin tamamı Alevî-Bektaşî şairlere aittir.

Cönk muhtevası: Aşkî (10a), Dertli Kotayî (?), Ferdî, Fevzî (2), Kalender Abdâl, Kaygusuz Abdâl, Kemâl Baba, Muhibbî, Nakşî (2), Nesîmî, Nûrî (2), Peçeci Ahmed, Recânî (?), Rûhî, Seyyid Nizamoğlu, Seyyid Tüte (?), Şah Hatâyî, Şemsî (2), Şems-i Tebrîzî, Vîrânî, Yesârî, Zahmî, Zâtî (?). 11b'de Berat-ı Asker başlıklı mahlas dörtlüğü olmayan bir destan ve 12a'da bir kıt'a vardır.

Bu makaledeki şiirlerden 1'i bu cönkte yer almaktadır.

2) Yz. Nu. 14, Cönk 10

155x105 mm, iç ölçüler muhtelif. 97 yaprak. Koyu vişne, üzerinde geometrik şekiller olan meşin ciltte, muhtelif satırlı, kırık ta'lik hatla, abadî sarı kâğıda siyah mürekkeple yazılmıştır. İstinsah tarihi ve müstensihî belli değildir. Ancak fizikî konumuna bakılınca oldukça eski olduğu anlaşılan cönkte yer alan şairlerin tamamının XVI. yy. ve öncesinde yaşayan şairler olmasına nazaran da XVI. veya en geç XVII. yy. başlarında tutulduğu söylenebilir. Hâfız, Sâib ve Mevlânâ vb. şairlere ait üzere birçok Farsça şiire yer vermesi, çoğunluğu Hurûfî ve Bektaşî olan dîvân şairlerinin şiirlerini barındırması gibi özellikleriyle cönkten ziyade şiir mecmuası gibidir.

Cönk muhtevası: Âgâhî, Ağnî Dede (2), Ahmed Hambel, Ahmedî, Akşemseddin Baba, Âlî, Arşî (6), Attâr, Bâkî, Bahâyî, Belîğ, Celâlî, Cüneyd-i Bağdâdî, Dürri, Ebussuûd (2), Emrî, Eşrefoğlu Rûmî, Fehîm, Fehmî (2), Feyzî, Fuzûlî, Hâfız (17), Hâkim, Halîlî (2), Hatâyî (3), Hayâlî, Hayretî (3), Hilâlî (4), Huzûrî, Hüdâî, Hüsammedîn, Kabûlî, Kanberî, Kemâl, Kemâl Paşa-zâde (6), Kerîmî, Kitâbî, Matlabî, Mevlânâ (9), Mihr-i Osmân Baba, Misâlî (2), Mücrim, Muhîfî, Nazîrîzâde, Nesîmî (48), Nesîmî (Farsça şiirler 41), Niyâzî, Örfî, Recâî, Rûhî (4), Sâib (8), Seher Abdâl (34a), Seyfullâh, Sezâyî, Sinânî, Sîretî, Şemsî (46b, 83a), Şems-i Tebrîz (6), Şemsülhakk-ı Tebrîz, Şîrî, Vahdetî (4), Vâhib, Vaslî Beg, Veled, Yunus Emre, Za'fî (2), Zâtî (3).

Ayrıca eserde pek çok Arapça ve Farsça beyitler, rubâiler, Farsça gazel ve kıt'alar, Seher mahlaslı bir şaire ait "Velâyet-nâme-Hikâyet-i dest-borîden" başlıklı 104 beyitlik bir manzume, tasavvufî bir mektup, iki tuyuğ, Yunus Emre'nin "Çıkıdım erik dalına anda yedim üzümü" diye başlayan şiirinin şerhi vardır. "Fî'r-rübâ'iyâti Nesîmî" başlığı altında Nesîmî'nin 18 adet tuyuğu, "Hikâye-i Garîbe", "İstîlâhatü's-sûfiyye" başlığı altında bazı yiyeceklerin tasavvufî ilgileri hakkında bilgiler bulunmaktadır.

Bu makaledeki şiirlerden 1'i bu cönkte yer almaktadır.

3) Yz. Nu. 19, Cönk 15

205x75 mm, iç ölçüler muhtelif. 27 yaprak. Siyah meşin (yeni) cilt içinde, muhtelif

satırlı, nesih kırması ile krem renkli çizgi fligranlı kâğıda siyah ve kırmızı mürekkeple karışık olarak yazılmıştır. 4b'de 27 Mart 1301, 14b'de 27 C. Ahir 1302 tarihleri kayıtlıdır. Derleyeni belli değildir. Cönkteki şiirlerin tamamı Alevî-Bektaşî inancıyla ilgilidir.

Cönk muhtevası: Baba Emir, Hasretî (5), Hüseyinî, Kelâmî, Kul Himmet (2), Sâdık (3), Sefîl Âşık, Süleyman, Şah Hatâyî (5), Teslîm Abdâl (6), Velî (3), Vîrânî, Visâlî, Yüsrî. Ayrıca arasında mahlas bendi bulunmayan birkaç murabba, mahlassız bir koşma ve mahlassız bir gazel vardır. Şeyhülislâm Hayrullah Efendi ve Seydi Sultan Celâl için yazılmış birer de mersiye vardır.

Bu makaledeki şiirlerden 1'i bu cönkte yer almaktadır.

4) Yz. Nu. 164, Cönk 25

175x70 mm, iç ölçüler muhtelif. Şemseli, zencirekli, kahverengi meşin ciltte 237 yaprak, muhtelif satırlı, rik'a ve talikle kirli sarı abadi kağıda ve sonradan eklenmiş krem renkli çizgili ve kareli kâğıda siyah, mavi ve mor mürekkeple yazılmış. İstinsah tarihi ve derleyeni bilinmemektedir. Ancak birbirinden çok farklı kâğıtlar ve yazı sitilleri cöngün çok uzun bir süreçte ve pek çok elde yazılarak toplandığını göstermektedir. Sonradan eklendiği belli olan yeni sayfaların sonunda cönkteki şiirlerin fihristi bulunmaktadır. Cönkteki şairlerin ekseriyeti Alevî-Bektaşî ve Hurûfî inancına mensuptur.

Cönk muhtevası: Abdâl Mûsâ, Ali İzzet (2), Aşkî, Attâr, Azbî (2), Behâî, Bosnevî (3),

Ca'fer, Ceyhunî, Çoban Baba, Dertli, Dervîş Ali (2), Dervîş Kemter, Dervîş Rûhullah, Dervîş Süleyman, Dilsûz, Ecrî Baba, Erşed, Eşref, Eşref Paşa (2), Eşrefoğlu Rumî (2), Fezim (?) (5), Fuzûlî (17), Gafûrî, Gaybî (7), Geda Muslu, Gedayî, Genc Abdâl, Gülüsum, Hâfız (2), Hakîrî, Hâlî, Harâbî (2), Hasan Dede (2), Hasırcioğlu, Haşim, Haydar, Hilmî (10), Himmetî (7), Hüseyin, Hüsnî (2), Hüznî, İydî (3), İbrahim (2), İlhâmî (13), Kanberî (2), Kara Vaiz, Karaca Ahmet, Kaygusuz Abdâl (4), Kazak Abdâl, Kâzım (3), Kul Himmet (4), Kul Kanber, Lâmi', Mazhar (2), Mebnî, Melâlî, Mir'âtî (3), Muhibbî, Muhyiddin, Münif Paşa, Nebâtî, Nef'î (4), Nesîmî (19), Nigâhî, Niyâzî Mısrî (3), Pîr Gâib Abdâl, Pîr Sultân Abdâl (10), Pürgam, Râgıb Paşa, Rızâ (3), Rızâ Paşa, Rif'at (2), Sâdık (2), Sâkî, Sebâtî, Selamî, Sersem, Serverî, Seyfî, Seyfullah, Sırrî, Sultan Selim, Sûzî, Şah Cân Baba, Şah Hatâyî (10), Şahî Baba, Şâkir, Şehîdî, Şem'î, Şems-i Tebrîzî, Şevkî, Şeyh Nazîf-i Mevlevî, Şinasî Efendi, Şîrî (2), Şükrî (2), Teslîm Abdâl, Turâbî (23), Vâsîf, Vehbî (2), Vîrân Abdâl (6), Vîrânî (4), Visâlî, Yesârî Baba, Yûnus Emre (3), Yümnî, Zikrî (3), Ziyâ Paşa.

Cönkte ayrıca; "Der Beyân-ı Nesebi Pir-i Tarikat Hünkâr Hacı Bektaş Velî", "Der Beyân-ı Silsile-i Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşî", "Der Medh-i Şah Dehmân", "Dua-i İmam Hüseyin", "Es-Seyyid Fazl-ı Yezdân Hazretlerinin Haseb u Nesepleri", "Meclise Girdikte", "Şecer-i Tayyibe İmam İsnâ Aşer Hünkar Hacı Bektaş Velî", "Tarih-i Turâbî el-Hacı Ali Dede" başlıklarından oluşan

mensur bölümler bulunmaktadır. Muhtelif sayfalarda büyük ihtimalle cönk sahibinin çocukları veya torunları olan Bektaş, Münîr, Nadire ve Mehmed Nadir'in doğum, eğitim ve askerlikleri konularında bazı tarihler de bulunmaktadır.

Bu makaledeki şiirlerden 6'sı bu cönkte yer almaktadır.

5) Yz. Nu. 172, Cönk 33

210x110 mm, iç ölçüler muhtelif. 15 yaprak, muhtelif satırlı, ciltsiz. Nesih yazı ile sarı abadi kâğıda siyah ve kırmızı mürekkeple karışık olarak yazılmış. Yer yer mürekkep üzerinde sim kullanılmış. Müstensih: Es-Seyyid Muhammed Hüssam. İstinsah tarihi belli değil. Şiirlerin çoğu Alevi-Bektaşî şairlere aittir.

Cönk muhtevası: Ahmed (6), Alî, Âşık Ömer, Bâkî (2), Bedrî, Fakîrî, Fazlî, Fehmî, Fuzûlî (3), Hâletî (2), Hatâyî, Hayâlî (4), Hayretî, Hüdâyî (12), İlâhî, Makâlî, Mecnûn, Mezâdî, Molla Garîbî, Muhammed (2), Muhibbi, Nakî, Nesîmî (5), Niyâzî, Ömer (2), Rûhî (3), Seher Abdâl, Seyyid, Şem'î, Şemsî (2), Şerîf, Tab'î (?), Ulvî (2), Usulî, Yahyâ, Zahîrî.

Bu makaledeki şiirlerden 1'i bu cönkte yer almaktadır.

6) Yz. Nu. 173, Cönk 34

210x110mm, iç ölçüler muhtelif. 15 yaprak, muhtelif satırlı, ciltsiz. Nesih yazı ile sarı abadi kâğıda kırmızı ve siyah mürekkeple yazılmış. Müstensih (derleyen) ve istinsah tarihi belli değil.

Cönk muhtevası: Âhû, Âşık Ömer, Aşki, Dervîş Alî, Eşref, Hakkı, Haydar, Hüsâmî, Kenzî, Kul Himmet, Mâhir (2), Muhammed, Muhyiddin, Nesîmî, Ömer (2), Pîr Sultân Abdâl (2), Rızâyî (5), Seyfî, Şah Hatâyî (3), Şevkî (Farsça), Tanbûrî, Yûnus (2). Ayrıca mahlassız şarkılar, müfredler, ilâhî, nefes ve türkî başlıklı şiirler, koşmalar bulunmaktadır.

Bu makaledeki şiirlerden 1'i bu cönkte yer almaktadır.

B) Şiir Mecmuaları

1) Yz. Nu. 65 Mec. 4

140x100 mm, iç ölçüler muhtelif. 105 varak (211 sayfa), muhtelif satırlı. Koyu kahve rengi, sırt kısmı zarar görmüş meşin ciltte, nesih hatla krem rengi, kalın abadi kâğıda siyah mürekkeple yazılmıştır. Sonradan mavi tükenmez kalemle sayfa numaraları verilmiş olan cöngün istinsah tarihi ve müellifi belli değil. Mecmûanın son kısmında farklı bir hatla "Dîvân-ı Hatâyî Budur ki Zikr Olunur" başlığı altında Hatâyî Dîvânı'ndan bir bölüm (191-211 arası) bulunmaktadır. Mecmûadaki şiirlerin birçoğu başlık yazılmadan birbiri ardına dizilmiş durumdadır. Nüshanın, mecmuada çok sayıda şiiri bulunan Dervîş Ahmed tarafından tertip edilmiş olması muhtemeldir. Mecmûanın tamamı Alevî-Bektaşî inancıyla ilgili şiirlerden oluşmaktadır.

Mecmûa Muhtevası: Ahmed (2), Dervîş (Devrîş) Ahmed (77), Dervîş 'Alem (8), Dervîş Siyâh [Sipâh (?)], Hasan (2), Hatâyî

(14), Kul Hasan, Kul Himmet (8), Kul İbrâhim (2), Öksüz, Pîr Sultân Abdâl (3).

Ayrıca mahlassız nefesler ve dörtlükler, başlıksız dualar, bir “Salavat-nâme”, “Dergâh Duası” ve “İsm-i Âzâm Duası” bulunmaktadır.

Bu makaledeki şiirlerden 2’si bu mecmuada yer almaktadır.

2) Yz. Nu. 73, Mec. 12

197x124 mm, iç ölçüler muhtelif, 85 yaprak. Sırtı kahverengi ebru kaplı kahverengi meşin ciltte, muhtelif satırlı, talik kırması rik’a hatla çok ince, kirli mavi renkli kâğıda yazılmıştır. Mecmûanın müstensihisi “Kıztaşı civârında Sofiler Mahallesi’nde sâkin Sirozî Ali Vasfî Efendi bin Mehmed Bahâeddîn Azîzî”, istinsah tarihi 13 Şevval 1257’dir.

Mecmûa muhtevası: Abdülhalîm, Ahmed Zemçî (?), Âşık Kemter, Bâkî, Fuzûlî (6), Gaybî Baba, Hâşimî (Sultânülârifin Seyyid Haşimî Osmân Efendi) (6), Hatâyî (3), Hayretî, Kul Şemsî, Mevlânâ (2), Nesîmî (56), Seher Abdâl, Zekâî, Ziyâî. Ayrıca mecmuada, “Matla’-ı Nazîr”, “Meydânda Olan On İki Post”, “Min Kelâmi Hazret-i Şâh”, “Vâkı’a-i Dervîş Muhammed” başlıklı mensur metinler ile Hacı Bektaş Velî’nin nesebinden bahseden bir bölüm bulunmaktadır.

Bu makaledeki şiirlerden 1’i bu mecmuada yer almaktadır.

3) Yz. Nu. 77, Mec. 16

180x120 mm, iç ölçüler muhtelif. 88 yaprak. Açık kahverengi meşin ciltte muhtelif

satırlı, biri beyaz âbadî, öteki krem renkli aharlı olmak üzere iki tür kâğıda, siyah mürekkeple rik’a ve ta’lik olmak üzere iki tür hatla yazılmıştır. İstinsah tarihi belli değildir. Ancak nüshadaki muhtelif tarihler hicrî 1200’lerin ortalarında (1830’lar) derlendiğini göstermektedir. İlk sayfadaki “Hâdimu’l-fukarâ bende-i Şeyh Hazret-i Gâlib Efendi -kuddise sırrıhu’l-azîz- Mehmed Şâkir-i âciz [ü] kemter” ifadesinden bu şahsın mecmûanın sahibi ve müstensihisi olduğu anlaşılmaktadır.

Mecmûa muhtevası: Ahmed, Ahmed-i Sârbân, Âlî (2), Ârifî, Arşî, Âşık, Âşık Yûnus (6), Atâ (72b), Bîçâre, Ca’ferî (9), Câhidî, Cezbî, Cinânî, Dervîş (?), Dervîş Ahmed, Dervîş Alî, Dervîş Ömer (2), Dervîş Sa’id, Dervîş Yûnus (5), Eşrefoğlu Rûmî (13), Fâtıma Zehrâ Hanım, Fâzıl (Mîr), Fehîm, Fevzî, Feyzî, Gafûrî (4), Gülşenî, Hâcî Bayrâm-ı Velî, Hakîrî, Hakkı (4), Hâkî, Halîlî, Halîlî-yi Bağdâdî, Hatâyî (5), Hâtîm Efendi, Hayâlî (2), Hüdâyî-yi Üsküdarî, Hüseyin, İbrahim (6), İshâk, Kabûlî, Kaygusuz (2), Kul Himmet (2), Kul Siyâhî, Mahvî, Mısırî (10), Mîr Nigârî, Miskîn Yûnus, Muhammed (2), Nâ’ilî, Nakşî (2), Nasûhî-yi Üsküdarî (2), Nesîmî (12), Nigârî, Niyâzî (32), Nizâmîoğlu, Nûrî (5), Pîr Sultân Abdâl (3), Rahmî (5b), Rûhî (6), Rûhî-yi Bağdâdî, Sa’deddîn, Sabrî, Sâkî, Selâmî (2), Seyyid Nizâmîoğlu, Sezâyî (6), Sıdkî, Su’ûdî, Sûfî (2), Şemsî (6), Şems-i Tebrîzî (4), Teslîm Abdâl, Usûlî, Ümmî Sinân, Selâmî Efendi (Üsküdarî), Vecdî, Yazıcıoğlu, Yûnus (17), Yûnus Emre (2), Yûnus-ı Mısırî (?), Zekî (Fâzıl’ın gazelini tah-

mis), Zifil, Ziyâ. Ayrıca atasözleri muhtevalı mahlassız bir koşma, beyitler, mahlassız gazel ve kıt'alar, muhtelif berat suretleri, müfredler, nevrüz günü içilecek şerbetin içine atılacak dua, "Tarîk-i aliye-i Celvetiyyenin bey'ati beyânındadır" başlığı altında Şeyh Mustafâ Efendi'ye kadar (öl. H. 1182) gelen bir Celvetî şeceresi ve Bahşî Ali Baba'nın ve-fatna bir tarih bulunmaktadır.

Bu makaledeki şiirlerden 4'ü bu mecmuada yer almaktadır.

4) Yz. Nu. 83, Mec. 27

190x130 mm, iç ölçüler muhtelif, 54 yaprak, muhtelif satırlı. Sırtı tamir görmüş siyah çiçek şemseli, miklepli meşin ciltte, bozuk bir nesihle siyah mürekkeple beyaz abadî kâğıda yazılmış. İstinsah tarihi ve müstensihhi belli değil. Ancak yazı ve kâğıt farklılıklarına nazaran mecmûanın farklı zamanlarda, farklı kişilerce derlendiği söylenebilir.

Mecmûa muhtevası: Vîrân Abdâl (2), Muhyî, Hatâyî (8), Kul Âşık Şem'î (4), [Kul Şem'î, Şem'î Baba (2)], Dervîş 'Alî, Sâfî (mer-siye), İbrâhîm Hakkı (Erzurumlu), Şemsî (2), Şemseddîn (2), Arşî [Efendi, Baba] (7), Âlî Baba, Nesîmî (3), Niyâzî-i Mısırî, Bâkî (2), Vahdetî Baba, Fethî, Fitnat Hanım (2), Azmî Baba, Gâlib Efendi (Neş'et Efendi'yi tahmis), Kalender Abdâl (2), Muhammed, Velî, Âşık Ömer, Gülşen Halîl. Mecmûanın devamında birtakım dualar, harf ve sayılarla dolu cedveller, cifr, sihirler, cin çağırma usulüne dair bilgiler vs. bulunmaktadır. 1b-9a arasında Arapça mensur ve manzum par-

çalar (İbni Sina'nın Kaside-i Varkâiyye'si, Kasîde-i Tantarâniyye vb.) vardır.

Bu makaledeki şiirlerden 4'ü bu mecmuada yer almaktadır.

5) Yz. Nu. 92/7, Mec. 42

155x95 mm, 120x60 mm ölçülerinde, 19 yaprak (111b-130a). Sırtı siyah, Rumi bezemeli koyu lacivert meşin ciltte, 13 satırlı, mavi, çok ince, harf (C) fligranlı kâğıda rik'a kırmasıyla yazılmıştır. İstinsah tarihi ve müstensihhi belli değil. 2a'da "Merhûm Ganî Baba'nın hayrât ve vakfıdır." kaydı var. Eser, bir risaleler mecmûasının 111b-116a varakları arasında yer almaktadır.

Mecmûa muhtevası: Dervîş Âlim, Fuzûlî (2), Hatâyî (3), Hilmî, İsmâil Baba, Kanberî Baba, Kazak Abdâl, Nutk-ı Hâcî Bektaş-ı Velî, Nesîmî, Teslîm Abdâl, Vahdetî, Pîr Sultân (2).

Bu makaledeki şiirlerden 1'i bu mecmuada yer almaktadır.

6) Yz. Nu. 209, Mec. 62

205x135 mm, iç ölçüler muhtelif, 121 yaprak, vişne çürüğü sahtiyan, şemseli, yıldız bordürlü cilt içinde, çizgi fligranlı, krem renkli, âharlı kâğıda rik'a ve divanî hattı ile yazılmış. Mecmûadaki bilgilerden mecmûanın içinde kendisinin de şiirleri bulunan Nâdî mahlaslı bir şair tarafından derlendiği anlaşılmaktadır. İstinsah tarihi ise belli değildir. Pek çok sayfası boş olan mecmuada Bektâşî şiirleri ağırlıktadır.

Mecmua muhtevası: Atâ Efendi (Rûşenî'nin kasidesini tahmis), Beyânî (2), Cevâbî, Dervîş Yûnus, Didâr, Enver, Fâik (2), Fuzûlî, Hâşim, Hatâyî, Hüdâyî, İzzet, İzzet Molla, Kânî Efendi (3: Biri Ruşenî'nin kasidesini tahmis), Kethüdâ-zâde Muhammed Arif Efendi, Leylâ Hanım (14b: Vâsıf'a nazire), Nâdî (3), Neş'et Efendi (2), Niyâzî (2), Nurî Ahadî, Paşa-zâde Said Beg, Râsih,

Resmî, Rızâ, Sâfi, Safvet (3), Sâkib (Fâzıl'ın gazelini tahmis), Seydî, Seyyâhî, Seyyîd, Seyyîd Beg, Seyyid Nesîmî, Sezâyî, Sinân-ı Ümmî, Şâkir Beg, Şânî, Şem'î, Vâsıf (10), Yazıcıoğlu Mehmed, Zecrî, Zekâî, Zekî (Fâzıl'ın gazelini tahmis).

Bu makaledeki şiirlerden 1'i bu mecmuada yer almaktadır.

METİN

A) Aruz Ölçüsüyle Yazılan Şiirler

MURABBA^c

1²⁷

Vezi: - . - - / - . - - / - . - - / - . - -

1 ' Āşık u şādıklarūñ çeşminde cānsın yā ' Alī
Gevher-i deryā-yı ' ışk baħrinde kānsın yā ' Alī
Küntü kenzūñ²⁸ māhına mihr-āsmānsın yā ' Alī
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī

2 Hāq te' ālā hāqķ-ı zatında buyurdı hel etā²⁹
Geldi senden ol Hāsan birle Hüseyn nūr-ı Hūdā
Neslüñe yavuz şananlar çekerler yarın cezā³⁰
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī

3 Şāh Zeyna'l' ābidīn mü ' minlerūñ sultāndur
Hem Muħammed Bākır ol nūr-ı Hūdā'nuñ cānidur
İsmiñi zīkr eylemek ' āşıklarūñ imānidur
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī

27 Mec. 62, 10a. Şiirde "Der Medh-i İmām ' Alī kerremallāhu vecchēhū" başlığı vardır.

28 Küntü kenz: "Ben (gizli) bir hazine idim." Tasavvuf çevrelerinde çok yaygın olan ve hadis-i kudsi kabul edilerek büyük ilgiyle sık sık söylenen bu söz hadis bilginlerince uydurma hadislerdendir.

29 Hel etā: "Hakikatte geldi." İnsan suresi 1. âyet.

30 Mısranın vezni kusurlu.

- 4 Ca' fer-i Şādık kim ol sırr-ı nübüvvedür bugün
İlm-i şer'î ma' rifet içre nübüvvedür bugün
Pes haqıqat kuluñ olmağ cāna minnetdür bugün
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī
- 5 Mūsī-i Kāzım ki gelmişdür riyāzet³¹ şahıdur
Şāh ' Alī Mūsā Rızā ' ariflerüñ hem mähıdur
Pes temennā olınan şahuñ ' alī dergāhıdur
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī
- 6 Çün vilāyet baħrinüñ ğavvāşı olmuşdur Taķī
İlm-i esmādan müsemmə gösterür sırr-ı Naķī
Hārici'ye Zu'l-feķār'uñ bildürür dā'im Haķ'ı
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī
- 7 Şāh Ḥasanü'l-' askerī oldı cihānda pişvā
Hem Muḥammed Mehdī-i şahib-zamān nūr-ı Ḥudā³²
Ol Muḥammed ḥurmeti-çün kıl meded yā Murtażā
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī
- 8 Şad hezārān la' net olsun ol Yezīd'üñ cānına
Hem āna tābi' olan müşriklerüñ erkānına
Qalmaya zulmetde her kim yapışa dāmānına
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī
- 9 Laḥmike laḥmī³³ senüñ haqķuñda gelmişdür i şah
Durmayup devrān ider şevķuñla dā'im mihr ü mäh
Āsitānuña³⁴ ḤAṬĀYĪ bir kuluñdur püşt ü penāh
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pişvāsın yā ' Alī

31 riyāzet: metinde "riyāzed".

32 nūr-ı Ḥudā: metinde "ol nūr-ı Ḥudā".

33 Laḥmike laḥmī: "Etin etimdir." Hz. Muhammed'in Hz. Ali hakkında söylediğine inanılan söz.

34 Āsitānuña: metinde "Āsitānına".

GAZELLER**1³⁵**

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 Hatt u hâlûñ gâret-i dîn itmege leşker yiter
Başka sancağ çekme ki kâküllerüñ ser-ver yiter
- 2 Bâğa varmağdan ğaraz seyr-i gül ü gülzâr ise
Tâze dâğı sînemüñ baña gül-i aħmer yiter
- 3 Āh-ı ‘âşık bir yalıñ şemşîr durur gūyiyâ
Kim şîrâr-ı nâr-ı ‘ışk aña dilâ cevher yiter
- 4 Gözlerüñ her dem nedendür gönlümi meftûn ider
Hatt u hâlûñ çün kamer devrinde şûr u şer yiter
- 5 Nuğre-i mâhı tutup kâl itmege zergâr-ı çerħ
İki gözüm her gice encüm aña aħker yiter
- 6 Düstüm yüz virme düşmen saña lalalanmasun
Pâdşehsin bu HATÂYÎ tapuña çaker yiter

2³⁶

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 Cehdimüz diğğatimüz gevher-i kân üstinedür
Sözümüz şöħbetimüz bir lâ-mekân üstinedür
- 2 Dînüñe noğşân gelür itme hilâfı ‘ahdüñe³⁷
Bunca kim qavl ü qarâr ikrâr îmân üstinedür

35 Köksal, 2001: 1/978. Bu şiir Mecma’u’n-nezâ’ir’de Hatâyî’ye, Pervâne Bey Mecmuası’nda (123a) Hitâbî’ye ait görünmektedir. Fakat yukarıda görüldüğü üzere Pervâne Bey’in Hitâbî’ye ait olarak gösterdiği şiirlerin hemen tamamının Mecma’u’n-nezâ’ir’in yanı sıra Hatâyî Dîvânı’nda da bulunduğu nazaran bu şiirin de Şah İsmail Hatâyî’ye ait olması ihtimali çok yüksektir.

36 Buyruk, s. 61. Bu şiir İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 226/2’de 91a sayfasında da bulunmaktadır (Bu nüsha, bundan sonra OE rumuzuyla gösterilecektir.)

37 hilâfı ‘ahdüñe: hilâf ‘ahdüñe sen, OE.

- 3 Hızmete bil bağlayup yaramak için yāre men³⁸
Her ne kim dost buyurur³⁹ hizmeti cān üstinedür
- 4 Her kimün albine başdu ol vilāyet mührini
Merd olan arrāf bilür sikke sinān⁴⁰ üstinedür
- 5 Ey HATĀYĪ her bir işün sā‘ ati var am yime
Hak⁴¹ bāıldan aalmaz⁴² yahı yamān üstinedür

3⁴³

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . - -

- 1 ol perĪ-peyker melek emiyle cānumdur benüm
Gitmesün gönlümden ol rū-ı revānumdur benüm
- 2 ordum azu one mi yā dūr midür yā [od] dehān
Bu sözüm yosa hayālüm yā gümānumdur benüm
- 3 Serve bezetedün boyını ey raĪb-i kem-naar
Nice dırsin serv anı ‘ömr-i civānumdur benüm
- 4 Zūlfini misk-i oten didüm didi ki söyleme
Misk daı bir türāb-ı āstānumdur benüm
- 5 Didiler kim ey HATĀYĪ nice sevdün yāarı sen
Didi yodur itiyārum dil-sitānumdur benüm

38 men: ba, Buyruk.

39 Her ne kim dost buyurur: Dost buyursun, Buyruk.

40 sikke sinān: sedd-i istān, OE. OE’de bu ibare derkenarda “sikke-i sinān” olarak düzeltilmie de bu ekilde de vezin bozulmaktadır.

41 H: Hı, OE.

42 aalmaz: OE’de metin iinde “eylemez” yazan kelime derkenarda “aalmaz” olarak tashih edilmitir. Ancak aalmaz kelimesi vezni bozmaktadır. “H bāıldan aar...” olması mümkündür.

43 Kksal, 2001: 2/1825.

4⁴⁴

Vezin: . - - - / . - - - / . - - - / . - - - /

- 1 Muhibb-i çâker-i Hâyder vilâyet diñle Hâyder'den⁴⁵
Şeh-i Merdân Şîr-i Yezdân mükerrerdîr meger zerden
- 2 'Alî oldur ki peygamber idür 'ilmün kapusıdur
İşitdük piş gelenlerden haber alduq ganîlerden
- 3 'Alî oldur beşiginde aña bir ejdehâ geldi
Dutup anı dumanından iki yırtdı ser-â-serden
- 4 'Alî oldur ki Selmân'a 'aceb bir deste-i nergis
Hem ol dem tâze Kevşer'di ki üç yüz dirdüğü yerden
- 5 'Alî oldur ki kırtardı [o] fazlı küfr-i kâferden
Anuñ borcın edâ kıldı girü şeb-per ü şeş-perden
- 6 'Alî oldur ki üç yüz biñ adım yol varuban geldi
Yarım günden gün aşmışdı günü kırdı eşabberdan (?)
- 7 'Alî oldur ki bir sâ'il temennâ kıldı bir etmek
Hem ol demde revân geçdi kaçâr-ı mâl u Kânber'den
- 8 'Alî oldur ki Cümcüm'a Furât'uñ yolını şordı
Yiyidi arqadan geldi ki Cümcüm['] ibni Mermer'den
- 9 'Alî oldur ki Nuşayr'ı çalup kıldı iki pâre
Yine kıldı mübâlağa didi haqsın Şeh-i Merdân
- 10 'Alî oldur ki kudretten aña üç nesne sır geldi
Birin bindi birin aldı birin dîn açdı kâferden

44 Cönk 10, 36a.

45 Hâyder kelimeleri metinde Hâyder imlâsıyla yazılmış.

- 11 ‘Alī oldur ki vaşfını yazupdur Qādir ü Hayyā
Yedi yerde yedi gökde oqur dīvān u defterden
- 12 ‘Aliyyullāh veliyyullāh esedullāh ‘ibādullāh
Gelüpdür on yedi āyet aña Allāhu ekberden
- 13 ‘Alī üstād olmışdur ki şāgird oldı Cebrā’īl
Elestü ‘ahdin[i] öğretti oqıtdı münevverden
- 14 ‘Alī şāh-ı vilāyetdür aña inkār iden merdūd
Qoyuñ taqlīd ile olsun geçüñ ol dīn-i ebterden
- 15 HATĀYĪ olmağıl gam-gīn oquğıl medhını şāhuñ
Qaradur münkirüñ göñli yüregi seng ü mermerden

5⁴⁶

Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -

- 1 Lā fetā illā ‘Alī oldur⁴⁷ erenler ser-veri
Lā seyfe_illā Zū'l-feqār bilinde tıg-i Hayderi⁴⁸
- 2 Evvel ü āhır ‘Alī’dür⁴⁹ zāhir ü bāṭın ‘Alī
Hüküm idüp şaldı ayağa⁵⁰ Şām’ı Rūm’ı yer yeri⁵¹
- 3 Cebrā’īl’i tercümān çekdi o şāh-ı enbiyā⁵²
Cebrā’īl andan⁵³ getürdi anda sīb-i aḥmeri

46 Cönk 25, 64a, Buyruk, s. 57.

47 oldur: sensin Cönk. 25.

48 Mısranın vezni kusurlu.

49 Evvel ü āhır ‘Alī’dür Evvel ‘Alī āhır ‘Alī, Cönk 25.

50 Hüküm idüp şaldı ayağa: Hışm-ıla ayağa şaldı, Cönk 25.

51 yer yeri: serseri Cönk 25.

52 o şāh-ı enbiyā: o şāh-ı kadīm, Buyruk.

53 andan: geldi, Buyruk.

- 4 Ol sebeb⁵⁴ çār-yār kıldı birini geldi⁵⁵ ḥabīb
Üçi vardı ḥazrete çağırdı Allāh ekberi
- 5 Biri Düldül biri Fātma oldu ol çār-pārenüñ
Biri oldu Z̄u'l-feḫār biri 'Alī'nüñ Ḳanber'i
- 6 Her birin bir zāt[a] kıldı ol ḳadīm-i lem-yezel
Ḳudretinden geldi şāha ḥizmet eyler her biri⁵⁶
- 7 Baḳ baḳıṣuñ al alıṣuñ didi şāh-ı evliyā⁵⁷
Tā⁵⁸ yaḳīn baḳ kim göresin baḳma⁵⁹ zinhār serseri
- 8 Ey gönül sen şāhı sevdüñ ḳoyma elden dāmenin
Seveni seven iledür tā ki rüz-ı maḥşeri
- 9 Āsitānında o şāhuñ çākeri⁶⁰ çoḳdur velī
Bu ḤAṬĀYĪ cümlesinüñ kemteridür kemteri
- 6⁶¹**
Vezin: - . - - / - . - - / - . - - / - . -
- 1 Yā resūl-i seyyid-i kevineyn 'ālem mefḥarı
Maḳşad-ı maḳşūd-ı 'ālemsin nebiler ser-veri
- 2 Şānuña levlāke levlāk⁶² dindi ey ḥayru'l-beşer
Süre-i Ṭāhā vü Yāsın'sin Ḥudā'nuñ reh-beri
- 3 Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān ibni 'ammū Muştafā
Ḍarb u ḥarb ile ol aldı küfr elinden Ḥayber'i

54 sebeb: sebebden, Cönk 25.

55 geldi: aldı, Cönk 25.

56 Bu beyit Cönk 25'te yok.

57 evliyā: enbiyā, Cönk 25.

58 Tā: Sen:, Cönk 25.

59 baḳma: olma, Cönk 25.

60 Āsitānında o şāhuñ çākeri: Şāh- merdān 'Alī'nüñ ḳuları, Buyruk.

61 Mec. 4, s. 208.

62 levlāke levlāk: Tamamı "Sen olmasaydın gökleri yaratmazdım." mânâsındaki hadis-i kudsi'den kısmî iktibas.

- 4 Z̄u'l-feḫār-ı Fāṭıma bir nūrdan inşā idi
Ḳudretinden zāhir itdi vālidıyla Ḳamber'i
- 5 Ben ḡulām-ı ŧeh-süvārān-ı (...)em
Bende-i ḡulḡ-ı ḡasen olmaḡ degüldür serseri
- 6 Ḥaḡḡ'ı reh-ber idinüp ŧevḡ ile elden ḡomişuz
Şāh Ḥüseyn-i Kerbelā'nuñ yolına cān u seri
- 7 Şāh Zeyne'l-‘ābidīn'e ḡul olaldan tā ebed
Olmuşam cümle ḡavāric gözlerinüñ ḡanceri
- 8 İzi tozı gözüme heykel cilādur Bāḡır'uñ
Ḳanda ‘ārifler var ise naḡd iderler cevheri
- 9 Ca‘fer-i Şādıḡ kim oldur pişvāmuz lem-yezel
Cümle imān ehlinüñ göñlinde oldur reh-beri
- 10 Mūsī-yi Kāzım ki oldur reh-nümāsı ‘ālemüñ
(...)⁶³ ger hümā geḡse deger bāl ü peri
- 11 (...)⁶⁴ müttakīdür ḡible-i ehl-i şafā
Şāh ‘Alī Mūsā Rızā baḡr-i vilāyet mazḡarı
- 12 Kim ki Taḡī'nüñ yolına cān ile baş oynadur
Rūz-ı maḡşer Şāh elinden içdi āb-ı Kevşer'i
- 13 Bende-i şāh-ı Naḡī'yem ḡekmezem ‘ālem ḡamın
Cān [u] dilden olmuşam cümle imāmuñ ḡākeri
- 14 Heft boyunca⁶⁵ oḡuram medḡ ü ŧenālar tā ebed
Bende-i münḡād olup ŧıḡk-ıla oldum ‘Askeri

63 Nüşanın üst kısmına gelen bu bölüm kopuk olduğu için okunamadı.

64 Nüşanın üst kısmına gelen bu bölüm kopuk olduğu için okunamadı.

65 “Boyunca” kelimesi “bu nice” şeklinde de okunabilir şekildedir. Her ikisine de anlam veremedik.

15 Yâ Muhammed mehdî-i şâhib-zamân eyle zühûr
Tâ ki mağrib cânibinden toğa şems-i hâveri

16 Çâr-deh ma' şûm-ı heftâdîne yâr olan bu gün
La' net ile yâd ider Şimr⁶⁶ ile Mervân hârı

17 Ey HATÂYÎ tut omuzuñ dergeh-i Şâh'a yakın
Vaqt olupdur ki göresin mâh-ı bedr-i enveri

7⁶⁷

Vezi: - . - - - / - . - - -

- 1 İsteyen yârın hâk ider varın
Bulsa dildârın şaklar esrârın
- 2 Baqmayan cāna irdi cānāna
Girdi meydāna terk idüp 'ârın
- 3 Yâr elin tıtdı birlige yetdi
Dost ile itdi gizli bāzârın
- 4 'Ārif ol ey dil ola gör kāmīl
Ben diyen gāfil utanur yarın
- 5 'Aşq-ıla tıolan arayup bulan
Nefsini bilen bildi Ğaffârın⁶⁸
- 6 Nāşi diñleme dostdan iñleme
Gülen añlama bülbülün zârın
- 7 Gel HATÂYÎ'den al sebağ erken⁶⁹
Hâk'ı isteyen qosun inkârı

66 Kelime metinde “şîr” gibi yazılmıştır.

67 Buyruk, s. 66. OE, 85aa.

68 Buyruk'ta bulunmayan 5 ve 6. bendler OE nüshasında derkenarda yer almaktadır.

69 OE nüshasında Hatâyî mahlasının yanına sonradan düşülen “sahl” kaydıyla derkenarda “Hüdâyîden” ibaresi yazılmıştır. Bu şiir gerçektende Azîz Mahmûd Hüdâyî Dîvânı'nda yer almaktadır. Bkz. Tezeren, 1985: 108.

B) Hece Ölçüsüyle Yazılan Şiirler

a) HATÂYÎ mahlaslı şiirler (11 şiir)

1⁷⁰

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Dervîşligüñ on bâbı vardır mü'min
 'Ārif iseñ gel diñle evvelinden
 Evvel budur Lâ ilâhe illallâh
 Kelime-i tevhîd oğı dilinden

2 İkinci budur ' adâvet etmeye
 Hırşâ_uyup şeyfâna gönül kıtmaya
 Mü'min iseñ gönlünde küs kıtmaya
 Geçirigör yatlu fikri gönülden

3 Üçüncü bu dur[u]r nuḡkı ḡaḡḡ ola
 Siline ḡalb âyînesi pâk ola
 Kıdretinden cân kılağı zakk ola
 ḡaḡîḡat gevheri şıza ḡâlinden

4 Dördüncüsü bu dur[ur] serdâr ola
 Gire dost baḡçasına ḡülzâr ola
 Aşıla Manşûr gibi ber-dâr ola
 Bir kez ölen ayruḡ olmaz ölümünden

5 Beşinci budur ki biñ bir otura
 Özinüñ uğrusın ele getüre
 Resûlullâḡ'uñ kıvlini yetüre
 Geçmiş ola şeri' atüñ kıalinden

6 Altıncı budur kim 'özür eyleye
 'Azîz ola Mevlâ kıabül eyleye
 Dürlü dürlü fesâdı terk eyleye
 Naşîb ola aña raḡmet balından

7 Yedincisi budur mürebbîsine
 Derd ile düşmiş ola hevâsına
 Kıondura gönül kıuşın yuvasına
 Baḡrı olmuş gevher olur gölünden

8 Sekizinci budur kıuşaḡ kıuşana
 Türâb olup ine yere döşene
 Erenler bu dervîşlige nişâne
 Emir budur böyle geldi elümden

9 Toḡuzuncı budur kim tâc urına
 Boyana kıalbi [de] ḡaḡḡ'uñ nûrına
 İḡlâs ile gire cennet şârına
 ḡulle geye ol İdrîs'üñ elinden

10 Onuncısı budur muşâḡib ola
 Anuñ ile özge ' ameller kııla
 Öyle [iken] ḡaḡḡına teslîm ola
 Geçmiş ola şırâḡından kıılından

11 Dervîşligüñ bir bâbı daḡı vardır
 Özin mürebbîye yitüren erdür
 ḡATÂYÎ ḡaḡîḡat bir gizli sırdur
 Götürülsün perde ḡicâb yolından

70 Buyruk, s. 46. Bu şiir OE'de de vardır ancak ikisi arasında nüsha farkı denemeyecek kadar fazla farklılık vardır.

2⁷¹

Vezin: 11'li hece ölçüsü

- 1 Dünâyâyı şatdum hoş bezirgân oldum
Mışır dirler ben bir şâra uğradum
‘Âlem-i ‘ademden zühûra geldüm
Vücûd dirler bir diyâra uğradum
- 2 Üstinde kurlılmış bir yeşil şayvan
Dilerem ki anı eyleyem seyrân
Gördüm bir dervîş ‘aşk ile hayrân
Erkânda gezerken yâra uğradum
- 3 Biñ bir yaması var egninde şalı
Kırk başı var anuñ hem yedi eli
Üç gözi var ağzı bir dañi dili
Tu[r]mayup âh ider zâra uğradum
- 4 Dört kat bârûsı var kudretten yapu
On iki burcı var on iki çapu
Hâdimler sulţâna kılurlar çapu
Dest-bûs itdüm Hünkâr’a uğradum
- 5 Yedi yüz yetmiş yedi hânesi var
İçinde mescid [ü] meyhânesi var
‘Akıllı uşlu deli dîvânesi var
Hem-[ni]şîñ oldum gam-h’âra uğradum
- 6 Dört yüz kırk dört çarşu binâdur ‘ayân
Üç yüz altmış ırmaqları var revân
Kerremnâ ⁷²âyetin kılurlar beyân
Sırrını bildüm esrâra uğradum

- 7 İki hâkimi var bu şehrûñ ey cân
Birisi Raḥmānî ol biri şeyṭân
Bir biriyle çuramaz ceng ider her ân
Bunları gördüm efkâra uğradum
- 8 Mü’minler Raḥmân katına dirilmiş
Münkir münâfık şeyṭâna virilmiş
Kimisi boş gezer bendi kırılmış
Şûret uğrısı mekkâra uğradum
- 9 HĀTĀYĪ’⁷³m getürmez yanına⁷³ zâlimi
Varup ‘arz eyledüm ben de ḥâlîmi
Didi sen maẓlûmsuñ aldı elimi
Bâğ-ı cennet [bir] gülzâra uğradum

3⁷⁴

Vezin: 11'li hece ölçüsü

- 1 Hâk nefese inkâr eyleyen tâlib
İblîs’dür bu cemden sürülsün gitsün
Hâkḳ’uñ dîvânında yüzi çaradur
Esfeldür ol yerden sürünsün gitsün
- 2 Yok ise çalbinde muḥabbet sevi
Yok mudur gönlinde Allâh’uñ evi
Özinden ḥaberi olmayan devi
Şalıver yabâna yürüsün gitsün
- 3 Yalnız bir çafesde şaqla bir çuşı
Kimüñle söyleşür olmasa eşı
Günâhın meydâna virmeyen kişı
Yüzini egsün de ayrılısun gitsün

71 Buyruk, s. 77.

72 Kerremnâ: Tamamı “kerremnâ benî âdeme” olup, “Biz âdem oğullarını üstün kıldık.” mealindeki Bakara Suresi 30. âyetten iktibastır.

73 Vezin gereği “yanna” şeklinde okunmalıdır.

74 Buyruk, s. 78.

4 Cānını cellāda teslīm itmeyen
Rehberüñ gitdiği yola gitmeyen
Mürşid ikrārını kāmil itmeyen
Çürükdür yuları kırılısun gitsün

5 HĀTĀYĪ dost eline_irişdi elüm
‘Ayān oldu Hāḳḳ’a sır cümle ḫālüm
Biz olalum mazlüm olanlar zālüm
‘Alī dīvānından şorulsun gitsün

4⁷⁵

Vezin: 11’li hece ölçüsü

- 1 Gerçek ‘aşık diye aña dirüm ben
Bi’l-küllüye fark eyleye özini
Rızā loḳması [kim] aña ḫelāldür
Yürüyünce belli_itmeye izini
- 2 Dost yolına aḳup varı āb gibi
Döşene yer yüzine türāb gibi
Gice gündüz merkez (?) döker ḫāb gibi
Baḳdığı yirden ayırmaya gözünü⁷⁶
- 3 Erenlerdür ‘aşḳ küresin taşuran
Mürebḳiler ḫālibini bişüren
Varlığını Hāḳḳ’a teslīm düşüren
Evvel ḳabül itdirmişdür niyāzını⁷⁷
- 4 Erenler meydānında yidüm içdüm
Gerçek nazarında müşkiller seḳdüm
Şerī‘at ḫāriḳat ḫonını biḳdüm
Ma‘rifetdür ḫāḳiḳat ḫazā’ini

5 Baḫrī oldur gele ‘ummāna ḫala
Gerçek oldur andan bir gevher ala
Bir ḳardaş kim sefīl yurdında ola
Çoḡa şaymaḳ gerek anuñ azını

6 HĀTĀYĪ dir [ki] āmennā şād olmaz
Gizli sırlar şu ‘ālemde yād olmaz
Sevini sevini giden⁷⁸ yad olmaz
ḫūb ekmişler muḫabbetüñ ḫuzını

5⁷⁹

Vezin: 11’li hece ölçüsü

- 1 Men özümü saña yakın eyledim
Luḫfuñdan ne gelse eyvallāh dedim
İşiginde çok günāhlar eyledüm
Tevbe günāhıma estaḡfirullāh
- 2 Gökden rahmet ister [ise] baḡışlar
Ḳul günāh işler[se] sulḫān baḡışlar
Ḥasan Ḥüseyn’in nuḫḳı ḫakkı-ḫün
Tevbe günāhıma estaḡfirullāh
- 3 Ḥālīfeler ḫālīfesi pādīşāh
(.....) enüñ⁸⁰ dīn ü devleti şāh
İşiginde müstecābdır mihr ü māh
Tevbe günāhıma estaḡfirullāh
- 4 Men özümü ḫāriḳate baḡladım
Erkān buyurursa anı söyledim
İşiginde çok şükürler eyledim
Tevbe günāhıma estaḡfirullāh

75 Buyruk, s. 79.

76 Mısranın vezni kusurlu. Ancak konuşma dilinde “Baḳdıḡ yerden...” gibi söylendiḡi için bu bir vezin kusuru sayılmaz.

77 Mısranın vezni kusurlu.

78 giden: metinde “gidersen”.

79 Cönk 33, 10a.

80 Bu kelime okunamadı.

5 HATĀYĪ'yem secde kı[aram] cāndan
Zīrā ki oldu baş başa cāna cān
Dīvān-ı 'Alī'dir cānlar bu dīvān
Tevbe günāhıma estağfirullāh

6⁸¹

Vezin: 11'li hece ölçüsü

- 1 Yağdılar⁸² İbrāhīm'i nāra_atdılar
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya
'Abdu'r-Rezzāk şāl geydi⁸³ hınzırı gördi⁸⁴
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya
- 2 Gör Hāḡ te'ālā'nuñ hikmet işini
Varḡa Gülşāh⁸⁵ için dökdi yaşını
Ferhād dost yolına virdi başını
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya
- 3 Mihr ü Vefā bunda gelüben gitdi
Leylā Mecnūn gönlinde mekān tutdı
İbrāhīm İsmā'ıl'i kurbān itdi
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya
- 4 Ādem ata uçmağından sürildi
Sen günāh işledüñ diyü yerildi⁸⁶
Cercīs yetmiş kerre öldi dirildi
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya

5 Şems Tebriz⁸⁷ gezerken 'aşḡa ulaşdı
Mollā Rūmī kitābın⁸⁸ suya saçdı
Gör Eyyüb'a nice yıl kırdlar üşdi⁸⁹
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya

- 6 Mūsā nebī arzūladı⁹⁰ pīrini
Hāḡ'dan ḡayrı kimse bilmez sırrını
Sultān Edhem terk eyledi şehrini⁹¹
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya
- 7 Muḡammed yanardı Hāḡḡ'uñ nūrında
Mūsā kelām danışurdu⁹² Tūr'ında
Manşūr ayrılmadı ene'l-Hāḡ'dan dārında⁹³
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya
- 8 Mihr ü Vefā biri birinden azdı
Behlül bayḡuşlayın vīrāne gezdi
Seyyid Nesīmī'yi zāhidler⁹⁴ yüzdi
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya
- 9 Bu işlerüñ cümlesini Hāḡ itdi
Yūnus kırık gün balık ḡarnında yatdı⁹⁵
Ḥabdık baḡrī olup⁹⁶ 'ummāna batdı
İncinmedi Hāḡ'dan gelen cefāya

87 Şems Tebriz: Şems Tevriz, Cönk 15.

88 kitābın: kitābı, Cönk, Buyruk.

89 Gör Eyyüb'a nice yıl kırdlar üşdi: Eyyüb nice yıllar kırtlara düşdi, Cönk; üşdi; düşdi, Buyruk..

90 arzūladı: 'arzūladı, Cönk 15.

91 Şehrini: Belḡ şehrini, Buyruk.

92 kelām danışurdu: biñ bir kelām, Buyruk, OE.

93 Her üç nüshada da bu şekilde olan mısranın vezni kusurlu.

94 Nesīmī'yi zāhidler yüzdi: Nesīmī'nüñ zāhidler derisin yüzdi, Buyruk.

95 2 ve 3. mısralar OE'de takdim-tehirli.

96 baḡrī olup: selefyle baḡr olup, Cönk 15.

81 Cönk 15, 1b, Buyruk, s. 73, OE 91b.

82 Yağdılar: Ol Yezidler, Buyruk, OE.

83 'Abdu'r-Rezzāk şāl geydi: 'Abdu'r-rāzık şāl geyüp, Cönk 15.

84 Mısranın vezni kusurlu.

85 Gülşāh: Gülşān, OE.

86 buyruldu: ırıldı, Cönk 15.

10 Gel HATĀYĪ biraḡ ʿārı nāmūsı
Sīle virür seni⁹⁷ ʿāruñ gemüsi
Bunca gelen erenlerün⁹⁸ hepüsi
İncinmedi Hāḡʻdan gelen cefāya

7⁹⁹

Vezin: 11ʻli hece ölçüsü¹⁰⁰

1 Diyeyüm fazl-ı Hāḡḡʻı diñle ey cān
Ḳulaḡ tutar bu nuḡḡa ehl-i ʿirfān

2 Ḳapudan tā dibe¹⁰¹ varınca ḡardaḡ
Gerek kim görine on iki erkān

3 Eyvallāh ḡıl tūrāba sūr yüzüñi
Evvel erkān budur ey ḡāh-ı cihān

4 İkinci işige eyle sūcūdı
Üçüncü ḡaḡ ayaḡın baḡa¹⁰² insān

5 Dördüncü cemʻ iyyete vire¹⁰³ ʿaḡḡı
Bu cemʻ iyyete yeten bulur ĩmān

6 Beḡincisi yine sūcūd idesin
Bu devlete yetendür ehl-i ĩmān

7 Altıncı erkān-ı ḡarīḡat durur
Temennā ḡerḡini ḡevir¹⁰⁴ ḡaḡından

8 Yedinci temennāsın mühr eyleye
Sekizinci dāra ḡurup di¹⁰⁵ emān

9 Ḳoḡuzuncı saña ḡülbāng virürler¹⁰⁶
Yine mürvet diyüp ḡıl sūcūd revān

10 Onuncısı¹⁰⁷ saña yer gösterürler
Ḳolanma ḡoḡru ḡeḡ er nazarından

11 On birinci dizüñ ḡök secde eyle
Senden edeb getürsün¹⁰⁸ pīr ü civān

12 On ikinci Hāḡʻuñ cemʻ iyyetine¹⁰⁹
Bu cemde bulunur her derde dermān

13 HATĀYĪ ḡalmıḡın her kim¹¹⁰ yitüre
Aña Hāḡʻdan ola raḡmet-i erzān

97 Sīle virür seni: Sīle vir er iseñ, Cönk 15.

98 erenlerün: erāsīliñ, Cönk.

99 Buyruk, s. 48. Bu şiir OE 84b sayfasında da vardır.

100 Bu şiirin vezni için hece de aruz da demek mümkündür. Ancak herhâlde en doğrusu İbrahim Arslanoḡluʻnun söylediḡi gibi “aruz formunda hece” demek olacak. Mamafih bu şiir sıra sayıların söylendiḡi bu nedenle vezni de bozan kelimelerin bulunduḡu mısralar çıkınca küçük hatalarla aruza uymaktadır (. ___ / . ___ / . ___)

101 Ḳapudan tā dibe: Ḳapu dibine, Buyruk.

102 Baḡa: Bu kelime her iki nüshada da “baḡar” şeklindedir. Ancak OEʻde derkenara düşülen “baḡa” şeklini daha uygun gördük.

103 vire: vir, OE.

104 ḡerḡini ḡevir: ḡerḡi ḡevrile, OE.

105 di: diye, OE.

106 virürler: -virürlerse, Buyruk.

107 Onuncısı: Onuncı, OE.

108 Getürsün: görsün, OE.

109 Hāḡʻuñ cemʻ iyyetine: Hāḡ cemʻ iyyetine yetersin, OE.

110 her kim: Buyrukʻta yok.

8¹¹¹Vezin: 14'lü hece ölçüsü¹¹²

- 1 'Älem üzre şaldı ziyā āl-i Muḥammed
Tā şalli 'alā seyyidinā āli Muḥammed
Seyfi şaḳḳ idüp geldi yine āl-i Muḥammed
Tā şalli 'alā seyyidinā āli Muḥammed
- 2 Men 'Alī'nūñ kemter ḳuluyam ol şāh-ı keremdür
Ḥasan başum tācı Ḥüseyn nūr-ı 'alemdür
İmām Zeyne'l-'abā Bākır'ı seyyidlige demdür
Tā şalli 'alā seyyidinā āli Muḥammed
- 3 'Älem üzre gelmedi Ca' fer gibi 'irfān
Kāzım gibi bir daḫı hem gelmedi sultān
Güneş yüzün görüp didi şāh-ı Ḥorasān
Tā şalli 'alā seyyidinā āli Muḥammed
- 4 Şāh Naḳī gözlerüme nūr-ı ziyādur
'Alī Naḳī sāyesinde murḡ-ı hümadür
İmām 'Alī cümle derde 'ayn-ı şifādur
Tā şalli 'alā seyyidinā āli Muḥammed
- 5 Mehdī zuhūr ola ḳalmaya perde
Münāfıḳlar boynu tiḡ u teberde
Şāhuñ medḫin oḳur ḤAṬĀYĪ şām u seḫerde
Tā şalli 'alā seyyidinā āli Muḥammed

111 Mec. 12, 15a.

112 Şiirde fazla sayıda vezin kusuru vardır. Hepsi tek tek gösterilmedi. Ancak mükerrer mısraların mef'ülü mefā'ilü mefā'ilü fe'ülün kalıbına ve şiirin murabba tarzında yazılmasına nazaran aslında aruzla yazılmış olan bu şiirin zamanla tahrif edile edile bu hâle dönüştüğü söylenebilir.

9¹¹³

Vezin: 14'lü hece ölçüsü¹¹⁴

- 1 Her kimüñ kim¹¹⁵ zikri düvāzdeh imām ola
Her ne maqşūdi¹¹⁶ var ise anuñ tamām ola
- 2 Erkān-ı fahre her kim getürse¹¹⁷ irādeti¹¹⁸
Bunları¹¹⁹ bilmezse yidügi ħarām ola
- 3 Ol¹²⁰ fahr-i kā'ināt münevver Muħammed'üñ rüĥına
Şad hezārān şalāt u ve's-selām ola
- 4 İmām 'Alī durur şīr-i Ĥudā¹²¹ vü murtażā-yı dīn
Ki 'ālem¹²² aña bende vü çāker ü ğulām ola
- 5 İmām Ĥasan durur naqđ-i 'Alī Ĥüseyn'le
Bunlara bir qaşd idenler Ĥavārice cüzżām ola
- 6 Dördünci imām¹²³ Zeyne'l-'ābidīn'dür
Beşinci imām Muħammed Bâķır-ı be-nām ola
- 7 Altıncı imām Ca' fer-i Şādık durur¹²⁴ reh-nümā
Yedinci imām Mūsī-i Kāzım ikrām¹²⁵ ola

113 Mec. 4, s. 200, Mec. 12, 19b.

114 Şiirde fazla sayıda vezin kusuru vardır. Hepsi tek tek gösterilmedi.

115 kimüñ kim: kimüñ Mec. 4.

116 maqşūdi: murādı Mec. 4.

117 her kim: - Mec. 4.

118 irādeti: iradet Mec. 12.

119 Bunları: Buları Mec. 12.

120 Ol: Bu Mec. 12.

121 şīr-i Ĥudā: şehri Ĥudāyī Mec. 4.

122 Ki 'ālem: Dü cihān Mec. 4.

123 Dördüncü imām: maĥlūqāt-ı dīn Mec. 4.

124 Durur: durur çün Mec. 4.

125 ikrām: ekrem Mec. 12.

- 8 Sekizinci İmâm ‘Alî Mūsâ Rızâ¹²⁶
 Tokuzuncu imâm Muḥammed Taḳî delîl imâm¹²⁷ ola
- 9 Onuncu imâm İmâm ‘Alî durur velî¹²⁸
 On birinci imâm Hasan el-‘Askerî zikri var ola¹²⁹
- 10 On ikinci imâm Muḥammed Mehdî-i şâhibü’z-zamân
 Kûtb-ı devrân kâdir-i ḥüssâm ola
- 11 Zîrâ kim her tarîḳe ser-çeşmedür bular¹³⁰
 Ger der-miyân-ı faḥr-i ḥâşş u ‘âm ola
- 12 Ey ḤAṬÂYÎ eksiklik ile yâd eyle bu ‘aṭâyı kim¹³¹
 Tâ ki dillerde söylene bir ḥoş kelâm ola

10¹³²

Vezin: 16’lı hece ölçüsü¹³³

- 1 Dervîşlik da‘vâsın kılan gel on iki erkâna baḳ
 Ḥayır için ögredeyim Ḥaḳḳ için vireyüm¹³⁴ sebaḳ
- 2 Evvelki erkân bu durur¹³⁵ ḥâk eyleyesin özüni
 Yüksek[ler]den dügmeyesin¹³⁶ olasin topraḳdan topraḳ

126 İmâm ‘Alî Mūsâ Rızâ: imâm-ı heştümdür velî Mec. 4.

127 delîl imâm: delîl Mec. 4.

128 velî: in‘âm Mec. 4.

129 zikri var ola. Bu bölüm Mec. 4’de (م ا و ي ل) şeklinde yazılmıştır.

130 Bu beyit Mec.4’de yok.

131 Bu beyit Mec. 12’de şöyle: Bendelikle bunları yâd eyle Ḥaṭâyî / Oḳına dillerde bu ḥoş kelâm ola

132 Buyruk, s. 60. Bu şiir Divan’ın İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin nüshasında (OE) da vardır. Yalnız Dîvân’daki imlâ oldukça bozuk olduğu gibi çoğu yerde vezne de uymayan anlamsız kelimeler de vardır.

133 Bu şiir aruzun müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün kalıbına da yakındır ama çoğu mısradaki kusurludur. Bu nedenle bu şiiri de “aruz formunda hece” olarak kabul edebiliriz.

134 Ḥaḳḳ için vireyüm: hem Ḥaḳḳ için virem, OE.

135 erkân bu durur: erkânı budur, OE.

136 Yüksek[ler]den dügmeyesin: Gögsünden dinlemeyesin, OE.

- 3 İkinci erkânı budur ma' rifetüñ¹³⁷ tohumundan
Kâmil olunca bile çek öz kendi tarlaña bırak¹³⁸
- 4 Üçüncü erkânı budur gögerdi şuvarmağ gerek
Ma' rifetüñ başın bulup alasin deñizden bardağ¹³⁹
- 5 Dördüncü erkânı budur kâmil oldu biçmek gerek
Kâmil olunca biçmege al pirden rızâyla orağ
- 6 Beşinci erkânı budur iltüp dökeseñ h̄armana
Her h̄armana dökmek olmaz şabır h̄armanına bırak
- 7 Altıncı erkânı budur süresiñ¹⁴⁰ yumuşağ gerek
Anı sürüp yumşalmağa dögen gerek adı firâğ¹⁴¹
- 8 Yedinci erkânı budur yumşadı şavurmağ gerek
K̄udretten bir yıl eser ol yile dirler 'aşğ u şevğ¹⁴²
- 9 Sekizinci erkân budur ilet h̄âl degirmenine
Yumşaduban un eyleseñ ki ola ḡäyetde yumşaq
- 10 Toğuzuncı erkân¹⁴³ budur h̄âl elekden eleyesiñ
Alçağ tut yile virürseñ dimeyeler saña aħmak
- 11 Onuncu erkânı budur koy irâdet teknesine
Mihir [ü] maħabbet tuzıyla yoğırılar anı çok çağ¹⁴⁴
- 12 On birinci erkân budur şalgıl gönül furunına
Şağın ki yandırmayasın¹⁴⁵ odunun qarârınca yağ¹⁴⁶

137 Ma' rifetüñ: al ma' rifet, OE.

138 Kâmil olunca bile çek öz kendi tarlaña bırak: Öz kendi tarlaña bırak kâmil olunca besle çağ, OE.

139 bardağ: bir bardağ, Buyruk.

140 Süresiñ: süde ben, OE.

141 adı firâğ: anı eyle farğ, Buyruk.

142 'aşğ u şevğ: 'aşğ-ı H̄ağ, OE.

143 erkân: metinde "erkâni".

144 çağ: çok, Buyruk.

145 yandırmayasın: yağıdırmayasın, Buyruk.

146 qarârınca yağ: qarârca bırak, Buyruk.

- 13 On ikinci erkân budur ilet pîrûñ nazarına
Eyü kemâl kesb itmişsin disün ki¹⁴⁷ dervîş yüzüñ aķ
- 14 Hâķķ'uß didigin diyesiñ efsâneyi_elden kıoyasın
Efsâneyi_elden kıoyanlar anlardur fâ' il-i muıılaķ
- 15 HATĀYĪ dir anlar hāmdur anlar dünyāda bī-ġamdur
Dört kıapudur kıırķ maķāmdur üç yüz altmış altı uğraķ

11¹⁴⁸

Vezin: 8'li hece ölçüsü

- 1 Gel küll[ī] ferāġat eyle
Şu sevdādan zarar oldu
Şol melāmetle naşīhat
(.....) dur kıarar oldu
- 2 Erenler icāzet virmez
Dā'im ' aşık şabra irmez
Kışı kendi ' aybın görmez
El noķşanın arar oldu
- 3 Müşkilüñi mürşide dan
Kāmil insān ile inan
Şimdi birbirine insān
Şöyle tızaķ kıurar oldu
- 4 Tālib n'eylesin çāresin
Oķudum aġda kıarasın
HATĀYĪ kendi yarasın
Yine kendi şarar oldu

147 disün ki: disünler, OE.

148 Mec. 16, 66b

b) ŞÂH HATÂYÎ mahlaslı şiirler

(9 şiir)

12¹⁴⁹

Vezin: 11’li hece ölçüsü

- 1 Özine bir kardaş birine varsa
Biz mihmâna hemân dirüz yâ ‘Alî
Gâ’ib didâr görse ‘azire (?) varsa
Biz mihmâna hemân dirüz yâ ‘Alî
- 2 Eksiklimüz eger meydâna varsa
Mürüvvet erenler¹⁵⁰ dârına dursa
Hâkîkat evinde özge hâl görse
Biz mihmâna hemân dirüz yâ ‘Alî
- 3 Mü’minüz mürüvvet itmek işimiz
Kudret[ün] hünından gelür aşımız
Evliyâyâ kurbân olsun başımız
Biz mihmâna hemân dirüz yâ ‘Alî
- 4 Mü’min olan gelür girer yolına
Münâfıklar hergiz uymaz yolına
Hem üçler de bizüz dimiş evliyâ
Biz mihmâna hemân dirüz yâ ‘Alî
- 5 ŞÂH HATÂYÎ’ m göz yaşını sel eyler
Özini tapşurup kendin kıl eyler
Rağmeti mü’mine dâ’im bol eyler
Biz mihmâna hemân dirüz yâ ‘Alî

13¹⁵¹

Vezin: 11’li hece ölçüsü

- 1 Muḥammed ‘Alî’nün yolına giden
Muḥammed ‘Alî’nün kendi oğludur
Hâk diyüp baş kesen toḡurı görme
Muḥammed ‘Alî’nün kendi oğludur
- 2 Bilmeyen bu rāzı Hâk’dan ırâkdur
Bu sırrı bilenler vâşıl-ı Hâk’dur
Kānber ile Selmān kendi muṭlaḡdur
Muḥammed ‘Alî’nün kendi oğludur
- 3 Ḥasan Ḥüseyn’dir mü’mine mir’āt
Hel etā¹⁵²oḡunur Şāh-i Velāyet
Bunu vir[d] eyledi ehl-i kerāmet
Muḥammed ‘Alî’nün kendi oğludur
- 4 Hızmet itmek erenlerün yoludur
Şāh-ı Merdān cümlesinden uludur
Birlik menziline gelen velîdir
Muḥammed ‘Alî’nün kendi oğludur
- 5 Kardaş olan itmez kimseyle şavaş
Destgāh-ı ālîde tokunur ḡumāş
Sırr-ı evliyâyı sırr iden kardaş
Muḥammed ‘Alî’nün kendi oğludur
- 6 Cāndan söyler şāhuñ medḡin her zamān
Muḥammed ‘Alî’dan lezzetin alan
Kendi mi’rācını mürşidde bulan
Muḥammed ‘Alî’nün kendi oğludur

149 Mec. 27, 15a.

150 erenler: metinde “erenler diye”.

151 Cönk 34, 12b.

152 Hel etĀ: “Hakikatte geldi.” İnsan suresi 1. âyet.

7 ŞĀH HATĀYĪ söyle ehline esrār
Himmat itdi bize Ḥayder-ı Kerrār
Kendi cismümüze naqş itdi Settār
Muḥammed ‘Alī’nüñ kendi oğludur

14¹⁵³

Vezin: 11’li hece ölçüsü^{154*}

1 Biñ bir ismi vardır bir ismi ḥāzır
Her nerde çağırırım orada nāzır
Muḥammed pādīşāh ‘Alī’dür vezīr
Bu fermānı yazan ‘Alī’ degil mi

2 Gelün vaz geçelüm zann [u] gümāndan
Şaḫm çıkarsıñız dīnden ĩmāndan
Şefā‘ at umalum on iki ĩmāmdan
ĩmāmlar atası ‘Alī’ degil mi

3 ŞĀH HATĀYĪ’ m dir ki be hey bī-çāre
Arar iken buldum derdüme çāre
Günāhum çok naşıl varam dīvāne
Dīvānda oṭuran ‘Alī’ degil mi

15¹⁵⁵

Vezin: 11’li hece ölçüsü

1 Gül bitdigi yeri bilürüm dirsın
Bilür misin benlik şeytāna düşdi
Cevāhir kānına ireyim dirsın
O ma‘ dene iren ‘ummāna düşdi

2 ‘Alī’yi gördüm ḥūblıḫ çağında
Selmān’uñ çiginde yoluñ şağında
Cennet-i a‘ lāda firdevs bāğında
Bülbül feryād idüp gülşāna¹⁵⁶ düşdi

3 Selmān’uñ çigine genç oğlan geldi
Destūr yā şāh diyüp eline aldı
Muḥammed terini güline sildi
Bu gülün ḫoḫusu insāna düşdi

4 Kırklar gelüp ol çiçeği derdiler
Derdiler de yüzlerine sürdiler
Her birini bir gerçeğe virdiler
Gül Muḥammed nergiz Selmān’a düşdi

5 Kırklar gelüp ol ḫapuyı açdılar
Dānesini yer yüzine saçdılar
Selmān üzüm getürdi_ anı içdiler
Size mescid bize meyḫāne düşdi

6 ŞĀH HATĀYĪ’ m eydür dilek diledi
Ferhād olup şu tağlarıeledi
‘Arafāt tağında bir ḫoç meledi
ĩsmā‘ ĩl önine ḫurbāna düşdi

16¹⁵⁷

Vezin: 11’li hece ölçüsü¹⁵⁸

1 İneyim şor yerden bayram eyleyem
Ağlama [ey] tālib niyetim Rüm’a
Gāzīler göñlini seyrān eyleyem
Ağlama [ey] tālib niyetim Rum’a

2 Kim sağıldı evliyānuñ şīrini
‘Alī ḫoḫuladı ḫonca gülini
Gāzīlerün ṭoğrı sürün yolını
Ağlama [ey] tālib niyetim Rum’a

153 Cönk 25, 185a.

154 Bu şiirin baş tarafı eksiktir.

155 Cönk 25, 165a.

156 gülşāna: metinde “güşāna”.

157 Cönk 15, 2b.

158 Bu şiirin de Doğan Kaya’nın taradığı cönklerden ikisinde (1/132, 10/6) mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Kaya, bu şiirin de sadece “tek ayak” mısrasını neşretmiştir (Kaya, 2004: 180).

3 Muḥammed ‘Alī dilinde öterüz¹⁵⁹
Uğradığımız yerde oğdan beterüz
Kaz gölünde yeşil otağ tutaruz
Ağlama [ey] tâlib niyetim Rum’a

4 Tâ Kızıl Elma’ya indi şâh-ı Rûm
İnem seyr eyleyem Şarıca Bayrın
Karılar Korusu Mehlem (?) Çayırı[n]
Ağlama [ey] tâlib niyetim Rum’a

5 ŞÂH HATÂYÎ’ m eydür cânlar cânısın
On iki imâm evliyānuñ sırsısın
Porsana’nuñ (?) ötesinden yürüsün
Ağlama [ey] tâlib niyetim Rum’a

17^{160, 161}

Vezin: 11’li hece ölçüsü

1 Dün ü gün¹⁶² ḥatâ itmekdir işüm
Tevbe günāhuma estağfirullāh
Muḥammed ‘Alī’ye bağıldır başum
Tevbe günāhuma estağfirullāh

2 Ḥasan [u] Ḥüseyn balkıır nūr ise
İmām Zeynel sır içinde sır ise
Eger özümüzde benlik var ise
Tevbe günāhuma estağfirullāh

3 Biz İmām Bâkıır’uñ izinden çıkmak
İmām-ı Ca’ fer’e döni gör aḥmak
Lâyık degildür ḥatırlar yıkmak
Tevbe günāhuma estağfirullāh

4 Kāzım Mūsā Rızā tā nice şaya
Taḳî Naḳî emegüm¹⁶³ virme zaya
Dün ü gün itdügümüz bed-ḥūya
Tevbe günāhuma estağfirullāh
5 Ḥasanu’l-‘ asker’uñ gülleri bitse
Mehdî küllümüzüñ ğamını atsa
Başına itdügüm (.....)¹⁶⁴
Tevbe günāhuma estağfirullāh

6 ŞÂH HATÂYÎ’ m eydür Bağdād Başıra
Bağ şu emānsıza bağ şu esire
Sen kerem kânısın ḳalma ḳuşura
Tevbe günāhuma estağfirullāh

18¹⁶⁵

Vezin: 8’li hece ölçüsü

1 Muşāḥib da’ vāsın kılan
Evvel başdan ḥālî¹⁶⁶ gerek
Rûḥ hem rûha ola şaḳ¹⁶⁷
Cân cesedde ölü gerek

2 Göñül āyīnesin silüp
Kişi¹⁶⁸ kemālini bilüp
Hırşı ile nefsi ölüp
‘Aşḳ ile cân diri gerek

3 Göñül aynasın açana
Ḥaḳḳ’ı bātıldan seçene
On iki bendin¹⁶⁹ geçene
Ḥaḳḳ’a gider¹⁷⁰ yolu gerek

163 emegüm: metinde “emegümüz”

164 Bu bölüm okunamadı.

165 Cönk 25, 191a; Buyruk, 51. Bu şiir OE 77a’da da vardır OE.

166 ḥālî: ḥālî, OE.

167 Rûḥ hem rûha ola şaḳ: Rûḥuña hem-rûhı olan, Cönk 25.

168 Kendi: Kişi, Cönk 25.

169 On iki bendin: İki der-bend, Buyruk.

170 Gider: ḫıgrı: Cönk 25.

159 Mısranın vezni kusurlu.

160 Cönk 15, 26a.

161 İmlâsı çok kötü olan bu cönkte soru işaretiyle gösterilen kısımlar okunuşundan emin olmadığımız bölümlerdir.

162 Dün ü gün: metinde “Düni gün”.

4 Gönlinde¹⁷¹ kibir tutmaya
Sevdicegin¹⁷² unutmaya
Yırta dike yāre_itmeye
Cerrāhlıkda¹⁷³ eli gerek

5 ŞĀH HATĀYĪ'nün pendine
Şāh gerek şāh menendine
Laḥmike laḥmī¹⁷⁴ yurdına¹⁷⁵
Şāh Murtażā 'Alī gerek

19¹⁷⁶

Vezin: 8'li hece ölçüsü

1 Ne gezersin be hey dervīş
Dervīşlerde dem bulunur
Ḥaḳḳ'a vāşıl olduñ ise
Ehl-i Ḥaḳ'da ğam bulunur

2 Eger olduñ ise ḥasta
Gel derdüñe dermān iste
Yaḳın olduñ ise dosta
Dost yüzinde cem bulunur

3 Olduñ ise dosta yaḳın
Sen seni nādāndan şaḳın
Raḳīblerden degen oḳuñ
Yarasına em bulunur

4 ŞĀH HATĀYĪ'm budur sözüm
Ḥaḳḳ'a teslīm eyle özüñ
Pişir pişir söyle sözün
Arasında ḥām bulunur

20¹⁷⁷

Vezin: 8'li hece ölçüsü

1 Gelün yiyelüm içelüm
Gündür gelür geçer bir gün
'Ālem perān perān olmuş
'Ālem seyrin açar bir gün

2 Yiyüp yidüren bir ādem
Eksik itme bāri ḥuddām
Gök ekine mişāl ādem
Bizi eken biçer bir gün

3 Yiyüp yidürmesi hoşdur
Dayanmaya yürek taşdır
Cān kafesde uçar kuşdur
Kuş kafesden uçar bir gün

4 Cān gövdenün şīşesidir
Şişüp yire düşesidir
Kul Allāh'ın mişesidir
Balta gelür keser bir gün

5 Dal başında yeşil yaprak
Bir elinde kefen yırtmak
Basdığımız kara toprak
Boyumuzdan aşar bir gün

6 ŞĀH HATĀYĪ'm düşümüzde
Rāst da geldi qarşumuzda
Baykuş mezār taşumuzda
Ġarīb Ġarīb öter bir gün

171 Gönlinde: Özine, Cönk 25.

172 Sevdicegin: Sevdigini, Cönk 25.

173 Cerrāhlıkda: Cerr-i mülkde, Cönk 25.

174 Laḥmike laḥmī: Hz. Muhammed'in Hz. Ali için söylediğine inanılan "Etin etimdir" mealindeki söz.

175 yurdına: kavline, Buyruk.

176 Cönk 25, 191a.

177 Cönk 26, 53b.

c) SULTÂN HATÂYÎ mahlaslı şiirler (3 şiir)

21¹⁷⁸

Vezi: 11'li hece ölçüsü

- 1 Özüme sitem sürelüm sürelüm¹⁷⁹
Yaman ile hurda ile yol olmaz
Haqqıñ dergâhına togru varalım
Yalan söyleyenler Haqq'a kul olmaz
- 2 Haqq'ı haqq idelüm açalum kapu
Râhıyla öninde kılalum tapu
Er birlik ile yaptı bir yapu
Birlik bitmedikçe gönül bal olmaz
- 3 İmâm kulu olan Haqq'dan utana
Haq birlik ile gevher şatana
Kalbinde kin ile kibir tutana
Sürüñ gitsün dört kapudan el olmaz
- 4 SULTÂN HATÂYÎ'nün ögü[di] sırdur
Göremez Yezid'ün gözleri kördür
Erenlerün yolu kadîmî birdür
Dervişlere bundan başka yol olmaz

22¹⁸⁰

Vezi: 8'li hece ölçüsü

- 1 Manşür'ı aşılı gördüm
Dârdadur Muḥammed ' Alî
Bulayım Şâh-ı Merdân'ı
Hardadur Muḥammed ' Alî

178 Cönk 5, 3a.

179 Mısra metinde bu şekildedir ancak bu hâliyle vezin bozuk olduğu gibi anlam da çıkmamaktadır.

180 Mec. 16, 66b.

- 2 Yüzümi sürsem izine
Âşnâ olmuşam sözine
Şol münkirlerüñ gözine
Perdedür Muḥammed ‘Alī
- 3 Dirler ‘İsâ göge ağdı
Hızır Kevseri’nden kıandı
Yeşil geydi Burāğa bindi¹⁸¹
Nürdadur Muḥammed ‘Alī
- 4 Dağda deş[t]de hevâ yerde
Aқан şuda derik gülde
Ağızda her vaķit dilde
Dürdedür Muḥammed ‘Alī
- 5 SULTĀN ḤAṬĀYĪ durmuşdur
Özini teslīm kılmışdur
Bir gerçege yüz sürmişdür
Erdedür Muḥammed ‘Alī

23¹⁸²Vezin: ?¹⁸³

- 1 Cümle cihān maḥlūķınıñ cānı ‘Alī’dür
Hem āḥiretün şāh sultānı ‘Alī’dür
- 2 ‘Alī nuṭķından irdi ‘ālemlere raḥmet
Ol luṭf u kerem ma‘deninün kānı ‘Alī’dür
- 3 Kıalmışlaruñ elin alan maḥşer güninde
Kāmu dertlülerüñ dermānı ‘Alī’dür
- 4 Ḥasan bağçasınıñ ṭāvūs kuşı
Ḥüseyn’lerüñ dilinde ḍāstān[ı] ‘Alī’dür

181 Mısranın vezni kusurlu. “Burāğa bindi” ibaresi halk söyleyişindeki gibi “Burā bindi” okunduğu takdirde vezinde problem (söyleyiş açısından) kalmamaktadır.

182 Mec. 12, 14b.

183 Bu şiir, aruzla yazılmadığı gibi hemen hiçbir mısranın hece sayısı da 10 heceden 16 heceye kadar varan şekilde birbirini tutmamaktadır.

- 5 Hem Muştafa'nun dostı ol Hayder-i Kerrār
Fâtımatü'z-Zehrâ'nun her gice mihmânı 'Alî'dür
- 6 Ol tûṭî ki oturdu ḥazrete karşı
Ol tûṭînin şekeristânı 'Alî'dür
- 7 Qur'an'da buyurmuş ki dîni kûm velîdîn
Ol âyetün delîliyle bürhânı 'Alî'dür
- 8 Ḥazret buyurmuş 'ulûmuñ kapusu 'Alî'dür şehri benem
Bil ki ol 'ulûmuñ der ü divârı 'Alî'dür
- 9 SULTÂN ḤATÂYÎ 'aşk ile oğur 'Alî medḥin
İkrâr Muhammed'de geldi imâni 'Alî'dür

d) CÂN HATÂYÎ mahlaslı şiir:

24¹⁸⁴

Vezi: 8'li hece ölçüsü

- 1 Cân cesedde kadîm oldu
'Aşkuñ içre girme-y-ile
Ġam gönülüm rüşen oldu
Dost cemâlin görme-y-ile
- 2 Uzanup dosta varmağ[a]
Dostuñ cemâlin görmege
Ezelden binâ kırmağa¹⁸⁵
Temel dutmaz urma-y-ıla
- 3 Ben âşıkam işüm zârdur
Kişi 'aybın bilmez kördür
Almağıla elüñ vardur
Eli dutsun virme-y-ile

184 Mec. 16, 67b.

185 kırmağa: metinde "kürmaya".

4 Cāndur cesedüñ danuğı
Tenüñdür mihmān konuğı
Mü'minem dir de Őnuđı
Neyi_ oñulmaz Őarma-y-ıla

5 Ger¹⁸⁶ isterseñ Hāđ'dan iste
Hāđ'da bulunur her nesne
Var hālünü ' arz it dosta
İŐüñ bitmez durma-y-ıla¹⁸⁷

6 CĀN HĀTĀYĪ'm cān bil belī
Tesbīh okur dostuñ güli
Ne Őurursuñ hüsnuñ güli
Tükenür mi derme-y-ile¹⁸⁸

KAYNAKÇA

AYTEKİN, Sefer. (trsz.). Buyruk. Ankara.

BAYRAKTAR, Nail. (1993). Atatürk Kitaplığı
Osman Ergin Yazmaları Alfabetik Kataloğu
-I-. İstanbul.

BİRDOĞAN, Nejat. (2001). Şah İsmail Hatai
(Yaşamı ve Yapıtları). 2. Baskı. İstanbul.

BOZKURT, Fuat. (1982). Buyruk. İstanbul.

ERGUN, Sadettin. (1956). Hatayî Dîvânı: Şah
İsmail-i Safevî Hayatı ve Nefesleri. 2. Baskı.
İstanbul.

GANDJEİ, Tourkhan. (1959). Il Canzoniere di
Őāh İsmā'î Hatā'î. Napoli.

GÖLPINARLI, Abdülbaki. (1953). Kaygusuz
Abdāl Hatayi Kul Himmet. İstanbul.

(2003). Mevlānā Müzesi

186 Ger: metinde "Eger"

187 durma-y-ıla: metinde "durmağ-ıla".

188 Derme-y-ile: metinde "darma-y-ılan".

Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Yazma
Kitaplar Kataloğu. Ankara.

İSMAİLZADE, Mirza Resul. (2001). Hatā'î
Őāh İsmā'î Safevî Hetai (Külliyât (Dîvân,
Nasîhetnâme, Dehnâme, Koşmalar). Tahran.

(2004). Şah İsmail Sefevi (Hetai)

Küllüyatı (Qezeller, Qasideler, Nesihetname,
Dehname, QoŐmalar). Bakü.

KAYA, Doğan. (2004). "Sivas Kaynaklı
Cönklerde Şah İsmail Hatâyî" I. Uluslararası
Şah İsmail Hatâyî Sempozyum Bildirileri,
9-10-11 Ekim 2003 s. 177-183. Haz.: Gülağ
Öz. Ankara.

KOZ, M. Sabri. (2004). "Belli Mahlaslar
üzerinden Şiir Söyleme Geleneği ve
Türkiye'de yazılan Alevî-Bektaşî Cönk ve
Mecmualarındaki Hatâî Mahlaslı Şiirler" I.
Uluslararası Şah İsmail Hatâyî Sempozyum
Bildirileri, 9-10-11 Ekim 2003 s. 184-217.
Haz.: Gülağ Öz. Ankara.

KÖKSAL, M. Fatih. (2001). Edirneli Nazmî
Mecma'u'n-nezâ'ir (İnceleme-Tenkitli
Metin). Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi
SBE. Ankara.

MEMMEDOV, Aziz Aka. (1966). Şah İsmail-
Eserleri. Redaktör: Hamid Araslı, 2 Cilt, SSR
Azerbaycan Elmler Akademiyası NeŐriyatı.
Bakü.

NECEF, Ekber N. - CAVANŞİR, Babek. (2006).
Şah İsmail Hatā'î Külliyyatı. İstanbul.

TAŐĞIN, Ahmet. (2003). Bisâtî-Şeyh Safî
Buyruğu (Menākıbu'l-esrâr Behcetü'l-ahrâr).
Ankara.

TEMİZKAN, Mehmet. (2001). Hatâyî'nin Şiir
Dünyası. Doktora Tezi. Ege Üniversitesi
SBE. İzmir.

TEZEREN, Ziver. (1985). Seyyid Azîz Mahmûd
Hüdâyî Divânı II. İstanbul.



VÎRÂNÎ ABDAL RİSÂLELERİ

VIRANI ABDAL PAMPLETHS

Fatih USLUER¹

Anahtar Kelimeler: Vîrânî Abdal, Fakrnâme, İlm-i Câvidân, Risâle.

ÖZET

XVI. yüzyıl Bektaşî şairlerinden ve mütefekkirlerinden Vîrânî Abdal'ın şiirlerinden oluşan Divan'ı M. Halid Bayrı tarafından hazırlanmıştır. Başarılı bir şekilde neşredildiği kabul edilebilecek Divan'ına karşılık Vîrânî Abdal'ın mensur eserleri inanılmaz bir gadre uğramıştır. Hurufî felsefesinden de etkilenmiş olan Vîrânî Abdal'ın mensur eser(ler)inde dile getirmiş olduğu düşünceleri ne yazık ki hala okuyucuyla tam olarak buluşmamıştır.

Bu çalışmamızda Vîrânî Abdal'ın mensur eserleri üzerine yapılan çalışmalar ve bu çalışmalardaki yanlışlıklar üzerinde durulacaktır. Göstereceğimiz tüm bu yanlışlıkların, Vîrânî Abdal'ın tanınıp okunması önündeki en büyük engel olduğu anlaşılacağı gibi bu çalışmayla Türkiye'deki bilimsel faaliyetlerin vahim durumu da gözler önüne serilecektir.

ABSTRACT

One of XVI th century Bektashi poets and thinkers, Vîrânî Abdal whose Diwan consists of his poems was published by M. Halid Bayrı. Contrary this one which can be accepted as a mostly correct publication, Vîrânî Abdal's prose oeuvres made talk nonsense. Vîrânî Abdal's thoughts, influenced by Hurufi philosophy too, unfortunately have not met yet in correct form with readers.

We will analyze here the works done on Vîrânî Abdal's prose and show the errors and mis-reading examples. It will prove that all these mistakes and errors are themselves obstacle in front of understanding and reading of Vîrânî Abdal by masses. And it will show the desperate situation of academic researches.

Key Words: Vîrânî Abdal, Fakrnâme, İlm-i Câvidân, Risâle.

1 Doç. Dr., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

I- GİRİŞ

Son otuz yıldır özellikle Türk Dili ve Edebiyatı alanında yapılan akademik çalışmaların önemli bir kısmının manzum ve mensur eserlerin transkripsiyonlu neşirlerinden ibaret olduğunu görmekteyiz. Bu şekilde yapılan akademik çalışmaların sayısı o kadar artmıştır ki aynı metin üzerine, farkına varılmadan, birden fazla tez hazırlandığına çok sık şahit olunmaktadır.

Türkiye'nin geçirdiği siyasi arka planlı düşüşler ve değişimler, siyasi kamplaşmalar sosyal bilimler alanındaki analitik araştırmaları ciddi oranda baltalamıştır. Türk Dili ve Edebiyatı da bu durumdan nasibini fazlasıyla almıştır. Akademisyenler ve akademisyen adayları, bu çerçevede en suya sabuna dokunulamayacak bir alanı yani metin neşirini kendilerine sığınacak bir liman olarak görmüşlerdir. Hem bu kaçışın hem de analitik araştırmaların nisbeten zorluğunun neticesi olarak son otuz yıldır metin neşirlerinde inanılmaz bir artış görülmüştür.

Aslında salt bir metin neşri, hakkıyla yapıldığı takdirde, zannedildiği kadar da kolay bir çalışma konusu değildir. Diğer ülkelerde "metin neşri" alanına, alanında gerçekten uzman, belirli bir bilgi birikimine sahip, özellikle neşrettiği metnin ait olduğu fikir coğrafyasına vakıf araştırmacılar girebilmektedir. Türkiye'de ise yukarıda belirttiğimiz nedenler çerçevesinde mezuniyet tezi veya yüksek lisans tezi olarak uzmanlık gerektiren metinlerin okunmaya çalışıldığı görülmektedir. Metinler seçilirken aranan

tek kriter ise, herhangi bir intihalin önüne geçmek için, daha önce okunmamış olmasıdır.

Fazla sayıda tez yöneten danışmanların, metinlerin seçiminden bunların neşrine kadar yaptıkları katkının miktarı yapılan neşirlerin başarısızlığıyla gün yüzüne çıkmaktadır. Jüri sıfatıyla savunmalara katılanların da eserleri ciddi bir değerlendirmeye tabi tuttukları oldukça şüphelidir. Eğer aksi söz konusuysa, onların da bilimsel yeterlikleri aynı ölçüde şüpheli olacaktır diyebiliriz.

Tüm bu şartlar altında ülkemizde yapılan metin neşirlerinin sağlıklı ve doğru olması mümkün olmayacağı gibi, bu metinleri değerlendirmeye tabi tutması umulan gelecek kuşakların da bu metinlerden yararlanıp bilimsel araştırmaları bir adım ileri götürmeleri beklenemez. Dolayısıyla ülkemizin çok ciddi bir enerji ve zaman kaybı yaşadığı gerçeği karşımızda durmaktadır.

Gerekli bilimsel hassasiyete sahip Orhan Şaik Gökyay'ın *Destursuz Bağa Girenler* isimli eseri, döneminde yapılan metin neşirlerindeki hatalara temas etmesi ve dikkati çektiği konular açısından bir dönüm noktasıdır. Günümüze geldiğimizde ise, söz konusu hataların kat kat üstünde yanlışları, "metin neşri" dahi denemeyecek çalışmaların yapıldığını ve bunların bir şekilde ödüllendirildiğini üzülmekteyiz.

Bundan önce "Feyznâme-i Misâlî Neşirleri" adıyla Misâlî'nin *Feyznâme* isimli mesnevisi üzerine yapılan çalışmaları değer-

lendirmeye tabi tutmuştuk. Burada ise yine Hurufilik ile ilgili “Vîrânî Abdal Risâlesi” neşirlerini değerlendireceğiz.

II- VÎRÂNÎ ABDAL RİSÂLESİ

Vîrânî Abdal, oldukça sık duyulan ancak hakkında da oldukça az ve çelişkili bilgilere sahip olduğumuz XVI. yüzyıl Bektaşî şair ve mütefekkirlerindedir.

Vîrânî Abdal’ın şiirleri, Vîrânî; Hayatı ve Eserleri ismiyle M. Halid Bayrı tarafından yayınlanmıştır. Hazırlanan bu neşri konumuzun dışında bırakırsak, Vîrânî’nin eserleriyle ilgili dört tane daha çalışma yapıldığını görmekteyiz. Bunları kronolojik olarak şöyle listeleyebiliriz:

1. Nazm u Nesr-i Hazret-i Vîrânî Baba. Mısır: Bulak, 1873.
2. Adil Ali Atalay Vaktidolu. Vîrânî Divanı ve Risalesi, İstanbul: Can Yayınları, 1998.
3. Bihter Ünal. Vîrânî Dede Fakr-nâme. Kütahya: Dumlupınar Üniv., Y. Lisans Tezi, 2006.
4. Osman Eğri. İlm-i Câvidân. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.

Her ne kadar burada listelediğimiz dört çalışmanın isimleri birbirinden farklı ise de neşredilen eserlerin hepsi birbirinin aynıdır. Yine üzümlere söylemek gerekir ki, söz konusu çalışmalar ilk eserden bahsetmekle birlikte, bir önceki araştırmadan haberdar olmamışlar veya görmezden gelmişlerdir.

Ancak, Osman Eğri’nin *İlm-i Câvidân* ismiyle yaptığı neşirdeki “İlm-i Câvidân’ın

Anadolu’da çok sayıda nüshaları bulunduğu tahmin edilmektedir. Çorum ve Amasya’da yaptığımız araştırmalar sonucu, iki nüsha bulunmuştur.” (Eğri, 2008: 20). “Başka şehirlerde yapılacak araştırmalarda yeni nüshalarla karşılaşılması muhtemeldir.” (Eğri, 2008: 21) ifadelerinden, Bihter Ünal’ın da tezinde yer alan “Eski harflerle yazılmış bir eserin günümüz edebiyatına kazandırılması hedeflenip...” (Ünal, 2006: XII) ifadelerden hareketle araştırmacıların daha önceki çalışmalardan haberdar olmadıklarını söylemek daha yerinde olacaktır.

Vîrânî Abdal Risâlesi neşrinin dikkatli bir çalışma gerektirdiği bir gerçektir. Öyle ki neşirlerin hatalarının yanında müstensih hataları da azımsanmayacak ölçüdedir. Bu durum, eserin sağlıklı bir neşirini daha da güçleştirmektedir.

İsmi kütüphane kataloglarında Vîrânî Baba, Vîrânî Abdal, Vîrânî Sultan olarak geçen Vîrânî’nin kayıtlarda geçen mensur eserleri şunlardır: Risâle-i Vîrânî Baba, Risâle-i Vîrân Abdal, Risâle-i Vîrânî, Vîrânî Baba Risâlesi, Vîrânî Abdal Risâlesi, Risâle-i Fakr, Risâle-i Tarikat, Risâle-i Tasavvuf, Risâle-i İmâmiye, Bilmek Risâlesi, Kitâb-ı Ahvâl-i Sûfiye, Kitâbu’t-tasavvuf, Talimât-ı Bektâşiye Risâlesi, Fakr-nâme, Sifah-nâme, Tercüme-i Câvidân-nâme, Nazm u Nesr-i Vîrânî Baba, İrşâdnâme.

İsimleri birbirinden farklı da olsa bu eserlerden yukarıdaki dört neşirde geçen eserle aynı olanları şunlardır:

I- Risâle-i Vîrânî Baba

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3890/3, vr. 64b-85b (1266/1849).²
2. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 8912, 58 y. (1290/1873).
3. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 6369/1, vr. 1b-48b.
4. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 5722/1, vr. 1b-70b.
5. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3129/1, vr. 1b-27a.
6. TDK Ktp, Türkçe Yazmalar, no. A7/1, vr. 1-111.
7. Yapı Kredi, Sermet Çifter Araştırma Ktp, TY, no. 132, 65 y. (1281/1864).
8. Konya İl Halk Ktp, no. 2715/4.
9. Konya İl Halk Ktp, no. 3350/2.

II- Risâle-i Vîrân Abdal

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. B 287, 24 y.
2. Süleymâniye Ktp, Nafiz Paşa, no. 1509, vr. 137b-173a (1288/1871).

III- Risâle-i Vîrânî

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 4368/1, 84 y. (1249/1833).
2. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3629/1, vr. 1b-50a (1259/1843).
3. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3333/1, vr. 1b-25b (1034/1624).

4. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3363/5, vr. 58a-87b (1201/1786).
5. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 2754, vr. 1b-38a. (1273/1856).
6. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 2844, 37 y.

IV- Vîrânî Baba Risâlesi

1. Millî Ktp, Adnan Ötüken İl Halk Ktp, no 3411, 42 y.

Bu, Vîrânî'nin şiirlerinden oluşan manzum bir eserdir, kataloğa yanlış bir şekilde kaydedilmiştir.

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 6732, vr. 21b-89b (1277/1860).
2. Milli Ktp, Adnan Ötüken İl Halk Ktp, no. 529/1, vr. 3b-30a.

Bu nüshanın sonu eksiktir. Bu nüsha, O nüshasının vr. 110b'sindeki "oruç daği otuz güne qarâr kıldı zîrâ bir yıl üç yüz altmış gündür ve bir ay" ibaresine kadardır.

1. Gaziantep İl Halk Ktp, no. 327/2, vr. 6a-65b.
2. Süleymâniye Ktp, Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, no. 172, 23 y.
3. Süleymâniye Ktp, Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, no. 185/1, 60 y. (1230/1814).
4. Süleymâniye Ktp, Ali Nihat Tarlan Koleksiyonu, no. 17, 47 y. (1274/1856)

V- Vîrânî Abdal Risâlesi

1. Kastamonu İl Halk Ktp, no. 4133/1, vr. 1b-34b.

² İstinsah tarihleri belli olan eserlerin istinsah tarihlerini parantez içinde gösterdik.

Bu nüshanın sonu eksiktir. Bu nüsha, O nüshasının vr. 118b'sindeki "gönül ile irâdet virürse ol vaqt ma' lüm olur" ibaresine kadardır.

VI- Risâle-i Fakr

1. Konya İl Halk Ktp, no. 5393/3, (1300/1882).
2. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 2182/4, vr. 79b-114a.

Bu nüsha da, aşağıda zikredilecek "İrşâdnâme" gibi başlamaktadır.

VII- Risâle-i Tasavvuf

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 4648/1, vr. 2b-90b.

Bu risalenin vr. 11a'ya kadar olan bölümü giriş bölümüdür. vr. 11a "El-hamdu li'l-lâhdan murâd Tanrı teâlâyı anmaktır..." diye başlar ki bu Vîrânî Abdal Risâlesinin elde bulunan nüshalardaki başlangıç kısmıdır. Eserin devamı da diğer nüshalardaki gibidir. Dolayısıyla bu eser müstakil bir eser değil, Vîrânî Abdal Risâlesi'dir.

VIII- Bilmek Risâlesi

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 2616/2, vr. 110b-129a (1270/1853).

IX- Kitâb-ı Ahvâl-i Sûfiye

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 7604, 77 y. (1227/1812).

X- Kitâbu't-tasavvuf

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3510, 54 y. (1283/1871).

XI- Fakrnâme

1. Süleymâniye, Yazma Bağışlar, no. 3921.
2. Millî Ktp, Adnan Ötüken İl Halk Ktp, no 873/3, vr. 26b-31a.

XII- Nazm u Nesr-i Vîrânî Baba

1. İ.B.B. Atatürk Kit, Osman Ergin, TY, no. 1269/1, vr. 1b-46a (1259/1843).
2. İ.B.B. Atatürk Kit, Osman Ergin, TY, no. 656/3, vr. 93b-120b.
3. İ.B.B. Atatürk Kit, Osman Ergin, TY, no. 386, 28 y.
4. İ.B.B. Atatürk Kit, Osman Ergin, TY, no. 1226/1, vr. 1-34.
5. İ.B.B. Atatürk Kit, Osman Ergin, TY, no. 1356, 60 y.

XIII- İrşâdnâme

1. Millî Ktp, Adnan Ötüken İl Halk Ktp, no 647/2, vr. 39b-110a.

Bu eserin başı eksiktir ve "Sabâ-yı sehergâh, gülşen-ârâ-yı şükr ü sepâs" şeklinde başlamaktadır. Aslında bu giriş bölümü mahiyetindedir ve vr. 42a'dan itibaren "Ey tâlib-i veliyy-i Hakk El-hamdu li'l-lâhdan murâd Tanrı teâlâyı anmaktır..." diye devam eder ki bu Vîrânî Abdal Risâlesi'nin elde bulunan nüshalardaki başlangıç kısmıdır. Eserin devamı da diğer nüshalardaki gibidir. Dolayısıyla bu eser müstakil bir eser değil, Vîrânî Abdal Risâlesi'dir. Sözkonusu yanlışlık vr. 110a'daki ketebe kaydındaki "Temmet tamâm-ı İrşâdnâme-i Vîrânî" ibaresinden kaynaklanmaktadır.

XIV- Sifahnâme

1. Vakıflar Gn. Md., Ankara Böl. Md. Ktp, no. 646/2, vr. 29b-32a.

XV- Tercüme-i Câvidânnâme

1. Yapı Kredi, Sermet Çifter Araştırma Ktp, TY, no. 791/3, vr. 103b-144b.

XVI- Risâle-i Tarîkat

1. Arnavutluk Devlet Arşivleri, Türkçe Yazmalar, no. 82, 48 y. (1259/1843).
2. Arnavutluk Devlet Arşivleri, Türkçe Yazmalar, no. 185, 71 y. (1349/1930).
3. Arnavutluk Devlet Arşivleri, Türkçe Yazmalar, no. 217, 48 y. (1210/1795).

XVII- Risâle-i İmâmiye

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 8151/1, vr. 1b-27b (1291/1874).
2. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 8151/3, vr. 36a-58a (1259/1843).

XVIII- Talimât-ı Bektâşiye Risâlesi

1. Millet Ktp, Ali Emîrî Şer'iyeye, no. 839, 52 y.

Bihter Ünal bu eserlerden Bilmek Risâlesi, Fakr-nâme, İrşâdnâme, Kitâb-ı Ahvâl-i Sûfiye, Nazm u Nesr-i Vîrânî Baba, Risâle-i Tasavvuf, Risâle-i Vîrânî Baba ve Sifâhnâme'nin isimlerini birbirinden farklı eserlermiş gibi zikretmiş, Osman Eğri ve Adil Ali Atalay Vaktidolu ise bunların hiçbirini anmamıştır.

Bilimsel çevrelerce yapılan çalışmaların birbirinin aynı eseri defaatle ve yanlışlarla memlu bir halde neşretmelerinin yanında birbirlerinden habersiz olmaları da bu çalışmamızı yapmaya karar vermemizdeki en temel âmillerdendir.

Bir defa Arap harfleriyle basılan, biri yüksek lisans tezi olarak hazırlanan, diğer ikisi de kitap olarak neşredilen Vîrânî Abdal Risâlesi'ni bu neşirlerden okuduğumuzda, Osmanlıca matbu olanı dahil okumahataları öyle bir noktadadır ki metnin anlaşılması bir yana okunması bile ayrı bir külfettir.

Adil Ali Atalay Vaktidolu'nun eserini, tüm Osmanlıca terkip ve kelimelerin günümüz Türkçesi'ne dönüştürülmüş olması ve bilimsel bir iddiası olmaması nedeniyle bu çalışmamıza dahil etmedik. Osmanlıca matbu olan kitabı kısmen, diğer iki neşri ise fikir verecek miktarda örneklerle değerlendirmeye tabi tuttuk. Mevcut neşirlerdeki tüm hataların gösterilmesi yoluna gidilmedi ki bu hacim olarak böyle bir çalışmayı fazlasıyla aşacak boyutlara ulaşabilirdi. Neşirlerdeki manzum kısımlarda çok ciddi vezin hataları vardır. Bunların da hepsini göstermemiz mümkün değildi bu nedenle değerlendirmemizde birkaç örnekle yetindik. Yaptığımız değerlendirmelerde özellikle, yukarıdaki listede belirtilen O ve E nüshalarını, gerektiği durumlarda da Osmanlıca matbu risâleyi (M) kullandık.

III- ARAPÇA VE FARŞÇA İBARELERDEKİ HATALAR

Vîrânî Abdal, sözkonusu risâlesinde, sık sık ayet ve hadislere atıflarda bulunarak, görüşlerini desteklemiş veya onları kendi açısından yorumlamıştır. Aynı şekilde Farsça beyitlerden veya meşhur sözlerden de yararlanmıştır. Özellikle Farsça ibarelerin tamamının nâşirler tarafından yanlış okunduğu görülmektedir. Ayetlerin okunmasında sorun görülmemekle birlikte hadislerin ibarelerinde de yer yer sorunlu okumalar vardır. Tüm bunları listeleyecek olursak:

“Aşl ħaṭâ ne-koned” yani “Asıl (olan şey) hata yapmaz (hatalı olmaz)” ibaresi nâşirler tarafından farklı okunmuştur³: “Aslı hatâ ne köned.” (Eğri, 2008: 93). “Aşl-ı ħaṭâ neguted” (Ünal, 2006: 137). Eğri bunun anlamını da “Herşey aslına döner” (Eğri, 2008: 95) şeklinde vermiştir ki ibarenin anlamı belirttiğimiz gibidir.

Hz. Ali’ye atfedilen, Farsça olarak aktarılan bir beyit şu şekillerde okunmuştur: “Çend der bend-i ümîdî be güzâr Tanrı Cihân kün kemîn kâhid-i ecel ber ser-i benâz u nâgehân” (Eğri, 2008: 145). Bunun tercümesi şöyle verilmiştir: “Ey âşık! Bu geçici ve yaşlanmış dünyadan ümidini kes. Bir anda ecel tuzağına düşeceksin. Öncelikle başının çaresine bak.” (Eğri, 2008: 147). Ünal’ın neşrinde ise beyit şöyledir: “Çend ü

der bend ümid benzer ez fikri cihāngiz kime gahet ecel ber ser tebazed nagihan. İmdi ey âşık bu fānī cihān-ı nācīyeden ümīd eyleyesin ušte bir ān içinde ecl dāmene taḥḫīḳ bilür misün kim düşeceksin.” (Ünal, 2006: 148).

Bu meşhur beytin aslı ise şöyledir:

ناهج ركف زا رذگب یدیم ا دن ب رد دن چ
دزاتب رس رب لجا تسا هاگ نی مک نی
ناهگان⁴

Çend der bend-i ümîdî be-güzer ez fikri-cihân

K’în kemîn gâh est ecel ber ser be-tâzed nâgihân

Anlamı da metnin devamında şöyle verilmiştir: “Ey ‘âşık bu fānī cihāna niceye dek bend-i ümîd eyleyesin⁵ ušta bir an içinde ecel dāmına taḥḫīḳ bilürsün düşeceksin⁶ evvelce başına bir çâre gör.” (vr. O101a, E8b).

Hz. Ali’ye atfedilen diğer bir Farsça beyit ise nâşirler tarafından şöyle okunmuştur:

Kelâm-ı Alî her kirâ a’zâ-yı zîr u reşt,

Ve zimest revân-ı ân başed,

Hayber çeşm-i soht ve rû-yı ber zebân (Eğri, 2008: 157).

4 Osmanlıca matbu nüshada sadece tercümesi verilen beyit, yararlandığımız yazma eserlerde de hatalı yazılmıştır:

رب لجا دهاک نی مک نی ک ناهج یکن ا و رذگب دیم ا دن ب رد دن چ
(E)ناهگان راین رس

رب لجا دهاک نی مک زک ناهج یرکت زا رذگب یدیم ا دن ب رد دن چ
(O)ناهگان و زان ب رس

5 bend-i ümîd eyleyesin: ümîd idersin (E).

6 bilürsün düşeceksin: bilür misin düşecegin (E).

3 O. Eğri’nin neşri transkripsiyonsuz, B. Ünal’ın neşri de transkripsiyonlu yapılmıştır. Alıntılarda, yapılan neşirlere müdahalede bulunmadan oldukları gibi gösterdik.

Aynı beyitlerin Ünal neşrindeki okunuşu şöyledir:

Hergiz a' zâyı zebdest termest revân ân baş ed hîre çeşm...revâ-yı bed zebâne (Ünal, 2006: 152).

Bu okumalarda görünen kelimelerin anlamsız olduğu ortadadır. Oysa beyitte şöyle denmektedir:

ناور تسمرن تشز ری ز ایاضع ار مک ره

نابز دب یور تخس مشچ مریخ دشاب ن

Her ki-râ a'zâ-yı zîr zişt nerm est revân

Ân bâşed hîre çeşm, saht rûy, bed zebân.

Beytin anlamı da metnin devamında şöyle verilmiştir: “Her kimüñ ki aşığı a' zâları yumuşak olsa⁸ anuñ gözi katı ve yüzi pek⁹ ve sözi bed olur.¹⁰” (vr. O102b, E9b).

Arapça ibareler ve hadis metinlerinde Ünal neşrindeki hatalar oldukça fazladır.

“Eddünyâ cifehün ve t̄alibühe kâzibün uşte t̄alib-i dünyâ olanlar bî-şekk be bî-şübhe kelbdür zîrâ kim murdâr ile müsemâl bir arada eğlenmez vay saña kim t̄üşünmüyorsun ammâ için toptolu şirkdür.” (Ünal, 2006: 150). Aynı hadis başka bir sayfada “Eddünyâ cifetü ve t̄alibühe kulüb.” (Ünal, 2006: 191).

7 دشاب ن ا ناور ترمز مرن تس ا دی ز ایاضع ز گره. (O) نوا: ن ا 7
(E) نابز دب ور تحبس مسج ربخ

8 yumuşak olsa: yumuk olursa (E).

9 ve yüzi pek: yüzi (E).

10 ar m k r e...sözi bed olur: Her kes Muhammedi ve onuñ evlâdını sevmez ise âl-i Mervândur (M).

Hadis metni yanlış okunduğu gibi devamında da hatalı okuma yapıldığı açıktır. İlgili bölümün doğrusunu şu şekilde öne-rebiliriz: “E'd-dünyâ cîfetün t̄alibühâ kilâbun. Uşta t̄alib-i dünyâ olanlar bî-şekk kelbdür¹¹ zîrâ murdârdur¹², murdâr ile temiz bir arada olmaz¹³ vay saña ki t̄ışın¹⁴ yursın ammâ için toptolu şirkdür.” (vr. O101b, E9a).

Bu örnek değerlendirmeden sonra, Ünal neşrinde hatalı okunmuş olan Arapça ibare ve hadisleri listeleyerek yanlarına doğru şekillerini yazalım:

“El k̄anâ' atü kenzün leyufta.” (Ünal, 2006: 135). “El k̄anâ' atü kenzün lâ yefnâ.” Anlamı: Kanaat tükenmez bir hazinedir.

“El-faḫru sivadü el vechi fi...” (Ünal, 2006: 153). “El-faḫru sevâdu'l-vechi fi'd-dâreyn.” Anlamı: Fakirlik iki cihanda yüz karalıdır.

“El-faḫru faḫrî.” (Ünal, 2006: 153). Bu haliyle cümlenin anlamı şöyledir: Fakr, fakirli-ğimdir. Oysa hadis olan bu cümlenin doğru şekli “El-faḫru faḫrî” dir ve anlamı da şudur: Fakirlik övüncümdür.

“Nûr-ı Alîyyen nûr.” (Ünal, 2006: 153). “Nûrun 'alâ nûr.” Anlamı: Nûr üstüne nûr.

“Leve'l mürebbî ma areftu rabbi.” (Ünal, 2006: 158). “Level mürebbi [boş bırakılmış] rabbi.” (Ünal, 2006: 183). Bu ibarenin de aslı

11 bî-şekk kelbdür: kelbdür bî-şekk (O).

12 zîrâ murdârdur: zîrâ kim (O).

13 olmaz: yakışmaz (O).

14 t̄ışın: t̄aşın (O).

şöyledir: “Lev lâ’l-mürebî mâ ‘araftu rabbî.” Anlamı: Terbiye eden(im) olmasaydı rabbi-mi bilmezdim.

“El cāhīlu adūl velev kāne ebūn.” (Ünal, 2006: 159). “El cāhīlu ‘aduvvuke velev kāne ebūke.” Anlamı: Baban bile olsa cahil senin düşmanındır.

“Kāle mel’ūn min ameli kavm-i Lūt.” (Ünal, 2006: 159). “Mel’ūnun men amile ameli kavm-i Lūt.” Anlamı: Lut kavminin yaptığından yapan mel’undur.

“El-ḥamdū’l-ḥayy cismīn cismī.” (Ünal, 2006: 163). “Laḥmuke laḥmī cismuke cismī.” Anlamı: Etin etim, cismīn cismimdir.

“Rūḥun rūḥū’l-ḥamdū’l-ḥayy ve rūḥuñ rūḥı ve cismūñ cismī.” (Ünal, 2006: 165). “Demuke demī rūḥuke rūḥī cismuke cismī.” Anlamı: Kanın kanım, ruhun ruhum, cismīn cismimdir.

“ve hūma ḥarāmānū alī ehlullah.” (Ünal, 2006: 166). “ve hūmā ḥarāmānī ‘alā ehli’l-lāh.” Anlamı: O ikisi (dünya ve ahiret) Allah ehline haramdır.

“Li engavmū sāate me’ssāatū illa yevmel cum‘ati...” (Ünal, 2006: 171). Hadisin ibtidası olan bu cümlemin doğrusu şu şekildedir: “Lā teḳūmu’s-sā’ati illā fī yevmī’l-cum‘ati...” Anlamı: Kıyâmet ancak Cuma günüdür...

“El ilim noḳta kesir...helun ve ene el noḳta el ba pes imdi o...ol bir noḳtada mevcūddur.” (Ünal, 2006: 189). “El ‘ilmu noḳtatun keşşerahā’l-cāhīlūn ve ene noḳtatun taḥte’l-bā’i pes imdi o

mā deḫale fīhi ve mā ḥarece ‘anhu ol bir noḳtada mevcūddur.”

“ḥulḳullahū Ta‘alā Ādem Alī şūret ve Alī şūreti’r raḥmandur.” (Ünal, 2006: 192). “Ḥalaḳa’l-lāhu te‘alā Ādeme ‘alā şūretiḥi ve ‘alā şūreti’r-raḥmān.” Anlamı: Allahu teâlâ Ādem’i kendi sureti ve Rahman sureti üzerine yarattı.

“.....Eba Ṭalīb ma ḥalaḳ tūnnare.” (Ünal, 2006: 195). “Lev icteme‘a’n-nāsu ‘alā ḥubb-i ‘Alī ibn-i Ebī Ṭalīb mā aḥraḳati’n-nār.” Anlamı: İnsanlar Ali b. Ebî Tâlibei sevme konusunda birleşseler onları ateş yakmaz.

IV- HURUFİLİĞİ BİLMEMEKTEN KAYNAKLANAN HATALAR

Hurufi felsefesinin önemli bir yer tuttuğu Vîrânî Abdal Risâlesi’ni istinsah edenler gibi bu eseri neşredenlerin de Hurufi felsefesinin temel bilgilerinde eksiklikleri olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu yanlışlar, müstensihlerden veya naşirlerden kaynaklansa da sonuç değişmemektedir. Elbette neşirde kullanılan nüsha da açıkça görülen yanlışların, herhangi bir açıklama yapmadan, olduğu gibi alınmasının doğru bir yaklaşım olmadığı açıktır. Buraya aldığımız örnekler en temel Hurufi argümanlardan oluşmaktadır.

O. Eğri’nin neşirinde görülen şu paragrafta yer alan bilgilerin anlaşılacak vaziyette olduğu ortadadır: “Zîrâ Havvâ’nun vechinde dahi, ol yedi hatt u harf gelmemiştir. Zîrâ Havvâ’nun vechi, **yirmi harf-**

le inşâdır. Yedi hat siyâhdır. Zîrâ kaçan mevlûd, ana karnından âlem-i fenâya müteveccih olsa, ol yedi hat ile sıfât gösterir ki ve **ol dört dahi beyaz hat**, onun mukâbelesinde **dört hat** hidâyet ile mestûr ve mektûb olmuştur. İmdi, üç harf dahi vardır. **Elifde, sâdda, nûnda.**" (Eğri, 2008: 113).

Bu haliyle paragraf bize hiçbir doğru bilgi vermemektedir. Paragrafın doğrusu şu şekilde olmalıdır:

"İmdi Havvânun vechinde dahi ol yedi haṭṭ gelmemişdür¹⁵ zîrâ Havvânun¹⁶ vechi yigirmi bir haṭṭla¹⁷ inşâdur, yedi haṭṭı siyâhdur zîrâ kaçan kim mevlûd¹⁸ anası karnında 'âlem-i¹⁹ fenâya teveccüh²⁰ eylese ol yedi haṭṭ ile şîfât gösterür ki kara haṭṭdur ve on²¹ dört dahi beyâz haṭṭ anuñ muḳâbilesinde dürüst hidâyet²² ile meşûrdur ve mektûb olmışdur. İmdi üç hurûf dahi vardır; elifde fe, şâdda dâl, nûnda vâv." (vr. O98a, E6a).

Bu bölümde anlatılmak istenen kısaca şudur: Fatiha suresinde 7 harf gelmemiştir. Havvânın yüzünde de 7 hat (ebî hatlardır bunlar) gelmemiştir. Dolayısıyla Havvâ'nun yüzünde olan hatlar: 7 ümmî hat, 7 ümmî hattın mahalli, 7 ebî hattın mahallidir. Yani Havvâ'nun vechi **yirmi bir harfle** inşâdır. Yedi hat siyâhdır ki bunlar 7 ümmî hattır.

15 imdi Havvânun vechinde dahi ol yedi haṭṭ gelmemişdür: (-E).

16 Havvânun: hevânun (M).

17 haṭṭla: hurûf ile (O).

18 mevlûd: mevlûdından (E).

19 'âlem-i: 'âlAem u (O).

20 teveccüh: müteveccih (O).

21 on: ol (M).

22 hidâyet:haṭṭ-ı hidâyet (O).

Yeni doğmuş bir çocukta bu yedi ümmî hat (saç, kirpikler ve kaşlar) görünür. **On dört beyaz hat** (burada siyah hatlar arasında kalan hatlar veya 7 ümmî hattın ve 7 ebî hattın mahalleridir söz konusu olan) da bu siyah hatlar mukabilesinde mestûrdur. Mukattaat harfleri gayr-ı mükerrer olarak on dört tane-dir: ر ل ا ن ب ق ح ط ص ع ي ه ك ل ا bu harfler yazıldığı gibi okununca üç yeni harf ortaya çıkar bunlar **elifde fe, sâdda dâl, nûnda vâvdır.** Fâtiha'nın 21 harfiyle bu üç harf (oysa bu harflerden dal ve nun Fatiha'da vardır) 24 harf yapmaktadır ki bunun mukâbilesinde, Ümmü'l-Kitâb olan Havvâ'nın vechinde 24 hat olduğu söylenmiştir.

Diğer bir örnek şu cümlelerdir: "Zîrâ kim ol yedi hat, çâr anâsır birle müfred olmuştur. İmdi **dört hat** hidâyettir ki, cemâlinde ve dehânında dendânı onun adedince ki hikmet ve hidâyettir." (Eğri, 2008: 129). Bu cümleler Eğri tarafından şöyle izah edilmiştir: "Zîrâ o yedi çizgi, dört unsur ile bir olmuştur. Şimdi dört çizgi Hakk'ın yoludur ki yüzü ve ağzındaki dişleri onun sayısındadır." (Eğri, 2008: 131).

Bu ifadelerdeki muğlaklık ve anlamsızlık oldukça açıktır. Öncelikle metnin doğru halini verlim: "Zîrâ kim ol yedi haṭṭ çâr 'anâsır birle müfred olmışdur. İmdi dört kez²³ yedi yigirmi sekiz haṭṭ-ı hidâyettür ki cemâlinde ve dehânında dendânı anuñ 'adedince ki hikmet-i hidâyettür" (vr. O99b, E7b). Burada yeni doğan çocukta görünen ve dört unsurdan oluşan yedi hattın bahsedilmektedir ki

23 kez: kerre (E).

bunlar cem'an 28 hat olur. Yüzde 28 hat olduğu gibi ağızda da 28 diş vardır.

Değerlendirmeye aldığımız diğer bölüm de şudur: "Bir dahi bu elli hurûf ki, elli mebdei vardır. Aslı adedince ki, sırâtu'l-müstakîmden ubûr eylesin. Yüz, hatt-ı hidâyet olur. Kâf ve'l-Kur'âni'l-mecîd adedince."²⁴ (Eğri, 2008: 153). Bu cümlelerin açıklaması şöyle yapılmıştır: "Bu elli harfin aslı sayısınca dosdoğru yoldan geçecek elli başlangıcı bulunmaktadır. Yüz, 'Kâf. Şanlı Kur'an'a and olsun ki' âyetinin sayısınca Hak yolunun çizgisidir." (Eğri, 2008: 155).

Burada metnin doğru anlaşılmasından mütevellid, yanlış noktalamalar dikkati çekmektedir. Oysa bu bölüm şöyle okunmalıydı: "Ve bir dahi bu elli hurûf ki el-li²⁵ mebde'i vardır aşıl 'adedince ki sırâtu 'l-müstakîmden 'ubûr eylesin yüz hatt-ı hidâyet olur ين ارق ل ا و ق²⁶ 'adedince." (vr. O102a, E9b). Burada Vîrânî Abdal'ın anlatmak istediği şudur: 28 harf, lâm-elifin kâim-i makâmı olduğu 4 hurûf-ı mu'cem (pâ, çâ, jâ, gâ), 14 hurûf-ı mukatta'ât ve dört unsur toplamı 50 harftir. Bunların mebdei olan 28 harf de 22 noktasiyla birlikte 50 sayısınca gelmiştir. 50 harfin istivâ hattından geçildiğinde yani ikiye bölündüğünde 100 elde edilir ki, vücutta da bunlar sayısınca 100 hat gelmiştir. Kâf suresinin başında gelen mukattaat harfi olan Kâf'in adedince ki bunun ebced değeri 100'dür.

²⁴ Ünal ise sadece "mebde' vardır aşl-ı adedince" (2006: 151) kısmında hatalı izâfet yapmıştır.

²⁵ elli: (-E).

²⁶ (50 : 1) "Kâf. Şanlı ve şerefli Kur'ana andolsun ki..."

"Bismillâh dahi üç kısımdır. İmdi **bile-sin; mîm ise yektâ, Allah ile birdir**. Üç kelime oldu, salât adedince..." (Eğri, 2008: 237). Bu cümlelerin açıklamasında "Aynı şekilde Bismillâh da üç çeşittir. Şimdi şunu bilmelisin ki bir olan mîm harfi Allah ile birdir. Böylece namaz sayısınca üç kelime oldu." (Eğri, 2008: 239). Ünal neşrinde ise bu cümle şöyledir: "Bismillâh dahi üç kısımdır imdi bismillâh be ile sin ve mim ise yek-tâ-ullah ise birdür üç kelime oldu şalât adedince..." (Ünal, 2006: 170).

Görüldüğü gibi oldukça anlamsız cümleler ve anlamsız bir açıklama. Oysa cümlelerin doğru okunuşu şu şekildedir: "Ve bismi 'l-lâh dahi üç kısımdır, imdi bâ ile sîn mîm ile yektâ Allâh ile birdür²⁷, üç kelime oldu şalât 'adedince" (vr. O110b, E16b). Burada anlatılan konu şudur: Bismillâh kelimesinin üç kısım olduğu söylenmektedir. Nedir bu üç kısım? El-cevâp: bâ (اب) birinci kısım, sin ve mim (مس) ikinci kısım, Allah (الله) üçüncü kısım. Namaz da aynı şekilde üç kısımdır; Hazarda, seferde ve Cuma gününde.

Oruç bahsiyle ilgili şu bölüm de dikkat çekicidir: "Zîrâ oruç dahi **altmış** güne, Hazret-i Ehadiyyet farz eylemişti. Anı tahfîf diledi. Otuz güne karâr ettirdi. Zîrâ kim namâz dahi elli vakit, farz olmuştu. Anı dahi tahfîf diledi. Beş vakte karâr ettirdi. Ol sebepten, orucu otuz güne karâr ettirdi. Zîrâ bir yıl, üç yüz altmış gündür. Bir ay dahi üç yüz altmış sâattir. Her sâat, bir günün kâim-i

²⁷ bâ ile sîn mîm ile yektâ Allâh ile birdür: bî sîn mîm ise yektâ Allah ile birdür (O).

Görüldüğü gibi gerek metnin kendisi gerek yapılan açıklamalar çelişkilerle dolu ve anlaşılacak haldedir. Oysa diğer nüshalara baktığımızda metnin şu şekilde olduğunu görmekteyiz:

“Lâm-elif, kâf nûn ‘adedincedür ki iki hurûfdur mâ kâne ve mâ yekûnu andan vücûda gelmişdür zîrâ kim kâf yigirmi, nûn ellidür, yetmiş olur, iki daği aşı-ı ‘aded-i harf, yetmiş iki olur. Onı kâf ile nûn ‘adedincedür, bâkî⁴⁰ altmış iki çalır⁴¹, iki de aşı var, altmış⁴² olur pes imdi sîn⁴³ altmışdur ol sebebdendür ki sîn Muhammed ‘aleyhi ’s-selâmdur ki yâ harf-i nidâdur⁴⁴ ve iki hurûf daği bâkî çalır, kâf u nûn ‘adedince, altmış iki olur⁴⁵. Ve bir daği sîn⁴⁶ vücûd-ı âdemdür, vücûd-ı âdem altmış altı arşdur zîrâ sîn altmışdur iki kâf nûn, dört ‘anâşır altmış altı olur⁴⁷... İmdi cümel-i kebîrde⁴⁸ kâf ile nûn yetmiş ikidür onı inbisât ‘adedincedür altmış iki çalır⁴⁹ istivâsiyla yüz yigirmi dört olur, yüz yigirmi dört hurûf-ı Fâtiha ‘adedince ve şeş cihât ile yüz otuz olur ve iki ‘aded ile yüz otuz iki olur, vech-i kerîm-i âdem ‘aleyhi ’s-selâm ‘adedincedür.” (vr. O117b, E23a).

40 bâkî: (M, E).

41 altmış iki çalır: bâkî altmış çalır (E).

42 altmış: altmış iki (O, E).

43 O nüshası müstensihî “sîn” kelimesini “bîst u heşt”in kısaltması olarak kopya etmiştir.

44 Muhammed ‘aleyhi ’s-selâmdur ki harf-i nidâdur (O), Muhammed hurûf-ı nidâdur (E).

45 altmış iki olur: (-O).

46 O nüshası müstensihî “sîn” kelimesini “bîst u heşt”in kısaltması olarak kopya etmiştir.

47 Ve bir daği... altmış altı olur: (-E).

48 cümel-i kebîrde: cümle-i kebîre (M).

49 altmış iki çalır: ve altmış iki (O).

Bu bölümde Vîrânî Abdal’ın açıklamak istediği gerçek ise şudur: Lâm-elif, olmuş ve olan ve her şeyin kendisinden vücûda geldiği kef ve nûn (yani kün/ol emri) sayı-sıncadır. Kef’in ebced değeri 20, nûn’unkisi 50’dir. Toplamı 70’tir. Kef ve nûn harflerinin kendileriyle birlikte 72 olur. Kef ve nûn harflerini okunduğu gibi yazdığımızda ortaya çıkan harfler ve noktalar toplamı (نون فاك) dokuzdur. Kün kelimesinin mecmû’u ile (ki bu birdir) birlikte 10 olur. 72’den kef ve nûndan elden edilen bu 10’u çıkardığımızda 62 kalır. Kef ve nûn harflerini de çıkarınca 60 kalır. Hz. Muhammed’in ismi olan sîn harfi de (ebced değeri olarak) 60’tır. Nitekim “Yâ Sin”deki yâ nidâ harfidir ve Sin (نس) de Hz. Muhammed’tir. Sin’in ebced değeri olan 60 ile, kef ve nûn mukabilindeki 2 harfin toplamı 62’tir. Sin, (Hz. Muhammed’ten başka) Hz. Âdem’in vücudundan da kinayedir. Zira sin’in ebcedi olan 60 ile, kef ve nûn’un 2 harfini, 4 unsuru topladığımızda 66 olur. Âdem’in vücudunun uzunluğu da 66 arştır...⁵⁰ Kef ile nûnun ebced değerleri ve iki harfin kendilerinin toplamı 72’dir. Kef ve nûnun inbisâtı (okunduğu gibi yazılması durumunda, 6 harf, 3 nokta ve kef nûnun mecmû’u şeklinde) olan 10’u, 72’den çıkardığımızda 62 kalır. 62’nin istivâsı (hatt-ı istivâ ile ikiye bölünmesi), Fâtiha suresinin harfleri olan 124 sayısı gibi, 124’tür. 6 yön ile birlikte 130, kef ve nun harfleri ile 132’ye eşit olur. Görüldüğü gibi, pasajdaki ifadeler ve hesaplar anlaşılır ve makuldür.

50 Ancak şunu da belirtelim ki Hurufilerce sıkça atf yapılan bir hadiste Âdem’in uzunluğunun semâda 60 arş olduğu belirtilmiştir.

Metinde bir çok yerde geçen (Eğri, 2008: 125, 149, 201, 209, 249, 261, 273) “Pâ, çâ, jâ, nâ” harfleri de dikkati çeken hatalardandır. Arapçada 28 harf vardır, Farsçada ise 32 harf. Burada Farsçada olup da Arapçada olmayan dört harf söz konusudur ki bu dört harf Hurufi bilgisinin temellerinden biridir. Bunlar “Pâ, çâ, jâ, gâ” harfleridir. Nazal “n” de gef harfiyle yazıldığı için olsa gerek, yazar “gâ” şeklinde okuması gereken harfi “nâ” olarak okumuştur.

Bazı kelimeler de Hurufi kısaltmalarının bilinmemesinden mütevellid yanlış okunmuştur. Örneğin “Yedi hurûf, kelâmu’llah adedince” (Eğri, 2008: 133) cümlesinde geçen yedi kelimesi. Nüshada, bîst u heşt (yani yirmi sekiz) kelimesinin kısaltması kullanılmış ancak Eğri bunu yedi olarak okumuştur. Zaten konunun siyâk ve sibâkından da bunun yirmi sekiz olduğu anlaşılmaktadır.

Yine aynı şekilde, “Hidâyettir ki **beytdir** ve bu **beytden** murâd, emr-i ma’rûf ya’ni levh-i mahfûzdur.” (Eğri, 2008: 337) cümlesindeki “beyt” kelimeleri de aynı kelimenin yani “bîst u heşt” kelimesinin kısaltılmış hali iken yanlış okunmuştur.

Bu dört harf, Zebûr ve İncil ve Tevrat’da mektûbdur (...) kelimenin sırrıdır.” (Eğri, 2008: 149). Burada yazarın okuyamadığı kelime de Hurufi kısaltmalarından biri olan sî vü dü (otuz iki)dür.

Risâlenin Osmanlıca basımında da bu kısaltmaların anlaşılmadığı görülmektedir. Örneğin, “bismi’l-lâh vech-i kerîm-i Âdem

aleyhi’s-selâm adedince **beyân-ı şâh-ı** kitâb vechinde mektûbdur” (s. 67) ibaresinin doğrusu şöyledir: “bismi’l-lâh vech-i kerîm-i Âdem ‘aleyhi’s-selâm ‘adedince dür ki yigirmi sekiz ve otuz iki kitâbet vechinde mektûbdur.” Buradaki kısaltmalar “beyân” ve “şâh” kelimelerine benzetilmiştir. Defaatle geçen (s. 60, 61 vb) ve بكي şeklinde yazılan kelime de bîst u heşt (yigirmi sekiz)in kısaltmasının anlaşılmasının bir neticesidir.

Hurufilerin kullandığı ve naşirler tarafından yanlış okunan diğer kısaltmalar ise daha seyrek geçmektedir. “Veliyy-i Yezdânî” (Eğri, 2008: 141) terkipteki Veliyy kelimesi bunlardan biridir. Nüshada Fazl kelimesinin kısaltması kullanılmıştır ancak yazar tarafından bu Veliyy şeklinde okunmuştur. Dolayısıyla ibarenin doğru şekli “Fazl-ı Yezdânî”dir.

Bazı müstensihler de Hurufi kısaltmaları bilmemektedirler zira bazı nüshalarda bu kısaltmaların geçtiği yerlerin atlanıp yazılmadığı dolayısıyla anlamsız cümleler yığını ortaya çıktığı görülmektedir. Müstensihler tarafından atlanan bu kısaltmaların geçtiği cümleler ve doğru şekillerinden de bir iki örnek verelim:

“Cemî’ ettik. Kelime oldu ki bir zâttır...” (Eğri, 2008: 237). Cemî’ ettik sî vü dü (32) kelime oldu...

“İki elin mufassalı kitâbdır ki eğer abdest alsan, iki ellerin[i] dirseğe değin yursun. Pes iki elin dirseğe değin mufassaldır ki salât-ı ubûdiyyeti, anın üzerine kıgarsın...

Hatt-ı istivâ ile kitâbet olur... İki ellerin[i] yüzüne sürersin. Dört kerre olur.” (Eğri, 2008: 253). İki elin mafsalı **bîst u heşt (28)** kitâbdır ki eğer abdest alsan, iki ellerin[i] dirseğe değin yursun. Pes iki elin dirseğe değin **sî vü dü (32)** mafsaldır ki salât-ı ubûdiyyeti, anın üzerine kılarısın... Hatt-ı istivâ ile **sî vü dü (32)** kitâbet olur... İki ellerin[i] yüzüne sürersin. Dört kerre **bîst u heşt (28)** olur.

Ünal’ın neşrindeki şu beyitte geçen “Fâtiha ihlâş” kelimeleri de bu kısaltmalardan biridir:

Fâtiha ihlâş haţıdır yüzün

Görebilmezdir anı her kör kâr (Ünal, 2006: 176).

Beytin doğrusu şöyledir:

Bîst u heşt u sî vü dü haţdur yüzün

Göremez vechinde anı kûr kâr⁵¹ (vr. O113a, E19a).

Risâlenin konusu Hurufilik olunca tabiatıyla harfler ve harf hesapları eserde önemli bir yer tutmaktadır. Şu noktayı tekrar kabul etmek gerekir ki, elde bulunan nüshaların müstensihleri konuya uzak ve yabancıdır. Bu nedenle, özellikle harflerle ilgili bölümlerde tamamıyla yanlış harfler kullanılmıştır. Her ne kadar konunun siyak ve sibakından bu harflerin doğru halleri anlaşılabilirse de naşirlerimiz ellerindeki nüshaların hatalarına sığınmışlardır. Bu hatalı yazımları ve doğrularını da şu şekilde listeleyebiliriz:

Fâtiha’da gelmeyen yedi harf: “şe cim hı ze şin zı fe”

“se, cim, hı, zel, şın, zı, fe” (Ünal, 2006: 168).

Bismillah’ın yedi harfi: “be, sîn, mîm, elif, lâm, lâm, he”

“be, sin, mim, elif, lâm-elif, he” (Ünal, 2006: 170).

On dört hurûf-ı muhkemât: “elif, lâm, râ, kef, he, ye, ‘ayn, şâd, tâ, sîn, hâ, mîm, kâf, nûn” Bu on dört harf okunduğu gibi yazıldığında bu harflerden farklı olarak “Fe, dâl, vâv” harfleri ortaya çıkar ki bunlar dahil edilirse hurûf-ı muhkemât on yedi harf olarak da kabul edilir.

“Ol on yedi hurûftur ki, bunlardır: Elif, lâm, mîm, elif, lâm, mîm, râ, kâf, he, ye, ayn, şâd, tı, sin, mîm, hâ, mîm, kâf, nûn” (Eğri, 2008: 237). Görüldüğü gibi burada 19 harf vardır.

On bir hurûf-ı müteşâbihât: “be, te, şe, cim, hı, zel, ze, şin, dât, zı, ğayın.”

“be, te, se, cim, ha, zel, ze, şın, şad, zı, ğayın” (Ünal, 2006: 171). Diğer bir yerde aynı nâşir: “be, te, se, cim, hı, dal, ze, sin, dat, zı, ğayın” (Ünal, 2006: 173).

“be, te, se, cim, hı, zel, ze, şın, dat, zı, **ayn**” (Eğri, 2008: 241). Diğer bir yerde aynı nâşir: “be, te, se, cim, hı, **dal**, ze, şın, dat, zı, ğayın” (Eğri, 2008: 249).

Besmelenin on dokuz harfi: be, ye, sîn, ye, nûn, mîm, ye, mîm, elif, lâm, fe, lâm, elif, mîm, lâm, elif, mîm, he, ye.

51 anı: anı her (O, M).

“be, ye, sin, nûn, mîm, elif, lâm, fe, lâmelif, mîm, he, ye” (Eğri, 2008: 245). Görüldüğü gibi 12 harf vardır.

Fatiha'nın 124 harfi: Elif, lâm, ha, mîm, dâl, lâm, lâm, he, rı, be, elif, lâm, ‘ayın, elif, lâm, mîm, ye, nûn, elif, lâm, rı, ha, mîm, elif, nûn, elif, lâm, rı, ha, ye, mîm, mîm, elif, lâm, kef, ye, vāv, mîm, elif, lâm, dâl, ye, nûn, elif, ye, elif, kef, nûn, ‘ayın, be, dâl, vāv, elif, ye, elif, kef, nûn, sîn, te, ‘ayın, ye, nûn, elif, he, dâl, nûn, elif, lâm, şād, rı, elif, tı, elif, lâm, mîm, sîn, te, kâf, ye, mîm, şād, rı, elif, tı, elif, lâm, zel, ye, nûn, elif, nûn, ‘ayın, mîm, te, ‘ayın, lâm, ye, he, mîm, ğayın, ye, rı, elif, lâm, mîm, ğayın, dāt, vāv, be, ‘ayın, lâm, ye, he, mîm, vāv, lâm, elif, elif, lâm, dāt, elif, lâm, ye, nûn.

“Elif, lâm, ha, mim, dal, lâm, lâm, he, rı, be, elif, lâm, ayın, elif, lâm, mim, ye, nun, elif, lâm, ra, ha, mim, elif, nun, elif, lâm, ra, ha, ye, mim, mim, elif, lâm, kef, ye, vav, mim, elif, lâm, dal, ye, nun, elif, ba, elif, kef, nun, ayın, be, dal, nun, elif, ye, elif, kef, nun, sin, te, ayın, ye, nun, elif, he, dal, nun, elif, lâm, sad, ra, tı, elif, lâm, mim, sin, te, kaf, ye, mim, sad, ra, elif, tı, elif, lâm, zel, ye, nun, elif, nun, ayın, mim, te, ayın, lâm, ye, he, mim, ğayın, ye, rı, elif, lâm, mim, ğayın, dat, vav, be, ayın, lâm, ye, he, mim, vav, lâm, elif, lâm, dat, elif, lâm, lâm, ye, nun” (Ünal, 2006: 174-175). 123 harf.

“Elif, lâm, ha, mim, dal, lâm, lâm, he, ra, be, elif, lâm, ayn, elif, lâm, mim, ye, nun, elif, lâm, ra, ha, mim, elif, nun, elif, lâm, ra, ha, ye, mim, mim, elif, lâm, kef, ye, vav, mim, elif, lâm, dal, ye, nun, elif, ye, elif, kâf, nun,

sin, te, ayn, ye, nun, elif, he, dal, elif, elif, lâm, sad, ra, elif, tı, elif, lâm, mim, sin, te, kaf, ye, mim, sad, ra, elif, tı, elif, lâm, zel, ye, nun, elif, nun, ayn, mim, te, ayn, lâm, ye, he, mim, ğayın, ye, ra, elif, lâm, mim, ğayın, dat, vav, be, ayn, lâm, ye, he, mim, vav, lâm, elif, elif, dat, elif, lâm, ye, nun (Eğri, 2008: 259-261). 114 harf.

Fatiha'nın her bir kelimesine karşılık 24 mukattaat harfi: elif lâm rā, elif lâm rā, elif lâm mîm rā, elif lâm rā, elif lâm rā, kef he ye ‘ayn şād, t̄ā hā, t̄ā sîn mîm, t̄ā sîn, t̄ā sîn mîm, elif lâm mîm, elif lâm mîm, elif lâm mîm, elif lâm mîm, yā sîn, şād, hā mîm, hā mîm, hā mîm ‘ayn sîn kâf, hā mîm, hā mîm, hā mîm, hā mîm, kâf, nûn. Fatiha'nın ilk ayeti besmelenin dört kelimesine karşılık da şu 4 mukattaat harfi: elif lâm mîm, elif lâm mîm, elif lâm mîm şād, elif lâm rā.

“Elif lâm ra, elif lâm ra, elif lâm ra, elif lâm mim ra, elif lâm ra, elif lâm ra, kâf he ye ayn sad, tâ hâ, ha mim, ha mim, ha mim ayn sin kaf, ha mim, ha mim, ha mim, kaf, nun” “Elif lâm mim, elif lâm mim, elif lâm mim sad, elif lâm ra.” (Eğri, 2008: 261). Sadece 20 mukattaat harfi var.

“Elif lâm ra, elif lâm ra, elif lâm ra, elif lâm mîm ra, elif lâm ra, elif lâm ra, kef he ye ayın sad, ta sin, ha mim, ha mim ayın sin kaf, ha mim, ha mim, ha mim, ha mim, kaf, nun.” “Elif lâm mim, elif lâm mim, elif lâm sad, elif lâm ra” (Ünal, 2006: 175). Sadece 20 mukattaat harfi var.

Mukattaatın aslı şu dokuz mukattaat harfidir: Elif lâm mîm, elif lâm rā, kef he ye ‘ayn şād, t̄ā sîn mîm, yā sîn, şād, hā mîm, kâf, nûn.

“Elif, lām, mim, elif, lām, mim, ra, elif, kef, he, ye, ayn, sad, tı, sin, mim, ye, sin, sad, ha, mim, kaf, nun” (Ünal, 2006: 193).

“Elif, lām, mim, elif, lām, ra, kâf, he, ye, ayn, sad, tı, sin, mim, ya, sin, sad, ha, mim, kaf, nun” (Eğri, 2008: 337).

Asıl olan dokuz mukataat harfinin inbisâtında şu 50 harf vardır⁵²: Elif, lām, fe, lām, elif, mīm, mīm, ye, mīm, elif, lām, fe, lām, elif, mīm, rı, elif, kef, fe, he, ye, elif, ‘ayın, ye, nūn, şād, tı, elif, sīn, ye, nūn, mīm, ye, mīm, ye, elif, sīn, ye, nūn, şād, hā, elif, mīm, ye, mīm, kâf, fe, nūn, vāv, nūn.⁵³

“Elif, lām, fe, lām, mim, elif, lām, fe, lām, mim, rı, ye, kef, fe, he, ye, ye, ayn, ye, nun, sad, elif, dal, tı, ye, sin, ye, nun, mim, ye, elif, sin, ye, nun, sad, elif, dal, ha, elif, mim, ye, mim, kaf, elif, fe, nun, vav, nun.” (Ünal, 2006: 93). Naşirin yukarıda geçen 9 mukattaatın inbisâtı olmayan bu listede toplam 48 harf vardır.

“Elif, lām, mim, he, ye, ra, elif, kâf, elif, fe, he, elif, ye, elif, ayn, ye, nun, sad, elif, ra, tı, elif, sin, ye, nun, mim, ye, mim, ye, elif, sin, ye, nun, sad, elif, ra, ha, elif, mim, ye, mim, kaf, elif, fe, nun, vav, nun.” (Eğri, 2008: 341). Naşirin yukarıda geçen 9 mukattaatın inbisâtı olmayan bu listede toplam 47 harf vardır.

52 Bu harflerin inbisâtları tam yapıldığında 56 harf zahir olur ancak Vîrânî Abdal tarafından listedeki gibi bazı tasarruflarla bu sayı 50’ye indirilmiştir.

53 ای م ی ن ی س ط د ا ص ن ی ع ای اه ف ا ک ا ر م ی م ا ل ف ل ا م ی م ی ن ی س ط د ا ص ن ی ع ای اه ف ا ک ی ر م ا ل ف ل ا (M) 50 harf.

ای م ی ن ی س ی س ط د ا ص ن ی ع ای اه ف ا ک ی ر م ا ل ف ل ا (O) 48 harf.

Hurufi felsefesi ve hesaplarında temel bir yer tutan bu harfleri, sadece harf yığını olarak görmek elbette yanlıştır. Bir çok eserde harflerin noktaları da hesaplara dahil edildiğinden, eserlerdeki mevcut bilgilerin sağlamlasının yapılabilmesi için harflerin doğru tesbiti büyük karışıklıkları bertaraf edecektir.

V- OSMANLICA OKUMA HATALARI

Hurufiliğin ve Hurufi kısaltmaların bilinmemesinden kaynaklanan hatalar birçok Hurufi metin neşrinde karşımıza çıkan bir durumdur ve bir noktaya kadar anlaşılabilir hatılardandır. Söz konusu neşirlerde bunların yanında Osmanlıca kelimeler ve izafetlerde yapılan hatalar da azımsanmayacak bir yekun oluşturmaktadır.

Örneğin “...Muhammed nedür, Alî nedür, âl nedür ve evlâd kimlerdür ve **mahz-ı erkânları** nicedür...” (Eğri, 2008: 69) cümlesindeki işaretli kelimeler, Eğri’nin kullandığı nüshada “fağrı erkânları” şeklindedir. Ancak bu haliyle de kelimeler doğru değildir. Elimizdeki nüshalarda bu kelimeler daha doğru olarak “fağrı ve erkânları” şeklinde yazılmıştır (vr. O94a, E2a).

“Zîrâ ol hazret, bazı kimsenin namâzını kılmağı. **İki etmeyi** geriye kaldığı için, var fikr eyle.” (Eğri, 2008: 81). Açıklamasında da: “... Bundan dolayı o Hazret [Hazret-i Peygamber], **iki fiili** yerine getirmediklerinden dolayı bazı kimselerin namazını kılmağı.” (Eğri, 2008: 83). Oysa burada fakrden

bahsetmekte ve metinde “İki etmeği” yani “iki ekmeği” demektedir.

“İllâ ki, mevt irse, tene irer, Rûha irmez. Zîrâ ki, **onların** rûhu, Muhammed Alî’dir” (Eğri, 2008: 85). Neşredilen nüshada açıkça “Zîrâ ki, erenlerûn rûhı” yazmaktadır.

“İmdi, hayf değil mi, Âdem sıfatında iken, esfel sıfâta **dûr** eyleye.” (Eğri, 2008: 93). **Dûr**, uzak demektir. Bu haliyle cümle “Şimdi Âdem sıfatında iken esfel [aşağı] sıfata uzak olmak yazık değil mi.” gibi garip bir manaya sahiptir. Oysa **dûr**, “**devr**” şeklinde okunsaydı cümlenin manası doğru olacaktı. “Bir ay dahi gâh yirmi dokuz ve gâh otuz günde **dûr** eyler.” (Eğri, 2008: 273) cümlesinde de aynı hata yapılmıştır.

“Pîrlerin tarîkin[i] kabûl eyleyen, ehl-i kuvvet olur, zâhir ve bâtna.” (Eğri, 2008: 93) açıklamasında da “Pîrlerin gittiği yolu kabul eden hem iç, hem de dış dünyasına hâkim olur.” (Eğri, 2008: 95) demiştir. Neşredilen nüshada açıkça “zâhiren ve bâtinen” demektedir. Bu durumda ibarenin anlamı: “Pîrlerin yolunu kabul eden kişi dış ve iç (dünyası)nda kuvvet ehli (güçlü, kuvvetli) olur.” şeklinde daha doğru olacaktır.

“Ol dört rûh mukâbelesinde hânkâh-ı **dûhânı** bünyâd eyledi.” (Eğri, 2008: 169). Açıklamasında Eğri, “Dört rûha karşılık olarak [haberleşmek için kullanılan] du-man kulelerini inşa etti.” (Eğri, 2008: 171). Gayet açıktır ki konuyla ilgisi olmayan bu açıklamanın nedeni “ruhânî” kelimesinin “**dûhânı**” şeklinde okunmasından kaynak-

lanmaktadır. Yani cümle “Ve ol dört rûh⁵⁴ mukâbelesinde dört hân-ğâh-ı rûhânî bünyâd eyledi ve ol dört hân-ğâhuñ⁵⁵ üzerine dört mü ’ekkel qodı⁵⁶” (vr. O103b, E11a) şeklinde okunmalıdır.

Metinde doğru yazıldığı halde yazar tarafından yanlış okunan diğer izâfet ve kelime hatalarını doğru okunuşlarıyla birlikte bir liste halinde verelim:

“Mehdî’yi Hâdî” (Eğri, 2008: 69)
“Mehdîyyi Hâdî” (Ünal, 2006: 131) Mehdî-i hâdî.

“Fakr u fenâyı Hak Teâlâ, **fakrda** izhâr ider.” (Eğri, 2008: 81) fuqârâda.

“Dördüncü Ümmü’l-Kitâb’dır ki **aslı kâinâtıdır...**” (Eğri, 2008: 109) aş-ı kâ’inâtdur.

“Andan **sabunsıkup**, ateşe tutup kurudursun.” (Eğri, 2008: 161) şuyın şıkup.

“Âdem-zât” (Eğri, 2008: 121) Âdem-zâde.

“cehilden” (Eğri, 2008: 125) cehlinden.

“sâdık kula” (Eğri, 2008: 181) şâdıku’l-ğavle.

“Olma ehl-i **buhûl**” (Eğri, 2008: 185) Olma ehl-i buhl.

“gözü kördür, görmez ol **mâ-i main**” (Eğri, 2008: 213) mâ’-i mu’în.

54 rûh: (-E).

55 hân-ğâhuñ: hâne-ğâhuñ (O).

56 qodı: qoydı (E).

“Oldur ol **deyü**, şeytân-ı la’în” (Eğri, 2008: 213; Ünal, 2006: 165) Oldur ol dîv-i şeytân-ı la’îin.

“sözleri **teblîstür**” (Eğri, 2008: 221) sözleri telbîsdür.

“**şerr-i** şehâdet eyleyüp ...” (Eğri, 2008: 221) şer’-i şehâdet eyleyüp...

“Ya’ni hükm olundu... **özüñüze**.” (Eğri, 2008: 233) üzeriñüze.

“Kitâbun içinde bellü **âyetler**” (Eğri, 2008: 233) bellü eyler.

“İmdi Ümmü’l-Kitâb **yâ, hı, şın, tı, nûn, yâ**” (Eğri, 2008: 237) yahşıtanı.

“Bir dahi **seferî** namazı...Hazer namazı ile **seferî[yi]**...” (Eğri, 2008: 249) sefer namazı... seferi.

“Hazret-i Hâtem’in **noktası**...” (Eğri, 2008: 249) nuṭkı.

“bende-i âl merdâne...bende-i âl mervân” (Ünal, 2006: 152) âl-i merdân...âl-i Mervân.

“düñli hâlimânesini” (Ünal, 2006: 166) dükelî hânâmânını.

“İki elin **mufassalı...mufassaldır**” (Eğri, 2008: 253) “İki elin mufaşşalı...mufşaldur” (Ünal, 2006: 174) mafsalı...mafsaldır.

“Anda **kıl** yoktur.” (Eğri, 2008: 253) Anda kıl yoḡdur.

“Vech-i kerîm-i Âdem aleyhi’s-selâm **ilmidir** ki... yüz on dört sûrenin **ilmini**” (Eğri, 2008: 253; Ünal, 2006: 174) ‘alemidür... ‘alemini.

“Ammâ bir yıl, üç yüz altmış altı sâattir. İmdi Âdem’in dahi üç yüz altmış **sükûnu** vardır.” (Eğri, 2008: 269) Ammâ bir yıl üç yüz altmış gündür ve⁵⁷ bir ay üç yüz altmış sâ’ atdür. İmdi Âdemüñ dahi üç yüz altmış pâre sünügi⁵⁸ vardır. (vr. O113b, E19a).

“İmdi şerîat Âdem’dir, ayaḡıyla yürür, **zâhir** yel gibi eser.” (Eğri, 2008: 281) zâhiren yel gibi eser.

“Pes eḡer **bununla**, sıfâtı zâta...” (Eğri, 2008: 305) Pes eḡer bu nev’ le...

“Ve **kâ’il** ez dest-i **hâr-cân**” (Eğri, 2008: 325) “ve katil ez-dest h’âr-ı cân” (Ünal, 2006: 190) Ve kâtel ez dest-i havâricân.

“Şâb-ı kutat” (Eğri, 2008: 333) Şâb Kaṭaṭ.

“Gel ey mü’min biri farz-ı Hüdâdur” (Ünal, 2006: 131) Gel ey mü’min beri farz-ı Hüdâdur.

“Elestü bi-Rabbiküm **demende**” (Ünal, 2006: 131) deminde.

“Muîndür ki gösterür şekâvet” (Ünal, 2006: 133) Mu’ ayyendür.

“ismi ve müstemiası” (Ünal, 2006: 143) ismi ve müsemması.

“şürette âdem ma’nide deyu şeytân oldı” (Ünal, 2006: 144) dîv-i şeytân.

“hâlâikden biri ol” (Ünal, 2006: 144) beri ol.

“Ya cemâat-i fuḡarâ-yi tarîkat veya ulumâ-yi şerî’at meyl eylemek zâlimlere” (Ünal, 2006:

57 bir yıl üç yüz altmış gündür ve: (-E).

58 pâre sünügi: sülûki (E).

144-145) Yā cemā' at-i fuḡarā-yı ṭarīḡat ve yā 'ulemā-yı ṣerī' at meyle eylemeñ zālimgere.

“İmdi fehm ile” (Ünal, 2006: 146) İmdi fehm eyle.

“nuṭfe kim āta belinden ticāret eylese... ālem-i fānīye ticāret eylese...dār-ı fenāya ticāret eyler” (Ünal, 2006: 145) sefer.

“püšte-yi dehānında” (Ünal, 2006: 145) beste-yi dehānında.

“ālem-i rabbānī” (Ünal, 2006: 152, 184) 'ālim-i rabbānī

“düşirüp boḡçalamış” (Ünal, 2006: 153) devşirüp.

“girdigār” (Ünal, 2006: 155) Kird(i)gār.

“heştimdür” (Ünal, 2006: 155) heştümdür.

“çārda mā' şüm” (Ünal, 2006: 155, 162, 163, 164, 190) çārdeh ma' şüm.

“veliyy” (Ünal, 2006: 158, 167) velī.

“şāfī olsun dilāndan olma ehl-i baḡl” (Ünal, 2006: 159) şāfī olsun dil, andan olma ehl-i buḡl.

“da' vā-yı faḡrlıdır” (Ünal, 2006: 161) da' vā-yı faḡr ider.

“dīdārullahiyi” (Ünal, 2006: 161) dīdār-ı ilāhīyi.

“lā-cürüm” (Ünal, 2006: 167) lā-cerem.

“ḡüsnātdur” (Ünal, 2006: 171) ḡasenātdur.

“secde-i mülkiyyet” (Ünal, 2006: 171) secde-i melekiyyet.

“meşārıḡdan ṭoḡru” (Ünal, 2006: 178) ṭoḡar ve.

“Ne felek burcunda” (Ünal, 2006: 187) Nüh felek burcında.

“zīrā şeyṭān deyu geliri üç kısımdur” (Ünal, 2006: 191) zīrā şeyṭān didükleri üç kısımdur.

“zīrā avret ile oḡlan dünyā ile ilāh görür” (Ünal, 2006: 191) zīrā 'avrat ve oḡlan, dünyā ile ele girür.

“Bu üç nesneyi eyitme saña sen yār” (Ünal, 2006: 192) itme.

“vaşīyyiküm bihi aḡmedlendi” (Ünal, 2006: 193) veşşāküm işmarlandı.

“Ayılmaz v'Allahi ḡayrān olupdur” (Ünal, 2006: 195) Ayılmaz vāle vü ḡayrān olupdur.

Yanlış olduğu kesin olmakla birlikte, Ünal'ın okuduğu nüshayı görmediğimiz için müstensihden de kaynaklanmış olabilecek hatalar ise şunlardır:

“imdi ey mü' min yalvarsana nuṭḡ-ı ḡaḡda ḡilāf olmaz.” (Ünal, 2006: 147) imdi ey mü 'min bilür misin ki nuṭḡ-ı ḡaḡda ḡilāf olmaz.

“sende daḡı vaḡt gerekdür kim ol pīrūñ nuṭḡından ṭaşra bir defīne yere eylemeyesin.” (Ünal, 2006: 147) sende ol ḡadar diḡḡat gerekdür kim hergiz ol pīrūñ nuṭḡından ṭaşra bir iş eylemeyesin.

“o sebebden nedür” (Ünal, 2006: 151) sebebdenür.

“ḡurūf-ı muḡarrerāt” (Ünal, 2006: 155) ḡurūf-ı müfredāt.

“ḥaṭṭ-ı Ḥüdā adedinceğür... vechi cemāl-i Ḥüdādur” (Ünal, 2006: 156) ḥaṭṭ-ı Ḥavvā ‘adedinceğür... vech-i cemāl-i Ḥavvādur.

“ḳuvvet-i sāimaya” (Ünal, 2006: 164) ḳuvvet-i sāmi‘a.

“içi ṭoṭolu şekklidür” (Ünal, 2006: 166) şekkdür.

“daḳḳ” (Ünal, 2006: 167) daḳḳ.

“külb-i semāvinüñ” (Ünal, 2006: 170) kütüb-i semāvinüñ.

“aylu” (Ünal, 2006: 173) ‘īd.

“iki ayağüñ ṭoprağā dek yursañ” (Ünal, 2006: 174) ṭopuğā.

“aşḳ eyleyesin” (Ünal, 2006: 175) şaḳḳ eyleyesin.

“emcikler sereṭāndur” (Ünal, 2006: 177) incikler.

“delv... delve” (Ünal, 2006: 177) delv.

“kelām-ı elifüñ” (Ünal, 2006: 177) lâmelelifüñ.

“elli āḫire” (Ünal, 2006: 178) ilā āḫirihī.

“şeş cihāni” (Ünal, 2006: 179) şeş cihāti.

“İmdi gel pīrlerüñ nuṭḳunı ḫaḳla” (Ünal, 2006: 182) şaḳla.

“Mekāne ve ma yekün” (Ünal, 2006: 187)

“Ma kāne ve men yeküne” (Ünal, 2006: 193) Mā kāne ve mā yekün (Olmuş ve olacak şey).

“zīrā kim Bābillü nefsine ḳul olmaz gerek ve Bābillü evlād-ı Alī’ye ḳul olmak gerekdür” (Ünal, 2006: 191) yā bellü.

Neşirlerde yapılan izâfet hatalardan bir kısmını, doğru şekilleriyle birlikte kısaca şöyle listeleyebiliriz:

“merâtibi hayvândır” (Eğri, 2008: 113) “merâtib ḫayvândur” (Ünal, 2006: 142, 161) merâtib-i ḫayvândur.

“Yedi hat Havvâ” (Eğri, 2008: 113) Yedi ḫaṭṭ-ı Ḥavvâ.

“ism-i müsemması” (Eğri, 2008: 121) ismi müsemması.

“Nefs-i hevâsındadır” (Eğri, 2008: 121) nefsi hevâsındadır.

“yirmi sekiz hurûf müfredât” (Eğri, 2008: 129) yigirmi sekiz ḫurûf-ı müfredât.

“Yedi hurûf, kelâmu’llah adedinceğir” (Eğri, 2008: 133) yigirmi sekiz ḫurûf-ı kelâmu ‘l-lâh ‘adedinceğür.

“ol keşf-i sır men aref...” (Eğri, 2008: 217) olkeşf-i sırr-ı men ‘aref.

“Ya’ni doğru gösterir, Kur’ân’ın içinde zât-ı hidâyeti.” (Eğri, 2008: 233) ...Zât, hidâyeti.

“Yüz yirmi dört hurûf, Fâtihatü’l-Kitâb.” (Eğri, 2008: 261) (Ünal, 2006: 175, 188) yüz yigirmi dört ḫurûf-ı Fâtihatü’l-Kitâb.

“ma‘lüm erenlerdür” (Ünal, 2006: 135) ma‘lüm-ı erenlerdür.

“şifât aḫsen-i taḳvîmi zikr eyler” (Ünal, 2006: 142) şifât-ı aḫsen-i taḳvîmi.

“yigirmi sekiz ḫurûf Kelâm-Ullah” (Ünal, 2006: 146) yigirmi sekiz ḫurûf-ı Kelâm-u’l-lâh.

“hevâ’yı nefsi” (Ünal, 2006: 148) hevâ-yı nefsi.

“vech-i kerîm Âdem” (Ünal, 2006: 151, 177, 188, 193) vech-i kerîm-i Âdem.

“ism-i müsemmânuñ ‘aynıdır” (Ünal, 2006: 156) İsim, müsemmânuñ ‘aynıdır.

“hayvân nâtıkdur” (Ünal, 2006: 161, 179) hayvân-ı nâtıkdur.

“evlâd Muhammed Alî” (Ünal, 2006: 163) evlâd-ı Muhammed ‘Alî.

“seb‘-i semāvât” (Ünal, 2006: 179, 193) seb‘a semāvât.

“hevâ’yı nefesiyle” (Ünal, 2006: 182) hevâ-yı nefsiyle.

“iki dağı kâf-i nün” (Ünal, 2006: 187, 188) kâf nün.

VI- NÜSHADAN KAYNAKLI HATALAR

B. Ünal ve O. Eğri’nin nüsha karşılaştırması yapmamalarından veya en azından şüpheli gördükleri yerlerin başka bir nüshadan sağlamasını yapmamalarından kaynaklanan hatalar da neşredilen metinlerin anlaşılmasını önemli ölçüde olumsuz etkilemektedir. Hurufilik gibi özel bir yapısı olan düşünce sistemlerine ait metinlerin neşrinde nüsha karşılaştırması yapılması veya en azından başka bir nüshadan yardım alınması oldukça önemli ve hatta kaçınılmazdır.

Düz bir okumada, okuyucuyu metinden uzaklaştıran bununla ilgili örnekleri, sayıla-

rını sınırlı tutsak da burada vermek yerinde olacaktır.

“İmdi Hak, helâk illâ bâtil olduğu yerde durmaz. Zîrâ her şey aslına uçar. Kebûter-bâzla cemî’ eşyânın vücûdu yine aslınadır didiği bu ma’nâdır.” (Eğri, 2008: 149). O. Eğri tarafından bu cümlelerin açıklaması şöyle yapılır: “Çünkü her şey aslına döner. Güvercin yetiştiren kimsenin; ‘her şey aslına döner’ şeklindeki ifâdesi, bu anlama gelmektedir.” (Eğri, 2008: 151).

Oysa bu bölümün aslı farklı nüshalarda şöyledir: “İmdi Haqq helâk olmaz illâ bâtil olduğu yerde Haqq durmaz zîrâ kim her şey aşıyla⁵⁹ uçar kebûterle kebûter, bâz ile bâz pervâz ider yine⁶⁰ cemî’-i eşyânıñ rücû‘ı⁶¹ aşına didiği bu ma’nâdur⁶²” (vr. O102a, E9a). Yani, Hak ile bâtil birlikte olmaz. Zira her şey aşıyla uçar, güvercin güvercinle, şahin şahinle uçar. Tüm varlığın dönüşünün aslına olmasının anlamı budur.

“Mervân isen, la’net-i cân-ı habîsine var. Nefsin hevâsında gez. Tâ ömrün âhir olunca, ol vakit, görürsün.” (Eğri, 2008: 157). Açıklama bölümünde de “Eğer Mervân isen, pis canının lanetine uğra ve nefsinin peşinde gez. [Gerçeği] ömrün sona erdiğinde anlar-sın.” (Eğri, 2008: 159).

Bu pasajın anlaşılabilirliği ortadadır. Oysa Vîrânî Abdal diğer nüshalarda şöyle

59 aşıyla: aşına (E, M).

60 kebûterle kebûter, bâz ile bâz pervâz ider yine: pervâzi kebûterle kebûter bâzile (O).

61 rücû‘ı: rücû‘ı yine (O).

62 bu ma’nâdur: budur nuṭkuñ ezelde bâb-ı faşlı (O).

demektedir: “Eger āl-i Mervān iseñ⁶³ la‘ net cān-ı ḥabīşine⁶⁴ var nefsuñ hevāsında gez⁶⁵ tā ‘ömrüñ āhire irince⁶⁶ ol vaqt görürsin.” (vr. O102b, E12a). Yani “Eğer Mervān’ın neslin-den isen senin pis canına lanet olsun. Ömrünün sonuna kadar git nefsinin isteklerini yerine getir. O zaman anlarsın.” demektedir.

“Nitekim Hak Teâlâ, bu on sekiz bin âlemi yoktan var eyledikte, bu on sekiz kerre yüz bin âlemi mahlûk halk eylemiştir.” (Eğri, 2008: 69). “Ḥaqq te‘âlâ bu on sekiz biñ ‘âlemi yokdan var eyledikte, bu on sekiz biñ ‘âlemüñ içinde on sekiz kez yüz biñ⁶⁷ mahlûkât halk eylemiştir.” (O vr. 93b).

“Zîrâ kim, ehlu’llâh, ehl-i mağfirettir. Mağfûr-ı ma‘rifettir ve ehl-i âhirettir.” (Eğri, 2008: 77). Bu cümle oldukça manasızdır. Eğri’nin okuduğu metinde mağfûr yerine “رفغم” yazmaktadır ve yanlış yazıldığı ortadadır. Cümlelerin doğrusu şu şekilde olmalıdır: “Zîrâ kim ehlu’l-lâh, ehl-i ma‘rifetdür ve ehl-i âhiretdür.” (vr. O94b, E2b).

“İmdi bilgil ki, kanâattür. Riyâzettür ki, kanâattür.” (Eğri, 2008: 89). “İmdi bil ki kanâ‘ atdur ve riyâzetdür ki kanâ‘ atdur.” (Ünal, 2006: 135). İki neşirdeki cümlelerin manasız ve yanlış olduğu ortadadır. Doğrusu: “İmdi

bilgil⁶⁸ ki faqrın rîsi riyâzetdür⁶⁹ ki kanâ‘ atdur.” (vr. O95b, E3b).

“Zîrâ bir kişi, bir eve varmak dilese, tarikat ile **varsa**, ol evin kapusunu bulamaz.” (Eğri, 2008: 93). Evet nüshada bu şekilde oldukça yanlış bir cümle yazılmıştır ancak tarikatın yüceltildiği bu bölümde böyle bir cümlelerin varlığı oldukça çelişkilidir. Eğri’nin kopyasını verdiği diğer nüshada (vr. 2b) ve elimizdeki diğer tüm nüshalarda ibare “tarikat ile varmasa” şeklindedir ki cümlelerin siyâk ve sibâkına elbette daha müna-siptir.

Şu birkaç örneği de liste halinde aktaralım:

“Resûl ‘aleyhi ‘s-selâm ḥurûfun ihdiyâtından didi” (Ünal, 2006: 151) Resûl, Ḥaqqdan⁷⁰ taḥfîf diledi (vr. O102a, E9b).

“iḥsân-ı taqvâyı” (Ünal, 2006: 151) aḥsen-i taqvîmi (vr. O102a, E9b).

“bıraklandı” (Ünal, 2006: 151) hazırlandı (vr. O102a, E9b).

“Ve erkân-ı meşâyiḥ erkânsuz meşâyiḥ” (Ünal, 2006: 153) erkânla meşâyiḥ⁷¹ erkânsuz ne meşâyiḥ (vr. O103a, E10b).

“yigirmi sekiz terciye-yi eczâ’ eyledi” (Ünal, 2006: 155) yigirmi sekiz eczâ eyledi (vr. O104a, E11a).

63 iseñ: degil iseñ (E). gâfil olma...iseñ: gâfil olma Şâh-ı velâyetüñ sözün qabûl eyle eger qabûl itmez iseñ ma‘lûm olur ki āl-i Mervānsın (M).

64 cān-ı ḥabīşine: cānına (E).

65 ḥabīşine var nefsuñ hevāsında gez: ḥabīşine olur nefsuñ hevāsında gezme (M).

66 āhire irince: āhir olunca (E).

67 on sekiz kez yüz biñ: on sekiz biñ (E).

68 bilgil: bil (O).

69 faqrın rîsi riyâzetdür: kanâ‘ at “r”dür, riyâzetdür (O), kanâ‘ at birdür, riyâzetdür (M).

70 Ḥaqqdan: ḥaqqında (E).

71 erkânla meşâyiḥ: erkân meşâyiḥ (E, O).

“‘Alî’dür sevmeyen cānına la‘net” (Ünal, 2006: 157) ‘Alîyi sevmezüñ cānına la‘net (vr. O105a, E12a).

VII- VEZİN HATALARI

Aynı zamanda bir sâhib-i dîvân olan Vîrânî Abdal’ın bu risâlesinde oldukça fazla şiir geçmektedir. Bu şiirlerin tamamı da aruz vezni ile yazılmıştır. Nâşirlerin sarf-ı nazar ettikleri bir nokta da sözkonusu şiirlerin veznidir. Eğer yapılan neşirlerde şiirlerin vezinleri de göz önünde bulundurulseydi bir çok hatalı kelime tespit edilecek ve yanlışlıkların önüne geçilmiş olacaktı. Bununla ilgili örnekler de oldukça fazla olduğu için seçtiğimiz örnekleri burada zikredeceğiz.

Yalancı Âdem’in olmaz imânı

İçinden **gütmeye** her giz gümânı (Eğri, 2008: 69). Açıklama bölümünde de “İçinden gütmeye **herkes** gümânı” (Eğri, 2008: 70). Doğrusu:

Yalancı âdemüñ olmaz ĩmânı

İçinden gitmeyehergiz gümânı⁷² (vr. O 94a, E 2a) şeklindedir. Anlamı da “Şüphesi asla içinden gitmeye” olur.

Yedi kerre **sattı**, ol nutk-ı hakkı (Eğri, 2008: 73).

Bu mısra hem vezne uymamaktadır hem de sattı kelimesi yanlış okunmuştur. Doğrusu; kırdı, bozdu anlamına gelen ve vezne uygun olan “şıdı”dır. Ünal da bu kelimeyi “sandurupdu” şeklinde yanlış okumuştur ki

72 gitmeye hergiz gümânı: gitmeyen şekki gümânı (E).

doğrusu “sındırupdur”dur (Ünal, 2006: 132). Aynı kökten türemiş şındırma kelimesi diğer bir sayfada “şândırma” şeklinde, şındıran olması gereken kelime de “şayandıran” şeklinde okunmuştur. (Ünal, 2006: 152).

Dolaşmadı, adı kavm-i adüvdür (Eğri, 2008: 73, Ünal, 2006: 133).

Bu mısradaki dolaşmadı kelimesi yanlış okunmuş olup anlamı ve vezni bozmaktadır. Doğrusu şöyledir:

Dilâ şimdi adı kavm-i ‘adüdur

Faqr ü şâhi her kime mîrâş bûd

Geh aşk içre şâha Ferhâd olur (Ünal, 2006: 186).

Veznin bozukluğundan da anlaşılacağı gibi burada bazı kelimeler hatalı okunmuştur. Beyit, Ünal’ın neşrinde kullandığı metne göre şöyle okunsa gerektir:

Faúr ü şÀhi her kime mîrÀâ büved

Kÿh-ı èaşú içre şehÀ FerhÀd olur.

Ancak elimizdeki nüshalara göre beyit şöyledir:

Faqr-ı şâhî her kime mîrâş qalur⁷³

Kûh-ı ‘aşk içre şehâ Ferhâd olur (vr. O117a, E22b).

Câhil, müşrik **olupdur**, **çeh** değil,

Bî-edeb lâ-şeydir, anın **şeyi** değil (Eğri, 2008: 105). İlk mısra Ünal tarafından, “Câhil müşrik olupdur hayy değil” (Ünal, 2006: 149)

73 Faqr-ı şâhî: Faqrı şâhî (E).

şeklinde okunmuştur. Bu haliyle beyitin ne kadar anlamsız olduğu ortadadır. Beyiti anlamsız kılan ilk kelime, hatalı okunan “olupdur” kelimesidir ki bunun doğrusu “ölüpdür” şeklindedir. Diğer kelime ise nüshada yanlış yazılan kuyu anlamına gelen “çeh” kelimesidir ki metinle alakası yoktur. Son olarak Eğri, Arapça şey’ kelimesinin sonundaki hemzeyi belirtme eki olarak okumuş ve “şey” olması gereken kelimeyi “şeyi” şeklinde okuyarak beyiti anlaşılır olmaktan uzak bir hale dönüştürmüştür. Dolayısıyla beyitin vezne uygun şekli şöyledir:

Cāhil u müşrik ölüpdür hayy degil

Bir adı lâ-şeydür anuñ şey degil

Diğer bir örnek:

Şehâ her kimde var, bu üç haslet

Aleyhi'l-la'netdir, ol bed adâvet (Eğri, 2008: 73).

Şehâ her isimde var bu üç haşlet (Ünal, 2006: 132).

Vezne uygun olan şekli:

Şehâ her kimde var bu üç haşâlet⁷⁴

‘Aleyhi’l-la’ nedür ol bed ‘adâvet (vr. O 94a, E 2a).

Vezin takip edilmediğinden, yazma nüshada görülen her bir işaret mısraların sonu gibi algılanarak serbest vezni andıran şiir şekilleri de neşirlerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin şu şiir:

Virânî, budurur Allâh u a’lem nasîhat,

Kendi, kendi, başına vir.

İmdi ey birader âşıkân ve ey tâlib-i Merdân,

Eğer bulayım dirsene îmân gönülde kalmasın şekk ü gümân

Zîrâ şek bâtıldır, bâtil bir yerde olmaz Rahmân

İmdi evde olsa Rahmân, ol hânede olmaz şeytân (Eğri, 2008: 189; Ünal, 2006: 160).

Oysa mısra olarak aktarılan satırlar secili nesir cümleleridir. Dolayısıyla alıntıladığımız yerin doğru şekli şöyledir:

VirÂnî söz budur AllÂhu a’lem⁷⁵

Naâioat kendü kendü başına vir⁷⁶

İmdi ey birÂder-i⁷⁷ e’âşîu’ân ve ey û’âlib-i şâh-ı merdân! Bu beytten e’amelini fehm eyle⁷⁸ Eger bulayum dirseñ îmân⁷⁹, gönlünde ualmasun şekk ü gümân⁸⁰ zîrâ kim şekk bâ’üldür, bâ’ül ile⁸¹ Óaúú bir yirde olmaz gözin aç aña⁸²

74 var: (-E), ki var (M).

75 Virânî söz budur: Virânî ‘ Abdâl dir (M); Allâhu: v’ Allâhi (O, M).

76 kendü kendü: kendi kendin (M).

77 birâder: birâderân (O).

78 bu beytten ‘amelini fehm eyle: (-E, O).

79 bulayum: buldum (M); îmân: dermân (E).

80 gönlünde: gönlünde (O), gönülde (M); şekk ü gümân: şekki gümân (E).

81 kim şekk: kim şekk ü gümân (E), şekk (M).

82 Bir yirde olmaz Rahmân (O).

Bir evde olmasa Raḥmān⁸³

Olur ol ḥānede şeyṭān⁸⁴(vr. O106a, E13a).

Vezin kontrolü yapılmadan yapılan bu neşirlerdeki hatalar oldukça fazla olmakla birlikte, biz burada örnek olması açısından seçtiğimiz hatalı mısraları ve vezne uygun şekillerini bir liste halinde aktaralım:

Benim gözüm nûru, İmâm Bâkır Bekâ'dur (Eğri, 2008: 69) Gözüm nûri İmâm Bâkır beḳâdur.

Üç nesne ile zâhir olupdur (Eğri, 2008: 73) Bu üç nesne ile zâhir olupdur.

Anuñ boynuna geçdi ṭoku lâ'net(Ünal, 2006: 132) Anuñ boynına geçdi ṭavḳ-ı lâ'net.

Fenâdan maḳşûd onı bulmaḳ beḳâyı (Ünal, 2006: 134) Fenâdan maḳşûd uş bulmaḳ beḳâyı.

Kimin kim yokdurur, **fakri Rasûlü** (Eğri, 2008: 81) Kimüñ kim yokdurur faḳr-ı Resûli⁸⁵.

Sana direm sözüñ işit şâḳın ol (Ünal, 2006: 136) Saña direm sözüñ işit şâḳın ol⁸⁶.

Gidedur küfrü dilden Nûḥ-ı necâti (Ünal, 2006: 138) Gider küfri velî bul Nûḥ-ı necâti⁸⁷.

Muñ eyledi her müşkilâti (Ünal, 2006: 18) Mu'ayyen eyledi her müşkilâti.

Murtazâ'yı sevmeyen, kande bulur îmâni u dîn (Eğri, 2008: 105) Murtazâyı sevmeyen ḳande bulur îmân u dîn.

Murtazâ'nın **düşmânına** la'net var, sad hezâr (Eğri, 2008: 105)Murtazânuñ düşmânına lâ'netüm var şad-hezâr (Ünal, 2006: 139) Murtazânuñ düşmenine lâ'netüm var şad hezâr.

Murtazâ'nın bendesiyem, canla, dilden yakın, (Eğri, 2008: 105) Murtazânuñ bendesiyim cânla dilden yakın (Ünal, 2006: 140) Murtazânuñ bendesiyüm cân ile dilden yaḳın.

Her kim ki, öldü, mâ-i tahûru bilmedi, (Eğri, 2008: 105) Her kim ki faḳr olmadı mâ-i tahûri bilmedi (Ünal, 2006: 140) Her kim ki faḳra irmedi mâ'-i tahûri bilmedi⁸⁸.

Bu şîfâda âḳıbet ol durur (Ünal, 2006: 143) Bu şîfâdan 'âḳıbet ol dürdurur⁸⁹.

Ger dilersen bulasın, Hakk'tan Rahmet'i (Eğri, 2008: 123-125) Ger dilersen bulasın Ḥaḳḳ raḥmeti⁹⁰.

Yedi dahi geçince, ne olur bil (Eğri, 2008: 133) Yedi yıl daḳı geçince ne olur bil (Ünal, 2006: 146) Yedi yıl daḳı geçince noldı bil⁹¹.

Mevc urup ṭaşdı çoḳdur neden mezât (Ünal, 2006: 146) Mevc uruben ṭaşdı ḳudretten Fırât⁹².

83 Bir evde: İmdi bir evde (M).

84 ḥānede: ḥāne-i (E) ;olmasa raḥmān, olur ol ḥāne-i şeyṭān: olsa raḥmān ol ḥānede olmaz şeyṭān (E). Bu bölüm E ve O nüshalarında mensur şekilde yazılmıştır.

85 faḳr-ı: faḳri (E).

86 şâḳın ol: yolın bul (M).

87 velî: dile (E), dili (O).

88 faḳra irmedi mâh-ı zâhiri bulmadı (E) ; faḳr olmadı mâ'-i tahûri bilmedi (O), faḳrı olmadı mâ'-i tahûri bulmadı (M).

89 dürdurur: dürdur (O).

90 Óaúú: Óaúudan (M).

91 noldı: nolur (E), ne olur (M).

92 uruben: urdı (E) ; Mevc urup çün levḥa-i ḳudret ṭaşar (M).

Akdı, ya'ni zımmen oldu âb u gil (Eğri, 2008: 133) Ākdı ya' nî ĥatm oldu âb u kil (Ünal, 2006: 146) Akdı ya' nî 'ummân oldu âb u gîl⁹³.

Dilersen irmeye, câvidâna (Eğri, 2008: 145) Dilersen irmege sen câvidâna⁹⁴.

Kesri ref' eyle, iste vahdeti (Eğri, 2008: 157) Keşreti ref' eyle iste vahdeti.

İşte her kim bildi, bu hikmeti, (Eğri, 2008: 165) Uşte her kim bilmedi bu hikmeti.

Mustafâ'nın gözü nûru Hasan, hem şâh Hüseyin / Kurratü'l-ayn dedi, ona Habîb-i Kird-gâr (Eğri, 2008: 169).

Muştafânun gözleri nûrı Hasan hem Şâh Hüseyin / Kurretü'l-aynum didi aña ĥabîb-i kirdgâr.⁹⁵

Âbidîn, hem ve Bâkır u hem Ca'fer, İmâm Ka'zım'ın (Eğri, 2008: 169) 'Âbidîn u Bâkır hem Ca'fer İmâm Kâzımuñ.

Alî'dir, **hod** âlem-i zât-ı mutlak (Eğri, 2008: 181) 'Alîdür her dü 'âlem-i Zât-ı mutlak.

Alî'dür sevmeyen cânına lâ'net (Ünal, 2006: 157) 'Alîyi sevmezün cânına la'net.⁹⁶

Kim anı sevmedi lâ'net-i bî-gayât (Ünal, 2006: 157) Kim anı sevmedi la'net be-gâyet.

Cevâbım cevâbidurur, mukarrer (Eğri, 2008:189) Cevâbum Hâkķ cevâbidur muķarrer.

Murâdın virüpdür, Şâh-ı Haydar (Eğri, 2008: 189) Murâdın viriserdür şâh Hâydar.⁹⁷

Kim ki âl u evlâda ĥıyânet eyledi (Ünal, 2006: 162) Kim ki evlâda ĥıyânet eyledi.⁹⁸

Gice var şehveti, hırs u emel (Eğri, 2008: 221) Kimde vardur şehvet ĥırş emel (Ünal, 2006: 167) Kimde vardur şehvet u ĥırş u tama'.⁹⁹

Her kim, pîr izini izlemedi, (Eğri, 2008: 245) Daĥı pîrlerün izini izlemedi (Ünal, 2006: 172) Her ki pîrler izini izlemedi.¹⁰⁰

Ve hattır yüzün, göremez / Vechinde anı, her kör kâr (Eğri, 2008: 265).

Bîst u heşt u sî vü dü ĥatdur yüzün / Göremez vechinde anı kûr kâr.¹⁰¹

Bu Vîrânî, **bendeki** aşk-ı Şâh, / Eyleme, senden **cüdâ-yı** hûş şikâr (Eğri, 2008: 265).

Bu Vîrânî bendeni ey şâh-ı 'aşķ¹⁰² / Eyleme senden cüdâ ey ĥoş-nigâr.

Muhabbet-i Âl-i Şâh'ı Askerî ol (Eğri, 2008: 192) Muĥibbî âl Şâh-ı Askerî ol (Ünal, 2006: 192) Muĥibb-i âl-i Şâhî 'askeri ol.¹⁰³

Eyledim, bu uş isbât-ı Hak (Eğri, 2008: 345) Eyledüm birlikden uş işbât-ı Hâkķ.

93 'ummân: zımmen (O); Aķar ol dem zemîn olur âb u gîl (M).

94 irmege sen: iresin (E).

95 ĥabîb-i: ĥabîb u (O).

96 sevmezün: sevmeyen (E).

97 viriserdür: virdi server (M).

98 evlâda: onlara (M).A

99 Kimde kim var şehveti ĥırş u emel (O), Gice vardur şehveti ve ĥırş-ı emel (M).

100 pîrler: pîrlerün (O), Her ki pîrler: Kim ki pîrler (M).

101 anı: anı her (O, M).

102 şâh-ı 'aşķ: 'aşķ-ı şâh (O), 'âşķ-ı şâh (E).

103 Muĥibb: Muĥabbet (E, M).

VIII- SONUÇ

Türkiye’de, özellikle edebiyat ve tasavvuf alanında yapılan bilimsel çalışmaların bel kemiğini metin neşirleri oluşturmaktadır. Metin neşri, birçok ülkede ancak geniş bir bilgi birikimine sahip olan akademisyenlerin cesaret edebildiği çalışmalardandır. Oysa ülkemizde, analitik düşünme kabiliyeti yok edilmiş nesiller, tüm yeni metotlar, yeni alanlar ve yeni yaklaşımlar keşfetme gayretlerini bir tarafa bırakıp sadece metin neşirleriyle akademik hayatlarını tamamlamaktadırlar.

Doğru bir şekilde yapılmış metin neşrine kimsenin itirazı olamaz ve bunların bilimselliği de elbette sorgulanamaz. Ancak, günümüz genç akademisyenlerinin yaptıkları metin neşirleri, Osmanlı döneminde yaşamış çok kötü bir müstensihin yaptığı işten farklı değildir. Bu çalışmaların bilimselliğinin tartışılması bir yana, faydadan çok zarar getirdiği de ortadadır. Yanlışlarla dolu bir metinden hareketle yapılacak araştırmaların ne denli sağlıklı olacağı ortadadır. Öte yandan kötü bir neşir çalışması, söz konusu metin üzerinde tekrar tekrar çalışılmasına sebep olmakta, bu da zaman ve enerji kaybına sebep olup ülkenin bilimsel gelişimine ket vurmaktadır.

Akademik düzeyde yapılan çalışmaların ne kadar özensiz olduğu, danışman ve jüri faktörünün etkin bir şekilde kullanıla-

madığı, basım aşamasını geçmiş eserlerin ehil insanlar tarafından kontrol edilmediği bu çalışmayla açık bir şekilde görülmüştür.

Metin neşri yapan araştırmacılar tüm bunları göz önünde bulundurarak, yaptıkları çalışmalarda gerekli özeni ve dikkati gösterip, metinlerini kontrol ettirmek için zaman ayıracak ehil kimseler, danışmanlar bulmaya gayret etmelidirler. Aksi takdirde gelecek kuşaklara “Molla Kasım” olarak çok iş düşecektir.

KAYNAKÇA

- BAYRI, Halid. (1957). *Virânî Hayatı ve Eserleri*. İstanbul.
- EĞRİ, Osman. (2008). *İlm-i Câvidân*. Ankara.
- GÖKYAY, Orhan Şaik. (1982). *Destursuz Bağ Girenler*. İstanbul.
- ÜNAL, Bihter. (2006). *Virânî Dede Fakr-nâme; İnceleme, Metin, Dizin*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: DÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Nazm u Nesr-i Hazret-i Virânî Baba*. (1973). Mısır.
- USLUER, Fatih. (2010). “Feyznâme-i Misâli Neşirleri” *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 56: 299-323.
- VAKTİDOLU, Adil Ali Atalay. (1998). *Virânî Divanı ve Risalesi*. İstanbul.
- Virânî Abdal, Risâle*. İ.B.B. Atatürk Kit, Osman Ergin, TY, no. 656/3, vr. 93b-120b.
- _____, Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3333/1, vr. 1b-25b.



İLETİŞİM VE İCRA ORTAMLARI AÇISINDAN EDİB HARÂBÎ DİVÂNİ

EDİB HARÂBÎ'S DIVAN TERMS OF COMMUNICATION AND EXECUTION ENVIRONMENTS

Kemal ÜÇÜNCÜ¹

ethnic barrier, in basin of Turkish culture is shared by a large segment. In this respect Harabi's poetry interesting.

ÖZET

Bu makalede, Türk edebiyatı bağlamında Alevi Bektaşî edebiyatının ve inanç geleceğinin önemli figürlerinden biri olan Ahmet Edib Harabi'nin Divanı sözlü kültür ve yazılı kültür ortamlarının etkileşimi açısından incelenmeye çalışılacaktır. Harabi'nin şiirleri dilsel ve etnik engelleri aşarak Türk kültür havzasında geniş bir kesim tarafından paylaşılması açısından da ilginçtir.

Anahtar Kelimeler: Edib Harabi, Sözlü Kültür, İcra Bağlamı.

ABSTRACT

In this article, in the context of Turkish literature, Ahmet Edip Harabi Divan which is one of the important figures of Alevi Bektaşî literature and tradition of faith will be examined in terms of the interaction of oral culture and written culture environments. Harabi's poetry transcends religious and

Key Words: Edib Harabi, Oral Culture, Execution Context.

GİRİŞ

Tarihsel olarak yakın sayılabilecek bir dönemde yaşamış olmasına rağmen Edib Harabi'nin hayatı hakkında kronolojik bilgilerimiz yetersizdir. Annesinin adı Hatice Hanım'dır. Hatice Hanım H.1319/M. 1901 tarihinde vefat etmiştir.² Divanındaki bir nefesten H.1269/M.1852 tarihinde İstanbul'da doğduğunu ve esas isminin Ahmet Edib³ olduğunu öğrenmekteyiz.

² Bu bilgiyi HD'nın sonundaki bir kayıttan anlamaktayız. Divân kalınca bir defter şeklinde olduğundan sonuna doğru boş sayfalardan birinde fihrist kısmının bitiminde bu kayıt vardır.

³ [Öge] Ali Rıza. Alevî-Bektaşî Şairleri Antolojisi. İstanbul (El yazması bir eserdir. Şair hakkında kısa da olsa bilgi veren eski kaynaktır. Diğer kaynaklar bu bilgileri kaynak göstermeden alıntılanmıştır).

¹ Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyat Bölümü.

*Peder ü vâlidem oldu bahâne
Merecel-bahriyani yeltekiyâne
Bin ikiyüz altmış dokuzda kâne
Eriştim zâhiren geldim cihâne ...
(HD:432/1).*

*Nâmım Edib idi Harâbî oldum
Erenlerin ayak türâbı oldum
Haşk'ın bir muqaddes kitâbı oldum
'Aşk olsun okuyan ehl-i irfâna...
(HD:432/3).*

Çocukluğu hakkında kaynaklarda -yazılı ya da sözlü- yeterli bilgi ve belge yoktur.⁴Rıza Tevfik "Edib Harâbî'nin öteden beri İstanbullu bir aileye mensup olduğunu, fakir olduğunu ve eski bir ahşap evde oturduğunu ve Namık Kemal'den himaye, insaniyet ve teşvik gördüğünü, ünlü edibin onu evlat edindiğini söylediğini ve derin bir minnettarlıkla onu yâd ettiğini belirtir." (Bölükbaşı, 1944: 3). 17 yaşına gelinceye kadar ki hayatı hakkında bir malûmat yoktur. Bir nevi hal tercümesi olan nefesinde:

4 Bu konuda başta Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Emekli Sandığı Genel Müdürlüğü, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı Arşivi, Milli Kütüphane, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi gibi belli başlı belge arşivlerinde yapılan taramalarda herhangi bir bilgi ve belgeye rastlanamamıştır. Harâbî'nin bağlı bulunduğu Şah Kulu Sultan Dergahı'ndan da herhangi bir belge elde edilememiştir. Ayrıca Prof. Dr. Ali Birinci ve araştırmacı-yazar Şevki Koca (Turgut Koca Halifebaba'nın oğlu olması münasebetiyle Bektâşilik tarikatının bilinmeyen tarihine ve şahıslarına ait oldukça geniş bir bilgiye sahiptir) ile yapılan görüşmelerde ilâve bir bilgi ve belge bulunamamıştır.

*Berzahtan kırtuldum çıktım aradan
Onyedi yaşında doğdum anadan
Muhammed 'Ali Hilmî Dede Baba'dan
Çok şükür hamd olsun geldim imkâne
(HD:432/2)*

ifadeleriyle 17 yaşında Mehmed Ali Dedebaba'ya intisap ederek Bektaşî olduğunu belirtmektedir. Bektaşî geleneğinde ikrar verip tarikata girmek "mecâzî anlamda ölüp yeni bir inanç iklimi içerisinde yeniden doğmak" olarak kabul edilir (Korkmaz, 1993: 182). Divanındaki bazı ifadelerden Bektaşî nasibi almadan önce, Sünnî akideye mensup biri olduğu izlenimi vermektedir.

*Bir zâman câmiye devâm iderdim
Aklımcı sanırdım müslümân oldum
Vaiz dinlemeğe her gâh giderdim
Me'mûl iderdim ki müslümân oldum
(HD:455/1).*

Bir diğer gazelde "Müslüman iken abdest alıp namaz kıldığını, namazı asla terk etmediğini, cennet endişesi olduğunu, bir gün bir devre (muhabbete) dâhil olduğu zaman kendisinin yanıldığını ve bugüne kadarki uğraşının boş olduğunun farkına vardığını ve hemen orada imanı, küfre değiştiğini ve şimdiki duruma geçiş yapmaya karar verdiğini" belirtir (HD:149/1,2,3,4,5,6).

Tahsili ve okul hayatı hakkında da kaynaklar yetersizdir. Yine Rıza Tevfik'in belirttiğine göre uzun uzadıya mekteplerde zaman harcamamış, bahriye mektebinin ilk

sınıflarından ayrılmıştır (Bölükbaşı, 1944: 2). Bu hususu Edib Harâbî'nin Divanı'ndan anlamak mümkündür. Dil ve imlâsındaki tutarsızlık, yazı stili onun eğitiminin az olduğu (yarım kaldığı) izlenimini vermektedir. Sadettin Nüzhetde bu hususu, ilmî müktesebâtının pek yüksek olmadığını söyleyerek teyit eder. Fakat bununla birlikte kendisini sözlü gelenek içerisinde çok iyi yetiştirmiş olan Harâbî, Muhyiddin-i İbn-i Arabî'yi tercüme şerhlerinden takip edebilecek kadar Arapçaya vâkıftır. Yine Ergun'a göre, Harâbî kuvvetli bir irticalî şiir söyleme yeteneğine sahipti (Ergun, 1928: 1752).

Divanı'nı incelediğimizde bize otodikt bir insan portresi çizmektedir. Türkçenin yanında Farsça ve Azeri Türkçesinde de şiir yazabilecek bir birikimi olduğunu gözlemlemekteyiz (HD: 46,340,345).

Harâbî'nin mesleği onun tahsil durumuna açıklık getiren bir diğer kanıttır. Kaynaklarda belirtildiği ve Divanı'ndaki notlardan anladığımız kadarıyla uzun yıllar bahriyede brik kâtipliği⁵ yapmış, Preveze, Limni, Çanakkale (Kilidbahir) gibi imparatorluk kentlerini bahriyedeki memuriyeti dolayısıyla dolaşmıştır.

Harâbî'nin Divanı'nın sonuna yazdığı notlardan ikisi kız olmak üzere üç çocuğunun olduğunu öğrenmekteyiz. Bunlardan Zeynep Saniye Hanım'ın (H.1305/M.1887) tarihinde doğduğuna dair bir kayıt vardır. Yine aynı yerde, müteakiben Fatma Belkıs ismindeki kızının (H.1308/M.1890) ta-

rihinde doğduğuna ve (H.1315 / M.1897 tarihinde vefat ettiğine dair bir diğer kayıt vardır. Aynı sayfada oğlu İsmail Feridun'un (H.1315/M.1899) tarihinde doğduğunu belirten bir ifade yazılıdır.⁶ Rıza Tevfik, Edib Harâbî'yi ziyarete gittiğinde evinde 6 yaşlarında Hüseyin isminde bir erkek evladının olduğunu ve ona "Git kapıyı aç! Rıza Tevfik gelmiş olacak." dediğini belirtmektedir" (Bölükbaşı, 1944: 3). Fakat Harâbî Divanı'nda Hüseyin isminde bir çocuğa dair kayıt yoktur.

Edib Harâbî, fakirlik ve sıkıntı içerisinde bir yaşam sürmüştür. Vahit Lütfî "ufak bir tekaüt maaşı ile geçinmek zorunda kaldığını ve ihtiyaç sebebiyle evinde cemler düzenlediğini" belirtmektedir (Salcı, 1939: 219). Turgut Koca, Harâbî'nin deniz levazım binbaşılığından emekli olduğunu aynı zamanda Hacı Bektaş Veli Dergahı Postnişini Türbedar Mehmed Baba'dan babalık icazeti aldığını ve Feylesof Rıza Tevfik'in mürsidi olduğunu (Koca-Onaran, 1987: 152) belirtir. Şair 1916 yılında ölmüştür. Fakat mezarının nerede olduğu ve ne şekilde öldüğü hakkında elimizde hiçbir bilgi yoktur.⁷

6 HD (Dizinden sonraki sayfa).

7 Edib Harâbî'nin ölümü ve mezarı hakkında araştırmacı-yazar Şevki Koca ile yaptığımız görüşmede Harâbî'nin İttihat ve Terakki Fırkası'nın iş başına gelmesinden birkaç sene sonra bu fırkaya uygulamalarından dolayı muhalefet ettiğini ve onlarla sürtüşmeye girdiğini, bu nedenle fail-i meçhul bir cinayetle öldürülmüş olabileceğini belirtmiştir. Harâbî'nin şiirleri arasında muhalefet anlamına gelecek bir ifade yoktur. Bu nedenle söz konusu iddia çok zayıf bir ihtimaldir.

5 Gemilerde yazışma yapan kayıtları tutan kâtip.

I. EDİB HARÂBÎ'NİN DİVANI HAKKINDA

A. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası

Müellif hattı olan bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde İhsan Mahvi Kitapları bölümünde 98 numarada kayıtlıdır. 570 varak tutarındadır. Rika hattıyla yazılmıştır. Satır sayısı muhtelifdir (Genellikle 12 satır). Dış ve iç ölçüsü, 198X125, 115X43 mm şeklindedir. Şiirlerin bulunduğu bölüm 285+12 yk.'tır. Avrupa kâğıtlı, arkası meşin, üstü kâğıt kaplıdır. Başta İhsan Mahvî'nin vakıf mührü, sonda kütüphanenin damgası bulunmaktadır. Gazel, kaside, mersiye, tarih, kıta, müfred, nefes, semai, koşma satraç, lügaz tarzında yazılmış toplam 511 şiir ihtiva etmektedir. Şiirlerin sonunda yazdığı şiirlere ait numarasız mufassal bir fihrist vardır. Bu kısımdan sonra boş sayfalar vardır. Bu sayfalarda yer yer çeşitli din büyüklerine ait sözler ve Harâbî'nin çocuklarına ait kayıtlar yer almaktadır.

B. Taksim Atatürk Kütüphanesi Nüshası

Taksim Atatürk Kitaplığı'ndaki bu nüsha Sr.283, Tsf.000 Belediye bölümü 1896 numarada kayıtlıdır. Müstensihî belli değildir. Satır sayısı muhtelifdir. Karton kapaklı ve rika hattıyla yazılmış bir eserdir. İki ayrı defter halinde toplam 100 sahifeden ibarettir. Bu bir nüsha olmaktan ziyade Harâbî Divânı'ndan seçilen şiirlerden oluşan bir defterdir. İçerisinde müellif hattı nüshadaki eksiklikleri tamamlayacak bir şiire rastlanmamıştır.

II- YAZILI KÜLTÜR ORTAMINDA EDİB HARÂBÎ

Yazı, konuşmayı sözlü-işitsel duyudan çıkarıp yeni bir duyu dünyasına, görmeye bağladığı için hem konuşmayı hem de düşünme biçimini dönüştürmesiyle, insanlık teknolojisindeki buluşlarının en büyüğü olmuştur (Ong, 1995: 104). Yazılı kültür ortamı metni ve iletiyi statik bir hale getiren bu nedenle sözlü kültür ortamında olması muhtemel değişim ve varyantlaşmalara müsaade etmez. Üzerinde tekrar düşünme, geriye dönüş, düzeltme ve ilâve yapma tasarruflarına açıktır. Uygarlık tarihinin ileriye doğru geometrik bir hızla gelişiminin temelinde yazı-nın icat edilmiş olması vardır.

Connerton bir sözlü kültürün yazılı kültüre geçişini, bedenleştirme pratiğinden kaydetme pratiğine geçiş olarak tanımlar. Böylece yazının kuşkuçuluk ve ekonomikleştirme süreçlerini iteleyerek yenilikleri kurumsallaştıracağı kanaatindedir (Connerton, 1999: 118-119).

Matbaanın icadını (1450) dikkate aldığımızda bu aracın ülkemize geç sayılabilecek (1729) bir tarihte girmiş olduğu söylenebilir. Matbaanın gelişi ile beraber eserlerin basım ve dağıtımışlemi kolaylaşmış, buna paralel olarak bilginin aktarım ve dolaşım hızında da bir artış olmuştur. Yazılı kültür ortamı ve âşıklık geleneğinin tarihî süreci içinde cönkler, mecmualar ile belli oranda varlığını hissettirmekle beraber istinsaha dayanan bu çoğaltma şekli mahiyet itibarıyla oldukça farklıdır. "Bu dönemde ilk defa hangi yılda ve kimin tarafından başlatıldığı

bilinmemekle beraber âşık tarzı destanların taş baskısı (litografya) denilen teknikle tek yaprak kâğıtların bir yüzüne basılmak suretiyle çoğaltılarak satıldığı bilinmektedir” (Çobanoğlu, 1999b: 142).

Bu ilk dönemde yine matbaa ortamında basılan ilk eserler, sözlü kültür ortamında üretilip aktarılan ve halk tarafından çok sevilen eserlerdir. Bu, bir anlamıyla ticarileşme kaygısının bir yansıması olarak düşünülebilir. Çünkü basılmış olan eserin maliyetinin karşılanması için satılması mecburidir.

“Bu destanlara paralel olarak yazıya geçirilip satılan bir başka gelenek mahsulü ise, İslâmî epik destanlar ve halk hikâyeleridir. Bunlar arasında Battal Gazi Destanı, Ebu Müslim Horasanî, Hz. Ali Cenkeri, Hamzanâme gibi İslâmî destanlar ve Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Emrah ile Selvi, Asuman ile Zeycan, Razinihan ile Mahifiruz, Elif ile Mahmut, Şah İsmail, Ferhat ile Şirin gibi halk hikâyeleri sayılabilir. 1900 yıllardan itibaren önceleri taşbaskı ile basılıp satılan bu mahsuller, daha sonraları tipo matbaalarla Anadolu’nun en ücra yerlerine dahi ulaştırılmıştır. Yazılı ve basılı bu tahkiyeli eserler, geleneğin canlı olarak devam ettiği yerlerde evlerde ve köy odalarında yüksek sesle okunup dinleniyorlardı. Bu dönemde sözlü kültür ile yazılı kültürün sarmal bir şekilde âşıklık geleneğine tesiri söz konusudur. Geleneği sürdüren âşıkların, sözlü aktarımdan beslenmeleri yanında yazılı unsurlardan da istifade ederek, bireysel bilgi birikimlerini oluşturdukları görülmektedir” (Özarlan, 2001: 283).

Matbaanın hizmete girmesiyle beraber okuyucu/dinleyici kitlesinde çok hızlı bir artışın olduğu muhakkaktır. Okuma yazması olanlar okudukları bu basılı eserleri yine okuma yazması olmayan toplulukların önünde okuyarak onları bir anlamıyla tekrar sözelleştirme işlemine tabi tutmuşlardır.

Matbaanın icadından önce çoğaltma işleminin el yazısıyla yapıldığı bilinmektedir. Bu yöntemle Fuzulî, Bâkî, Nesimî gibi şairlerin eserleri okuma yazması olmayan halk kesimleri arasında dilden dile söylenilip aktarılmışlardır.

Yazının icadıyla beraber sözlü kültür ortamına paralel bir de yazılı kültür ortamı oluşmuştur. Ong, “Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözlü Teknolojileşmesi” adlı kitabında, sözlü kültürün oluşma, gelişme ve aktarım şekillerini inceleyerek bu kültürün ‘yazılı kültür’le mukayesesini yapmaktadır. O yazılı kültür öncesi döneme “birincil sözlü kültür” adını verir ve bu kültürü yaşatan toplumların “yazı ve matbaa gibi kavramların varlığını” bilmediklerini, bu toplumdaki bireyler arasındaki iletişimin sadece “konuşma dilinden oluştuğunu” kaydeder. Radyo, televizyon, telefon gibi diğer elektronik araçların “yazılı kültür”den sonraki ‘üçüncü aşama’ olduğunu belirtir (Ong, 1995: 23-24).

Bu aşamayı ise “ikincil sözlü kültür” olarak adlandırır. Yeni teknolojik imkânlar, “birincil sözlü kültür” tabakasında oluşan -özellikle folklorik- eserleri, “yazı ve metin”den yola çıkarak, tekrar “söz”e yani “konuşma dili”ne dönüştürmektedir. Ong,

“birincil sözlü kültür” aşamasında meydana gelen ürünlerin, “ezberleme”, “bellekte saklama”, “dönüştürme”, “kalıplaştırma” ve “hatırlama” gibi “yaratma” ve “yaşatma” süreçlerinin varlığına işaret etmekte ve bu süreçlerin, ikinci aşama olan “yazılı kültür” aşaması için hemen hiçbir şey ifade etmediğini söylemektedir. Birincil sözlü kültür çağında, ürünler sözlü olarak üretilir, yaşatılır ve nakledilir; bu ürünler, yazılı kültür çağının terimi ile söyleyecek olursak, belirli/sabit bir “metin”den yoksundur (Ong, 1995: 46-96).

Eski kitapların düzenlenişine bakıldığında, meclis, bab, cüz, fasıl gibi bölünmelerinonların hitap edeceği dinleyici kitlesinin bir seferde dinlemeye tahammül edebileceği miktarı dikkate alarak düzenlendiği görülebilir. Bu eserler yazılı olmasına rağmen “dinle” ve “işit” gibi hitaplarla “sessiz okumaktan” çok, bir dinleyici çevresine okunmak üzere yazıldığı intibamı verir. Kadim kültürel gelenekler de ve bu arada Doğu ve Türk İslam medeniyetinde de söz merkezci bir tutum vardır. Söz hep ön plandadır. Talebinin üstattan öğreneceği bilgi asla kitapların yazdığı ile sınırlı değildir. Okuyucu-talebe bunları bir mürşitle/müderrişle okuyup sözelleştirerek, talim ederek, açıklayarak, yazılı metni sözle mezcedip genişleterek yeniden üretir. Anlatılmak istenen her zaman yazılı metinden daha fazlasıdır.

Alevî-Bektâşî geleneği içerisinde sözlü kültür ortamının iletişim kodları çok büyük bir öneme sahiptir. Gelenek bir nevi sözlü olarak aktarılır. Fazla bir mektebî eğitim almamış olan Edib Harâbî bu gelenek içerisinde

de kendisini yetiştirmiştir. Şiirleri büyük bir hızla Alevî-Bektâşî zümrelerle meskûn, en ücra köşelere kadar yayılabilmıştır.

Cönkler ve mecmualar Harâbî'nin şiirlerinin yayılmasında ilk yazılı vasıtalar olmuştur.⁸ Onun meşhur “Vahdetnâmesi” ile “Kaf u nun hitabı izhar olmadan” mısrasıyla başlayan nefesinin okunmadığı, bilinmediği Alevî-Bektâşî muhit pek azdır.⁹

Bu eserler yazılı kültür ortamı aracılığı ile Harâbî'nin farklı toplumsal kesimler tarafından da tanınmasına aracılık etmişlerdir. Yazılı kültür ortamı, onun diğer kültür ortamlarına taşınmasına yardımcı olmuştur.

8 Harâbî mahlaslı başka şairlerin bulunması, cönklerde Harâbî Divanı'nda yer almayan ama ona isnat edilen şiirlerin olması bu yayılımı tespit etmeyi güçleştirmektedir. Bu durum başlıbaşına ayrıbir çalışmanın konusu olacak kadar kapsamlıdır.

9 Edib Harâbî'nin şiirlerine bu mecmua ve nefeslerin dışında Ali Rıza Öge tarafından yazılan *Alevî, Bektâşî Şairleri Antolojisi*'nde tesadüf etmekteyiz. Bu eserde Harâbî'ye ait 50 civarında şiir alınmıştır. Bu eser ayrıca Harâbî hakkında ilk bilgileri veren tek kaynak durumundadır. Ardından Derviş Ruhullah'ın *Bektâşî Nefesleri*, (İstanbul 1340) adlı eserinde Harâbî'nin şiirlerine rastlanmaktadır. Bunların yanında Sadettin Nüzhet (Ergun), *Bektâşî Şairleri*, (İstanbul 1930), Rauf Yekta, *Bektâşî Nefesleri*, (İstanbul 1933), Abdalbâki Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, (İstanbul 1963), Hüseyin Hüsnü Erdikut'un *Edib Harâbî'nin Divanı*, (İzmir 1950) ile Sefer Aytekin'in *Harâbî, Hayatı ve Değişleri*, (Ankara 1959; 2.b. 1999), Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Edebiyatı Antolojisi*, İsmail Özmen, *Alevî-Bektâşî Şairleri Antolojisi*, (İstanbul 1995), Dursun Gümüšoğlu, Ahmed Edib Harâbî Divanı, (İstanbul 2008) adlı eserlerde Harâbî'nin şiirlerine yer verilmiştir.

Yz. Cönk 187, 06 Mk. Yz. A 3556, Yz. Cönk 160, Yz. Cönk 132, 06 Hk. 4227, 06 Mil. Yz. A 2227, 06 Mil. Yz. 2533, 06 Mil. Yz. B 170, 06 Mil. Yz. FB. 423, Belediye K. 531 numaralarında kayıtlı cönk ve mecmualarda Edib Harâbî'ye ait şiirler mevcuttur.

III- SÖZLÜ KÜLTÜR-YAZILI KÜLTÜR ORTAMLARININ ETKİLEŞİMİ ÇERÇEVESİNDE EDİB HARÂBÎ DİVÂNİ

İnsanlık tarihinde ilk edebî ve kültürel verimler sözlü kültür ortamı içerisinde üretilmiştir. Uzun yıllar sonra yazının icadı ile beraber bu sözlü verimler yazılı kültür ortamına aktarılmaya başlanmıştır. Yazı bir nevi kontrol aracı olarak bilginin kaydedilmesi ve saklanması gerçekleştirildiğinden, bilginin biriktirilmesi ve hızlı bir şekilde yayılması sürecini hızlandırmıştır.

Walter Ong'un tespitine göre ise; insanlığın dünya üzerindeki varlığı 30.000-50.000 yıl öncesine uzanmaktadır. Buna karşılık ilk yazı 6000 yıl öncesine aittir. Bu çerçevede insanlık tarihinin binlerce yıllık bilgi, deneyim ve tecrübesinin sözlü gelenek vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarıldığı söylenebilir. Tarih boyunca konuşulan binlerce, on binlerce dilden topu topu 106 tanesi edebiyat üretebilecek derecede yazıya bağlanabilmiş, büyük bir kısmı ise hiç yazılamamıştır. Ong bugün konuşulan 3000 kadar dilden yalnızca 78 tanesinin edebiyat üretebildiği ve yüzlerce dilin kendisini ifade edebilecek bir alfabe ile karşılaşmadığı iddiasındadır (Ong, 1995: 14).

Yazının keşfi, ardından matbaanın kurulması uygarlık tarihinde önemli kilometre taşlarıdır. Yazının keşfi ile beraber sözlü ve yazılı kültür ortamları sürekli bir iletişim içerisinde birbirini karşılıklı olarak etkilemişlerdir.

Yazılı ortam yaratıcılığı toplum hayatındaki bütün yapı ve kurumlar üzerine ilerlemenin korunması açısından egemen bir düzen ve ilişkiler ağı kurduğunda sürekliliğin korunması işlevini de büyük ölçüde yüklenmiş olur. Bununla beraber, bu yaratıcılık ortamı kendinin ortaya çıkmasında öncü modeller kurmuş olan sözel ortam faaliyetlerine herhangi bir kısıtlama getirmez ve oradan gelen etkileşimlere de sürekli açıktır. Bu gelişme ve ilerlemenin gereğidir. Böylece sözlü ve yazılı ortamlara ait tüm iletişim ağları, bilgi ve deneyimlerin daha geniş bir alan üzerine yayılmasına imkân verir. Her iki ortam için iletişim ağları, yaratıcılığın sürekliliğini besler. Sözel ortam yaratıcılığı, kendini geliştirme, değiştirme ve yeni terkipler oluşturma bakımından, tıpkı yazılı ortam yaratıcılığı gibi, bütün bu ağlardan payına düşeni alır (Yıldırım, 2000: 32-45).

Yazılı ortam yaratıcılığı matbaanın icadı ile birlikte farklı bir karaktere bürünür. Artık eserler çok daha ucuza ve binlerce kopya olarak çoğaltılma imkanına kavuşur. Bu durum bilginin dolaşım ve etkileşim süreçlerine olağanüstü bir ivme kazandırmıştır. Yeni teknoloji geleneksel istinsah yöntemine göre çok yeni ve farklı bir düzeni başlatmıştır.

Yazılı kültür ve sözlü kültür ortamlarının birbirine etkisi bağlamında Edib Harâbî Divânî'na bakıldığında benzer durumlarla karşılaşılır. Edib Harâbî [formal anlamda] iyi bir eğitim almamasına rağmen vahdet-i mevcud felsefesinin karmaşık problemlerine kolaylıkla nüfuz edebilmiştir. Bu, onun Alevî-Bektâşi geleneğinde irşada bağlı icra

ve sohbet yöntemleri içerisinde sözlü bir formasyon kazandığının belirtisidir.

Edîb Harâbi şiirleri yazılı olarak üretildiği halde Bektaşî dergâhı içerisindeki cemlerde sözlü olarak okunduğu bilinen bir gerçektir.¹⁰ Bu sözelleşme onu tekrar dinleyiciler vasıtasıyla sözlü intikal kuralları çerçevesinde farklı muhitlere taşımıştır.

Ruth Finnegan'a göre "bir çocuğun matbu bir şiiri bir aile büyüğünün icrasından duyup onu tekrar etmesi veya oyun alanına yayması" bir sözelleşme biçimidir. Yazılı olduğu halde bir cemaatin icrasıyla sözlü hale gelen yazılı ilâhilerin, açıkça sözlü icra için yazılmış caz şiirinin veya Ortaçağ'a ait şiir şekillerinin veya ilk olarak sözlü icrada yaratılmış, fakat daha sonra yazılmış, ezberden okunmak için öğrenilmiş bir şiirin karşılıklı etkileşime örnek olduğu (Finnegan, 1992: 16-24) görüşündedir.

Bu çerçevede Harâbî'nin şiirlerinin yazılı kültür ortamı içerisinde üretilmiş olsa dahi intikal ve icra şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda sözelleşmeye maruz kaldığını, sözlü kültür ortamına aktarıldığını, müteakiben dinleyicilerin not alması, kaydetmesi sonucu bir yeniden yazma (rewrite) işlemine uğradığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bazı şiirlerin icra esnasında müzik eşliğinde doğaçlama olarak söylenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Vezin ve kafiyelerdeki tutarsızlıklar bu neşe halinde icrânın bir diğer delilidir.

10 Bu konuda bkz.: Clarke Gloria, "Alevi Kültürel Kimliğinde Müziğin Rolü" (Çev.: Hande A. Birkalan), Toplumbilim, S.12, İstanbul, 2001, s.127-135

IV- ELEKTRONİK KÜLTÜR ORTAMINDA EDİB HARÂBÎ

Ülkemizde elektronik kültür ortamının başlangıcı 1900'lü yılların başında gramofonla olmuştur. İlk Türkçe plaklar 1900 yılında Almanya'da The Gramophone Ltd. şirketi tarafından yayınlanır. Die Deutsche Grammophongesellschaft şirketinin Nisan 1905 tarihli bir katalogunda 360 adet plak adı geçmektedir.1912-1932 yılları arasında yapılan 78'lik taş plakların muhtevasını analiz eden bir araştırmadan bu dönemde Türk sanat ve halk musikisi ile ilgili plakların yanı sıra dönemin Meddah Sururî, Meddah Mazlum, Hazım Körmükçü gibi tanınmış meddahlarından yapılan kayıtlarla orta oyunu, karagöz gibi geleneksel Türk halk tiyatrosuna ait metinlerin yer aldığını öğreniyoruz (Anhegger, 1991: 35-43).

Elektronik kültür ortamının başlangıcı ile bilginin taşınma ve iletim hızında önceki iletişim biçimleri ile karşılaştırılamayacak derecede bir hız ve kolaylık kazanılmıştır. Bu sayede kültürel üretimler bir ticari faaliyet sonucu pazarlanmaya başlanmıştır.

Gramofonu takip eden en mühim elektronik yenilik ise radyo yayınlarıdır. Radyo yayınları, 1940'lı yıllardan itibaren Muzaffer Sarısözen ve arkadaşlarının gerek derlemeleriyle gerekse 'Yurttan Sesler' gibi programlarıyla hem mahalli ezgilerin ulusal seviyede yaygınlaşmasını hem de Âşık Veysel gibi bazı sözlü kültür ortamı âşıklarının ülke çapında tanınmasını sağlamıştır.

Ayrıca üniversiteler ve çeşitli kuruluşlar bünyesinde açılan konservatuarlar bu mahallî repertuarın derlenmesi ve kayıt altına alınmasında önemli görevler ifa etmişlerdir. Bu kurumlar bünyesinde yetişen müzisyenler sınırlı da olsa bu eserlerin biçim ve muhteva özellikleri üzerinde incelemelerde bulunmuşlardır.

Radyo yayınlarından sonra elektronik kültür ortamının söz, ezgi ve müziğin kaydedilerek dondurulması bir başka ifadeyle söz ve müziğin icralarının kaydedilerek paketlenmesi (mediated performances) anlamında 1960'larda plak ve pikapların kullanılması yaygınlaşır. Pikap ve plakları, kasetçaların ve kasetlerin 1970'lerden sonra yaygınlaşması takip eder.

1970'li yılların başından itibaren televizyon yayınları başlar ve yaygınlaşır. Bu süreçte A. Kutsi Tecer'in başlattığı ve Muzaffer Sarısözen gibi bir anlamda talebelerinin takip ettirdiği hareketin ötesinde âşık tarzı mensuplarının elektronik kültür ortamında yer alışları şuurlu bir kültür programından ziyade tamamen serbest piyasa ticari mantığı içinde ekonomik kazanç esasına göre şekillenir (Çobanoğlu, 1999b: 153).

Özellikle TRT kurumunun başlatmış olduğu repertuar oluşturma çabaları paralelinde sürdürülen derleme faaliyetleri ile Türkiye'nin farklı bölgelerinden şiir ve şarkı sözleri derlenerek notaya alınmıştır. Bu suretle yüzyıllardır belli bir zümreye hitap eden bu kültürel üretimler ulusal repertuara kazandırılarak toplumun diğer kesimlerinin

takdir ve değerlendirmesine, beğenisine sunulmuştur.

Bu çerçevede Harâbî'ye ait nefes ve şiirlerde elektronik kültür ortamına taşınmıştır. Kültür Bakanlığı'nun hazırladığı bir CD'de Edib Harâbî'nin meşhur "Kaf u nun hitabı izhar olmadan" nefesi yayınlanmıştır. Erkan Oğur ve İsmail Demircioğlu'nun birlikte hazırladıkları "Gülün Kokusu Vardı, 1998" isimli albümde yine Harâbî'nin "Ey Zahid Şaraba Eyle İhtiram" isimli nefesi repertuara dâhil edilmiştir. Yine Kalan Müzik'ten 2003 yılında Hüseyin ve Ali Rıza Albayrak tarafından çıkarılan Batınî Nefesler albümünde Harâbî'nin "Zühd ü Riya, Ey Zahid, Ya Hû, Biz, Mecmau'l Bahreyn" isimli nefesleri icra edilmiştir. Ayrıca Harâbî'nin pek çok eserinin konserlerde veya değişik radyo ve televizyon kanallarında birçok sanatçılar tarafından sıklıkla icra edildiğini görürüz.

V- TÜRK KÜLTÜR HAVZASINDA EDİB HARÂBÎ

Türk milleti tarihi seyir içindeki yürüyüşünde Hint Okyanusu'ndan Baltık'a, Kıpçak bozkırlarını aşarak Doğu Avrupa ve Balkanlar'a, Akdeniz'den, Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafya içerisinde devletler kurmuş, birbirinden farklı kültür ve medeniyetlerle temas halinde ve karşılıklı bir etkileşim içinde olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü XIII. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına kadar olan devre bu etkileşimin en üst düzeyde olduğu ve kurumsallaştığı bir dönemdir. Bu dönemde Türk kültürünü hanedan ve

devlet aygıtının oluşturduğu bir eksen etrafında yörüngeye oturtulmuş uydulara benzeyen millet sistematigi içinde devinen ve birbirleriyle hayatın pek çok saha ve safhasında ortaya çıkan kesişme, çakışma ve örtüşmelerle geniş ve nevi şahsına münhasır bir kültürlerarası kaynaşmanın yaşandığı bir yapı olarak tanımlamak gerekir” (Çobanoğlu, 1999a: 51). Bu anlamda Alevi-Bektâşi kültürünün bu birikimde kaynaştırıcı ve birleştirici niteliği ile -etnik ve dinsel fay hatlarında- bir nevi tutkal işlevi gördüğü ifade edilebilir.

Özkul Çobanoğlu'nun 'Türk Kültür Ekolojisi' olarak tanımladığı bu sistem içerisinde birbirinden farklı kültürler bir ideal ve üslup birliği içerisinde varlıklarını bir hoşgörü ve çoğulculuk içerisinde muhafaza etmişlerdir. Aynı kültürel kodlarda duygu ve ideal birliktelikleri oluşturmuşlardır. Kültür ekolojisi kavramında, kültürün oluşumunda coğrafyanın sunduğu imkân ve kısıtlılıkları kabul etmekle beraber, onun mutlak belirleyici olduğu söylenemez. Bir kavramsal çerçeve olarak faydalıdır. Coğrafi determinizmi ve ekolojik belirleyiciliği esas aldığımızda aynı coğrafya ve iklim kuşağındaki farklı gelişim seviyelerindeki kültürleri açıklayamayız. Ben âcizane bu hususta "kültür havzası" kavramını öneriyorum. Havza nehrin başlangıçtan denize/göle döktüğü alana kadar kat ettiği alandan tevârüs ettiği birikimi ifade eder. Kültür havzası bir kültürün başlangıcından günümüze kadar geçirdiği tarihsel aşamaları, iskân ettiği coğrafyaları, girdiği medeniyet dairelerini bütün bunlardan ürettiği birikimin tama-

mını ifade eder. Havza sular ve küçük derelerin toplamından daha fazla bir şey ifade eder. Kültür ekolojisi, kültür çevresi ve kültür coğrafyası kavramları kültürün varoluş zemini ve sürekliliğini sağlayan mecra olarak tarihi ve tarihselliği çağrıştırmaz. Kültürel havza kavramını kaynaktan nihayete değişim ve dönüşümleri, bütün kapsadığı alanı, etki ve etkilenmeleri bünyesinde barındıran bir unsur olarak teklif ediyorum.

Georgeon'un anlatımıyla doğu toplumlarında özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda bu kavramın toplumsal bir boyutu vardır. Aynı mekânda farklı etnik kökenlerden (Türk, Ermeni, Arnavut) ve sosyal tabakalardan (paşa, bey, hamal, asker, tüccar) yan yana oturarak bir meddah gösterisini izleyip aynı esprilere gülebiliyorlardı (Georgeon-Feneoglio, 1999: 84). Bu kültürel ekoloji içerisinde belirleyici verici olan ana kültür Türk kültürü olmuştur. Bunu Balkan milletlerinin ve diğer ekalliyetlerin dil ve kültürlerinde kolaylıkla takip etmek mümkündür.

Türk kültürü ile yan yana yaşayan diğer kültürler Türk kültürü içerisindeki kavram ve formları kendi dil ve kültürleri içerisinde yeniden üretilip toplumsal iletişim ortamına sunmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin klasik anlamıyla 'emperyal bir imparatorluk' olmaması, yerel kültürlerle hoşgörü ile bakmasıyla yerel kültürlerin kendilerinden öğeler katarak entegre olabilecekleri bir üst-kültür olarak Osmanlı hegemonyası yeniden üretiliyordu. Osmanlı Devleti'nde tasavvufa farklı kültürlerin bir arada var olabileceğini sağlayan hoşgörü söylemi olarak ideo-

lojik bir işlev yüklenmiştir. Burada özellikle heterodoks tasavvuf kurumlarını çatısı altında toplayan Bektaşî tarikatı önemli rollerle sahne olmuştur (Su, 2001: 56).

Bu uygulamalar kamuoyunun merkezi otoritenin idarî tasarrufları karşısında onları onaylamalarına destek vermelerine, 'rıza üretimine' katkıda bulunan kültürel olgular olarak işlev görmekteydiler. Buna paralel olarak Türk sözlü kültürünün (özellikle âşık edebiyatının) yan yana yaşadığı Ermeni, Gürcü ve Balkan milletleri üzerinde etkide bulunduğu ve onlar arasında bu edebî tarzlarda eserler verildiği bilinmektedir. Özellikle Ermeni âşıklık geleneği içinde Müslüman âşıklarla boy ölçüşebilecek âşıklar yetişmiştir. Âşık Vartan, Civan, Mecnûn gibi âşıklar Türkçe eser veren Ermeni âşıkların en önemlilerindendir (Berberian, 1965: 809).

XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlara geçmesi ile beraber 'kolonizatör Türk dervişleri' bölgeyi iskân etmek, tebliğ ve irşâd faaliyetlerine dönük olarak bölgeye yönelmişler ve kısa sürede bu bölge halkı üzerinde nüfuz kazanmışlardır. Otman Baba, Demir Baba, Mürsel Bali bu öncü dervişlerin bazılarıdır.

Gittikleri bu yeni bölgede geniş bir hoşgörüyü dayanan dinsel inançlarını bölge insanı ile paylaşan bu topluluklar dergâh ve tarikatların bu bölgede yayılmasını sağlamışlardır. Bu tarikatların en önemlisi Bektaşî tarikatıdır. Özellikle Arnavut ve Makedonlar arasında yaygın olan bu tarikat kendi inanç ve ibadet pratiği içerisinde önemli bir yere sahip olan 'nefesleri' bu bölge insanı ile

beraber terennüm etmiştir. Bunlardan bir kısmı Türkçe olarak okunurken bir kısmı yerel dillere aktarılmaktaydı. Bektaşî tarikatı, bünyesinde bulunan dinsel öğeler itibarıyla farklı din, mezhep ve etnik kökenden insanı kolaylıkla kucaklayabiliyordu.

Bu çerçevede Bektâşî tarikatı içerisinde özellikle Harâbî gelenekte kendisine has bir yeri olan Edib Harâbî'nin nefeslerinin de bu dillere çevrildiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Bizatihî Edib Harâbî, Divanı'ndaki bir şiirinde Manuk, Bedros, Dikran (HD: 33) gibi Ermeni şahıslarla muhabbetlere katıldığını belirtmektedir. Yine Rıza Tevfik'e yazdığı bir mektubunda Bursa'da bulunan Ermenî muhabbet ehlinin isimlerini ve muhitlerini belirtmektedir.¹¹

Baba Rexebi adlı Arnavut Bektâşî babasının yayınladığı "*Mıstıçızma Islama Dhe Bektashızma*" (*İslâm Mistisizmi ve Bektâşilik*) isimli eserde Harâbî'nin dört şiirinin Arnavutça yayımlandığını görmekteyiz (Baba, 1970: 321-327). Bunlar Harâbî Divânı'nda "Peder ü validem oldu bahane" (HD: 452) ve "Bu ehl-i teberrâ kapanmaz asla" (HD: 474) isimli şiirlerdir [diğer iki şiirin orijinali tespit edilemedi].

Ayrıca Bektaşîlik uzmanı araştırmacı-yazar Şevki Koca ile Eylül 2002'de yaptığım görüşme esnasında bana Girit'ten göçmüş Rumlar arasında Harâbî'nin Rumcaya çevrilmiş nefeslerinin söylendiği bilgisini vermesine rağmen kaynak kişilerin çekingen

11 Söz konusu mektup Abdullah Uçman'ın özel arşivinde olup fotokopisi kendisinden temin edilmiştir.

tavırları yüzünden bu şiirlerin metinlerini tespit edemedik.

Bütün bu bilgiler ışığında Bektaşiliğin Türk kültür ekolojisi içerisinde farklı etnik ve dinsel grupların katılımıyla bir yeniden üretime uğradığını, bu vesile ile bağdaştırıcı ve uzlaştırıcı bir zemin olarak yüzyıllardır varlığını koruduğunu görmekteyiz

KAYNAKÇA

- ANHEGGER, Robert.(1991).“Türk Sosyal Tarihi İçin Kaynak Olarak 1912-1932 Arasında Çıkan 78’lik Sözlü Taş Plaklar III”*Tarih ve Toplum*, S. 87, s. 35-43. İstanbul.
- BABA, Rexebi. (1970). *Misticizma İslama Dhe Bektashizma*.
- BERBERİAN, H.(1965).“La littérature Arméno-Turque” *Philologiae Turcicae Fundamenta II*, s. 809-819. Wiesbaden.
- BÖLÜKBAŞI, Rıza Tefvik. (1944). “Edib Harâbî Erenler” *Yeni Sabah Gazetesi*, nr. 2216, 21 Temmuz, İstanbul.
- CLARKE, G.(2001). “Alevi Kültürel Kimliğinde Müziğin Rolü” (Çev.: Hande A. Birkalan), *Toplumbilim*, S.12, s.127-135. İstanbul.
- CONNERTON, Paul. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar* (Çev.: Alaeddin Şenel). İstanbul.
- ÇOBANOĞLU, Özkul.(1999a).“Osmanlı Devleti’nde Türk Halk Kültürü’nün Değişim ve Dönüşüm Dinamikleri” *Osmanlı, (Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı)* C. 9, s.51-71. Ankara.
- ÇOBANOĞLU, Özkul.(1999b).*Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara.
- ERGUN, S.N. (1928).“Edib Harâbî”*Milli Mecmua*. C.X, S.109. İstanbul.
- FİNNEGAN, Ruth. (1992).*Oral Poetry/Its Nature, Significance and Social Context*. Indianapolis.
- GEORGEON, F.-FENEOLIO, I.(1999). *Doğu’da Mizâh*. (Çev.: Ali Berktaş). İstanbul.
- GÜNAY, Umay.(1992).“Ahmed Yesevî’den Hareketle Yazılı Kültürün Sözlü Kültüre Etkisi Konusunda Tespitler” *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Eylül 1991), s 25- 31. Ankara.
- KOCA, Turgut-ONARAN, Zeki. (1987). *Güldeste*. Ankara.
- KORKMAZ, Esat. (1993).*Ansiklopedik Alevîlik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*(2.baskı). İstanbul.
- ONG, Walter.(1995).*Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi* (Çev.: Sema Postacıoğlu Banon). İstanbul.
- ÖZARSLAN, Metin. (2001).*Erzurum Âşıklık Geleneği*.Ankara.
- SALCI, Vahit Lütfi. (1939).“Edib Harâbî” *Yeni Türk Mecmuası*, S.78. İstanbul.
- SU, Süreyya. (2001).“Türkiye’de Batılılaşma Sürecinin Bir Tezahürü Olarak Müzikte Kimlik Sorunu” *Toplumbilim, (Müzik ve Kültürel Kimlik Özel Sayısı)*, S.12. İstanbul.
- ÜÇÜNCÜ, Kemal.(2002).*Edib Harâbî Divanı [İnceleme-Metin]* Yayımlanmamış Doktora Tezi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ. [metindeki atıflarda HD kısaltmasıyla verilmiştir].
- YILDIRIM,Dursun. (2000).“Türk Sözel Kültüründe Süreklilik-Osmanlı Hanedanlığı Döneminden Cumhuriyete”*Türkbilig*,2000/1, s. 32-45. Ankara.



İSİM+FİİL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA YEMÎNÎ'NİN FAZÎLET-NÂME'SİNDE YÖNELME HÂLİ EKİNİN (+A) İŞLETİMLİK İŞLEVLERİ

THE FUNCTION OF DATIVE CASE IN YEMÎNÎ'S FAZÎLET-NÂME IN TERMS OF NOUN-VERB RELATION

Yusuf TEPELİ¹

dırması doğrultusunda içerik analizi yöntemiyle incelenerek yorumlanmıştır.

ÖZET

16. yüzyıl Alevi-Bektaşî şairlerinden biri olan Yemînî'nin, 1519 yılında Farsça mensur bir eseri çeviri-adapte yoluyla ilk dönem Klasik Osmanlı Türkçesine manzum olarak kazandırdığı Fazîlet-nâme dil itibariyle Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini de taşır. Fazîlet-nâme esas itibariyle Hz. Ali'yi, faziletlerini ve yaşadığı dönemi Alevi-Bektaşî inancı çerçevesinde öyküleştiren biyografik bir mesnevidir. Bu çalışmada Tepeli (2002) tarafından iki cilt olarak yayımlanan Dervîş Muhammed Yemînî-Fazîlet-nâme eseri temel alınarak, eserde geçen yönelme hâli ekinin incelemesi ve sınıflaması yapılmıştır. Bu betimsel çalışmada ilgili eserin söz varlığında önemli bir yer tutan ve isimleri kendilerine bağlarken yönelme hâli eki isteyen basit, türemiş yapıllı fiiller bağlamında yönelme hâli ekinin dil bilgisel işlevleri/görevleri ele alınmış ve bulgular Boz'un (2007) sınıflan-

Anahtar Kelimeler: Yemînî'nin Fazîlet-nâme'si, Osmanlı Türkçesi, Hâl Ekleri, Yönelme Hâli Eki, Fiiller.

ABSTRACT

Yemînî, who was one of the Alevi-Bektashi poet in Anatolia, had translated-adapted a Farsi origin prose into classical Ottoman Turkish in 1519 under the name of Fazîlet-nâme, which also conveys the language features of old Anatolian Turkish, as a verse. Fazîlet-nâme is a biographic masnavi, which narrates the goodness of Hz. Ali and the period of him to his disciples through the perspectives of Alevi-Bektashi belief. The aim of present paper is to make semantic analysis and classification of grammatical cases especially, dative case, that took place in Dervîş Muhammed Yemînî's Fazîlet-nâme which was published as two volumes by Tepeli (2002a-b). Although main focus of this descriptive study is the classification of cases in Fazîlet-nâme, which has a wealthy of vo-

¹ Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü, Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı.

cabulary repertory, the paper especially focus on the grammatical and linguistic functions of the dative cases in line with Boz's (2007) classification of cases that accompanied with bare verbs and derivative verbs. The data were examined through content analysis technique and findings were presented along with the semantic features of the cases that were used with bare and derivative verbs in Fazîlet-nâme.

Key Words: Yemînî's Fazîlet-nâme, Ottoman Turkish, Grammatical Cases, Dative, Case, Verbs.

1. GİRİŞ

Bir metin içindeki cümlelerde geçen fiillerin ve isimleri fiillere bağlayan hâl eklerinin dilbilimsel işlevleri kadar onların metin içinde yüklendikleri anlamlar da o metnin anlaşılmasında büyük önem taşımaktadır. Her ne kadar dilbilim araştırmaları arasında bir metin içeriğinde geçen kelimeler ve ekleri ile onların o metnin okuyucuya taşıdığı anlamları ve rolleri üzerine birtakım çalışmalar bulunsun da metin yapısı içerisinde isimlerle fiil ilişkileri bağlamında hâl eklerinin rolü üzerine yapılan betimsel çalışmalar daha ziyade güncel metinlerin incelemesiyle sınırlı kalmıştır. Klâsik Osmanlı Türkçesi üzerine yapılan çalışmalar ise genelde metin neşri ve dizin boyutunda kalmıştır.

Her ne kadar bu dönemle ilgili yapılan metin neşirleri ve dizinler dönemin aydınlanmasında büyük bir rol oynasa da bu çalışmaların güncel yöntemlerle dil bilimsel bir derinlikte ele alınmasına da ihtiyaç du-

yulmaktadır. Yemînî'nin Fazîlet-nâme'sinin bu bağlamda incelenmesi alandaki boşluğu doldurmada küçük bir adım niteliği taşıyacaktır.

16. yüzyıl Alevi-Bektaşî şairlerinden olan Yemînî'nin, 1519 yılında Farsça mensur bir eseri çeviri-adapte yoluyla ilk dönem Klâsik Osmanlı Türkçesine manzum olarak kazandırdığı Fazîlet-nâme dil itibariyle Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini de taşır. Fazîlet-nâme esas itibariyle Hz. Ali'yi, faziletlerini ve yaşadığı dönemi Alevi-Bektaşî inancı çerçevesinde öyküleştiren biyografik bir mesnevidir. Dönemi için gayet sade ve anlaşılır nitelikte, 7408 beyitlik zengin bir söz varlığına sahip Klâsik Osmanlı Türkçesinin başlangıç dönemi eserlerinden biri olan Fazîlet-nâme, Tepeli (2002a-b) tarafından tenkitli metin ve gramatikal dizin, Kırmızı (2004) tarafından ise şekil ve muhteva bağlamında bilim dünyasına sunulmuş ve söz varlığı açısından daha pek çok incelemeye kaynaklık edecek yeterlikte ve zenginliktedir.

“Yürüñ varuñ kovuñ gitsün añaru

Emânetdür getürmeñ dañı berü” (Tepeli, 2002a: 543/6519).²

Dokuz kelimedden oluşan yukarıdaki beyitte biri isim, diğerleri fiil soylu olmak üzere toplam altı cümle bulunmaktadır. Bu ve buna benzer örneklerden de anlaşılacağı üzere Fazîlet-nâme'de fiillerin ağırlıkta olduğu söylenebilir. Zaten, Tepeli

² Tepeli'nin bu çalışması bundan sonra (a: sayfa numarası/beyit sıra numarası) şeklinde kısaltılacaktır.

(2011: 131-132) Fazîlet-nâme'de 529 farklı asıl fiilin 11824 (%11,43) kez, 4 yardımcı fiille kurulan yardımcı fiillerle birlikte 16323 (%22,0) kez geçme sıklığına sahip olduğunu belirterek fiillerin geçme sıklığının yüksekliğinin; eserin dinamikliğine, canlılığına, sadeliğine, anlaşılabilirliğine, konuşma diline yakınlığına bir işaret olduğunu söylemiştir. İsimlerin hangi hâl ekini alacağını fiiller belirlediğine göre bu eserde fiillerin oranının ve geçme sıklığının yüksekliği hâl eklerinin de ne kadar sık geçebileceğine de bir işarettir. Bu da metinde geçen fiillerin istediği hâl eklerinin işlev zenginliğine oldukça katkı sağladığı anlamına gelir. Çünkü, biçim birimler kullanıldıkları yerde anlam kazanır. Her kullanım bir nüans taşır. Bu nüanslar metnin derinlemesine anlaşılmasında önemlidir.

Tepeli'nin (2002b)³ "ekler, kelimeler ve kelime grupları kullanıldıkları yerde anlam kazanır" anlayışıyla hazırladığı Fazîlet-nâme'nin Gramatikal Dizin'ini içeren çalışması eserde yönelme hâli ekinin oldukça sık kullanıldığını ve işlev zenginliğine sahip olduğunu göstermekle birlikte hâl eklerinin başlı başına bir sınıflandırması yapılmamış, sadece birinci ciltte "Gramer İncelemesi" bölümünde hâl eklerine yüzeysel olarak değinilmiştir (2002a: 36-41).

Bu çalışmada ise, zengin bir söz varlığına sahip Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli eki isteyen basit, türemiş yapıları asıl fiiller taranarak yönelme hâli ekleri tespit edil-

miştir. Buna ek olarak eserde geçen yönelme hâli eklerinin biçimsel ve anlamsal işlevleri dikkate alınarak bir sınıflandırılması yapılmıştır. Bu sınıflandırma doğrultusunda da yönelme hâli ekinin metin içindeki biçimsel ve anlamsal işlevleri betimsel olarak yorumlanmıştır. Ayrıca yönelme hâli ekinin günümüzdeki kullanımıyla bu metindeki kullanım farklılıklarına da değinilmiştir.

Çokluk, iyelik gibi isim çekim eklerinden biri olan hâl ekleri isimleri kendinden sonraki sözcüğe, yani temelde fiile, ikincil olarak da edata ve isme bağlar. İsimleri isimlere bağlayan ilgi hâli eki +(n)In/+Ø hariç hâl ekleri isimleri fiillerle ileriye yönelik ilişkiye geçiren eklerdir. İsimlerin; kendinden sonraki sözcüğe bağlanırken hangi hâlde olacağını, yani hangi hâl ekini alacağını bağlandığı sözcük belirleyebilir. Yani, isimlerin hangi hâl ekini alacağı bağlandığı fiil, edat ve isimden belli olur.

Hâl eklerinin görevleri; isimleri fiillere, edatlara, isimlere bağlamak ve bu unsurlar arasındaki biçimsel ve anlamsal ilişkileri kurmaktır. Hâl ekleri, dilbilgisel işlevleri dolayısıyla çoğu zaman işletim görevindedir. Ancak bazen de kalıplaşarak türetim görevi de yüklenebilirler (Boz, 2007: 20).

İlgi hâli eki hariç, hâl eklerinin temel işletim görevi ise, cümlede isim veya isim soylu sözcük veya sözcük gruplarını özne ve tümleç görevlerine getirmektir. Tepeli'nin Fazîlet-nâme'de hâl ekleriyle ilgili verdiği kısa bilgiden ve metindeki örneklerden de yararlanılarak hâl eklerinin cümledeki/kelime gruplarındaki temel görev dağılımı şu şekilde yapılabilir:

3 Tepeli'nin bu çalışması bundan sonra (b: sayfa numarası/beyit sıra numarası) şeklinde kısaltılacaktır.

Tablo 1

Türkçede Hâl Ekleri ve Temel Görevleri

| Sıra | Hâlin adı | Ek(ler)i | Temel görevi-ikincil görevi | Fazilet-nâme'den birer örnek |
|------|--------------|---------------|-----------------------------------|---|
| 1. | Yalın | +Ż | Özne | “O p̄ir geçti ‘Alī mescide girdi” (a:402/4466) |
| 2. | Yükleme | +Ż/(y/n)I/+n | Nesne | “Kamuya virüp almadı olar māl” (a: 288/2798); “Çü Cebrāyil didi işbu beyānı” (a: 402/4479); “Za‘ifidi adımın geç adardı” (a: 403/4489) |
| 3. | Yönelme | +(y/n)A | Dolaylı tümleç-zarf tümleci-nesne | “Medīne’ye o dem irdi Muḥammed” (a: 290/2825); “Ki yanar ‘aşkuña” (a: 295/2901); “Saña inkār iden düşün cefāya” (a: 382/4182) |
| 4. | Bulunma | +(n)DA | Dolaylı tümleç-zarf tümleci | “Oturmuşdı katında cümle mirān” (a: 548/6597); “Ğazab vaktinde ölürse bu kāfir” (a: 484/5684) |
| 5. | Çıkma | +(n)DAn | Dolaylı tümleç-zarf tümleci-nesne | “Ugundi düşdi atdan kayşer-i Rūm” (a: 279/2670); “İmām’un na‘rasından katı şaşdı” (a: 482/5650); “‘Alī’yi bil ‘Alī’den olğıl āgāh” (a: 143/675) |
| 6. | Vasıta | +IA/+In | Zarf tümleci | “Gehī ādem gehī dīvle uruşduḡ” (a: 216/1738); “Ne vaktin kopusardur bize söyle” (a: 184/1276) |
| 7. | Eşitlik | +(n)CA | Zarf tümleci | “İderdi Ḥaydar’un ardınca ğaybet” (a: 533/6363) |
| 8. | Yön gösterme | +rA/+ArI | Zarf tümleci | “Anası Ka‘be içre girmişidi” (a: 123/388); “İçerü girdi aşhābdan bir ādem” (a: 207/1598) |
| 9. | İlgi | +Ż/(n)In | (İsim tamlamasında) Tamlayan | “O deñlü kırdı küf̄r ehlini i cān” (a: 156/865); “Nice zālimlerün başını kesdi” (a: 301/2892) |

Hâl eklerinin temel görevleri yukarıdaki gibi olsa da sınırlı sayıdaki hâl ekleriyle biçimce bütün isim ve fiil ilişkileri karşılanabilmektedir. Bu sınırlı sayıdaki biçimlerle sınırsız sayıdaki ifadeler, dolayısıyla anlamlar, cümleler ve metinler ortaya çıkmaktadır. Bu ifadeler ortaya çıkarken de sınırlı sayıdaki hâl eklerine pek çok işlev ve anlamcık yüklenmektedir. Bu bağlamda hâl eklerine

salt biçimsel açıdan yaklaşmak cümlelerin ve metinlerin anlamlarına nüfuz etmede yeterli katkı sağlamayacaktır.

Çağdaş Türkiye Türkçesindeki fiillerin hangi hâl ekli tamlayıcıları aldığını tespiti yönelik çalışmada Kahraman, fiilleri “a) Alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcı, b) İkinci derecede çok istediği tamlayıcı, c) Kabul

edebildiği tamlayıcı ve d) Kullanım örneği bulunamayan tamlayıcı” olmak üzere dört ana başlık altında sınıflandırmıştır (1996: 312-359). Çalışmasında, “Alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcısı” yönelme hâli eki olan fiilleri “Girimli Fiiller” diye nitelendirmiş, 1607 durum ekli tamlayıcı alabilen fiillerden 176 geçişsiz girimli fiil tespit etmiştir (Kahraman, 1996: 382-386).

“Alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcısı” bakımından girimli geçişsiz fiiller geçişli fiillerden sonra ikinci sıradadır (Kahraman, 1996: 421). “İkinci derecede çok istediği tamlayıcısı” yönelme hâli eki olan fiiller de dikkate alındığında bu sayı üç beş katına çıkmaktadır.

Bu çalışmada önce Tepeli’nin hazırladığı Fazîlet-nâme II (Gramatikal Dizin)’den hareketle Fazîlet-nâme I’de geçen yönelme hâli gerektiren basit, türemiş yapılı asıl fiillerin isimlerde yönelme hâli ekinin kullanım örnekleri tespit edildi. Bunlar Kahraman’ın yukarıdaki tasnifinden hareketle “Alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcısı” ve “İkinci derecede çok istediği tamlayıcısı” yönelme hâli gerektiren fiilleri “Zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişli fiiller⁴” ve “Zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişsiz fiiller⁵” şeklinde alfabetik olarak ve geçtiği beyit veya mısra örnekleriyle birlikte tablolaş-

tırıldı ve ekler bölümüne kondu. Bu tabloda yer alan fiiller bulgular bölümünde genelde geçtiği yer belirtilmeksizin ilgili tümleçleriyle verildi. Ancak, “Kabul edebildiği tamlayıcısı” yönelme hâli gerektiren fiil örnekleri tablolaştırılmayıp sadece bulgular kısmında geçtiği beyit veya mısra örnekleriyle birlikte dikkatlere sunuldu.

Çağdaş Türkiye Türkçesi üzerine betimleyici olarak yönelme hâli eki üzerine dilbilimsel, dil bilgisel bir anlayışla gerçekleştirilen kapsamlı ve sistematik bir çalışma Boz (2007) tarafından yapılmıştır. Boz, genel itibariyle çalışmasında yönelme hâli ekinin işlevlerini “işletimlik ve türetimlik” olmak üzere iki ana başlık altında; işletimlik işlevlerini de ad-eylem bağlantısı, ad-ilgeç bağlantısı, ad-ad bağlantısı altında incelemiştir. Yönelme hâli ekinin temel işlevi olan ad-eylem bağlantısıyla ortaya çıkan zorunlu veya seçimlik tümce ögeleri de kendi içinde nesne tümleci, belirteç tümleçleri, yüklem, özne şeklinde tasnif etmiştir. Diğerlerinden farklı olarak belirteç tümleçlerinin kendi içinde anlamsal işlevleri dikkate alınmış ve “yönelme; bulunma; içinlik ve mahsusluk; durum; eder, ölçü, bedel, oran ve süre; neden ve amaç; araç; zamanda sınırlandırma; karşılaştırma belirteçleri alt başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Bu çalışmada da yönelme hâli ekleri işlevleri bağlamında genel itibariyle Boz’un yukarıda özetlenen bu tasnifi doğrultusunda bir sınıflandırma yapıldı.

Hâl eklerinin biçimsel ve anlamsal işlevlerinin belirlenmesinde önem rol oynayan fiillerin sözlük bilimsel anlam görü-

4 Bu makale içerisinde “geçişli fiil” terimiyle yüklem hâli eki (+Ø/+I/+n) ile kurulmuş nesnesi olan fiil kastedilmiştir.

5 Bu makale içerisinde “geçişsiz fiil” terimiyle yüklem hâli eki (+Ø/+I/+n) ile kurulmuş nesnesi olmayan fiil kastedilmiştir.

nüşlerinin bilinmesine de ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Tepeli (2012: 125-156) tarafından Aydemir'in (2006) sınıflandırması ve açıklamaları doğrultusunda Fazîlet-nâme'de geçen asıl fiiller, anlam bilimsel açıdan sözlüksel anlam görünüşleri dikkate alınmış ve "devinim fiilleri, durum fiilleri, karmaşık görünüşlü fiiller (durum değişim, konum değişim, geçişli-bitişsiz anlatılarla uyumlu, geçişli-hedefte bitişli fiiller) ve görünüşsüz fiiller" olmak üzere dört ana başlık altında incelenmiştir. Fiillerle ilgili yapılan bu sınıflama Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli ekinin biçimsel ve anlamsal işlevlerinin belirlenmesine yol gösterici olmuştur.

2. AMAÇ

Daha önce Dervîş Muhammed Yemînî'nin Fazîlet-nâme adlı eserinde geçen özel adların ve fiillerin anlambilimsel olarak incelenmesi yapılmıştır. Bu çalışmada da Dervîş Muhammed Yemînî'nin Fazîlet-nâme adlı eserinin okuyucusuna vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla özellikle isim+fiil bağlamında isim hâl eklerinden yönelme hâli eki dil bilimsel işlevleri yönünden incelenmiştir. Böylelikle, hem adı geçen eserin hem de isim-fiil ilişkisi bağlamında yönelme hâli ekinin daha iyi anlaşılması bu çalışmanın amaçları arasındadır.

3. YÖNTEM

Bu çalışmada var olan kayıt ve belgeleri inceleyerek yeni veri toplamaya yarayan ve "doküman metodu", "doküman incelemesi"

ya da "belgesel tarama" olarak tanımlanan nitel araştırma deseniyle Dervîş Muhammed Yemînî'nin Fazîlet-nâme adlı eserinde geçen fiillerin sözlük bilimsel anlam görünüşleri de dikkate alınarak yönelme hâli ekinin dil bilimsel işlevlerinin bir sınıflandırılması yapılmıştır. Bu sınıflama çerçevesinde eserde geçen ve yönelme hâli ekini isteyen basit ve türemiş yapıları asıl fiiller taranırken, birleşik fiiller çalışmanın dışında tutulmuştur. Ayrıca, yönelme hâli eki istediği hâlde yönelme hâli kullanım örnekleri bulunmayan fiiller bu sınıflamaya dahil edilememiştir.

4. BULGULAR VE TARTIŞMA

Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli ekinin birkaç türetimlik işlevi örneği⁶ bulunsa da işletimlik işlevleri çalışmanın esasını teşkil etmiş ve işletimlik işlevleri de ismi fiile, ismi edata ve ismi isme bağlama ana başlıkları altında sınıflandırılmıştır.

4.1. İsmi Fiile Bağlama

Yönelme hâli ekinin temel işletimlik işlevi ismi fiile/fiil soylu yükleme geçici olarak

6 Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli ekinin kalıplaşarak bir nevi türetimlik işlev kazandığı örneklerden birkaçı şunlardır: "Hepisi başın aşağı bıraktı" (a: 497/5864); "Bu resme emr irdi idüp ağâz" (a: 125/425); "Cenübından yañası gey ulu baħır" (a: 428/4858); "Bilen öz başına gendü vücūdın" (a: 165/1004); "Ayân olurdu günden güne kudret" (a: 119/334) vb. Aslında ismi fiile anlamca kaynaşmış birleşik fiillerin bir unsuru olarak bağlayan kalıplaşmış yapılar da ise yönelme hâli eki biçimsel açıdan işletimlik işlevini sürdürmeye devam etmektedir. Sadece tümleç+fiil bağlantısı yerini "isim+yönelme hâli eki+fiil" yapıları bir kelime grubu ilişkisine bırakmıştır. Bu yüzden de ismi fiile bağlama işlevinin altında ele alınmıştır.

tümleç göreviyle bağlamaktır. İsmi fiile/fiil soylu yükleme bağlarken yönelme hâli eki almış isim de fiilin/fiil soylu yüklemün tümleci olur. Diğer yandan da bu ek, ismi fiile bağlarken geçici, yani tümleç yapma işlevini kaybedip kalıcı, yani anlamca kaynaşarak birleşik fiil yapar. Buna bağlı olarak Fazîlet-nâme'deki ismi fiile bağlamayla ilgili yönelme hâli örnekleri "ismi tümleç göreviyle fiile/fiil soylu yükleme bağlama" ve "anlamca kaynaşmış birleşik fiilin unsuru olarak bağlama" alt başlıkları altında sınıflandırıldı.

4.1.1. İsmi Tümleç Göreviyle Fiile/ Fiil Soylu Yükleme Bağlama

Yönelme hâli eki, ismi tümleç göreviyle fiile/fiil soylu yükleme bağlarken genelde fiilin anlamına, bazen üzerine geldiği isme, bazen diğer dizimsel ve dizisel bağlamalara göre anlamsal işlev kazanırlar. Buna bağlı olarak da "yükleme/belirtme" işleviyle nesne tümleci, "yere/varlığa yönelme, yerde/varlıkta bulunma" işleviyle dolaylı tümleç, "zarf" işleviyle de zarf tümleci olurlar. Fazîlet-nâme'deki ismi tümleç göreviyle basit, türemiş yapıları fiile/fiil soylu yükleme bağlamayla ilgili yönelme hâli eki örnekleri nesne tümleci, dolaylı tümleç ve zarf tümleci alt başlıkları altında incelendi. Ayrıca, Fazîlet-nâme'de yönelme hâli ekiyle kurulan bu tümleçler bağlandıkları fiillere göre zorunlu-seçimlik, geçişli-geçişsiz olup olmadıkları ve ilgili fiillerinin sözlük bilimsel anlam görüşlerinin ne olduğu da tasnifte ve yorumlamada göz önünde bulunduruldu.

Fazîlet-nâme'deki "alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcısı" ve "ikinci derecede çok istediği tamlayıcısı" yönelme hâli gerektiren basit, türemiş yapıları fiiller geçişli-geçişsiz, yani yükleme hâli ekli nesnesinin olup olmaması da dikkate alınarak "zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişli fiiller" ve "zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişsiz fiiller", ilgili tümleçleri ve geçtiği beyit veya mısra örnekleriyle birlikte tablolaştırıldı ve ekler bölümüne kondu. Geçişli olup da edilgenlik eki almış geçişsiz fiiller de geçişli fiil içinde değerlendirildi. Fiilin yapısı ve anlamının seçimlik tümleci belirlemede doğrudan bir role sahip olmadığı için Fazîlet-nâme'deki "kabul edebildiği tamlayıcısı," yani "seçimlik tümleç" isteyen yönelme hâli eki örnekleri ise tabloleştirilmedi ve bunların geçişli-geçişsiz olup olmadıklarına ve sözlük bilimsel anlam görüşlerinin ne olduklarına da bakılmadı.

Metinde, zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen fiil örneği olduğu hâlde tümleç örneği bulunamayan bu türden fiiller tabloda yer almadı. Bunlardan bazıları şunlardır: 'aceble- "şaşmak" (Tepeli, 2002b: 4/5902), acı- "bir başkasına soyut acı duymak" (b: 4/4145), bağır- (b:42/3436); buş- "öfkelenmek, kızmak" (b: 77/2437); dalkülen- "dalkavukluk etmek" (b: 115/7354); gijgır-/kijgır- "haykırarak saldırmak" (b: 189/4037, 363/3987); guşşalan- "üzülmek" (b: 209/2677); haykır- (b: 246/3483); şan- (b: 342/5833); segirt- (b: 528/7063); sevin- (b: 535/5128); şaş- (b: 559/1743); şaşur- (b: 559/4203); tın- (b: 582/5826); yetiş- "erişmek" (b: 635/2690) vb.

4.1.1.1. Nesne Tümlenci

Nesne tümlenci bilindiği gibi esas itibarıyla yükleme hâli ekiyle (+Ø/+I/+n) yapılır ve temel işlevi/görevi belirtisiz ve belirtisiz nesne göreviyle isimleri geçişli fiil/yüklem bağlamaktır. Geçişli fiil de cümlede veya fiilimsi gruplarında özne dışındaki bir varlık veya nesneyi etkileyen yani bir nesne gerektiren fiildir. Geçişsiz fiil de cümlede veya fiilimsi gruplarında özne dışındaki bir varlık veya nesneyi etkilemeyen yani bir nesne gerektirmeyen fiildir (Boz, 2007: 51). Dolayısıyla tanıma bakılınca yükleme hâli ekinin dışında da özellikle yönelme hâli ve çıkma hâli eklerini alan pek çok ismin yani varlık veya nesnenin de fiillerden etkilenmesi söz konusudur.

Boz (2007) dilbilimciler dışında birçok dil bilgicinin de salt yükleme hâli ekine bağlı bir nesne, dolayısıyla geçişli fiil anlayışından uzaklaştığını söyler ve özellikle yönelme ve çıkma hâli ekleriyle kurulmuş pek çok yapının pek çok dil bilgici tarafından nesne olduğunun kabullenildiğini belirtir. Ayrıca "dolaylı nesne" kavramı üzerinde en fazla duran Sinanoğlu'nun yönelme hâli ekiyle ilgili çalışmasından söz ettikten sonra da onun hangi fiillerin dolaylı nesne alabileceği ile ilgili sınıflamasını aktarır:

a) Geçişsiz nesnel eylemler (saldır-, sığın-, bak-, başla-, giriş-, çarp-, dokun-, iliş-, yalvar-, rastla-, bin-, bas-, imren-, otur-, dikkat et-, dua et-, telgraf çek- vb.); b) Duygu anlatan birtakım nesnel eylemler ve eylem grupları (sevin-, üzül-, şaş-, hayret et- vb...);

c) Temel kavramında hareket fikri bulunan bazı geçişsiz eylemlerde (otur-, yat-, yerleş-gibi); d) Uyuma, benzeme, yarama, zarar, ihtiyaç, mecburiyet gibi birtakım kavramları anlatan eylem ve eylem grupları; e) Temel kavramında "ver-" fikri bulunan geçişli eylem grupları ve eylem deyimleri (ver-, sun-, bağışla-, sat-, bırak- veya armağan et-, havalet et-, müsaade et- yahut da ders ver-, öğüt ver-, önem ver-, söz ver-, ceza ver- gibi) ile vur-, söyle-, ısmarla-, öğret-, göster- gibi eylemler ve daha birçok geçişli anlatımlarla; ettirgen eylem şekilleri (Sinanoğlu'ndan akt. Boz, 2007: 51-54).

Yukarıdaki açıklamalar ve örnekler doğrultusunda Fazilet-nâme'de geçen yükleme anlam işlevli yönelme hâli ekiyle yapılan nesne tümlenci örnekleri tespit edildi. Bunlar da zorunlu tümlenci yönelme hâli eki isteyen geçişsiz fiiller ve geçişli fiiller şeklinde incelenerek devinim, durum, durum değişim, konum değişim, bitişsiz anlatılarla uyumlu fiillerle ilgili nesne tümlenci örnekleri alfabetik olarak verildi.

-1. Zorunlu Tümlenci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişsiz Fiiller

Metindeki "ağ-, ağla-, añra-, başla-, dadan-, doğun-/toğun-, dolaş-, duruş-, git-, gül-, ilen-, karın-, şataş-, yalvar-, yapış-, yürü-" gibi nesne tümlenci de yapan devinim fiili örnekleri aşağıda alfabetik olarak verildi.

Menbere ağ- "çıkma"; yüzüüne ağla-; saña añra- "kükremek"; dāsītāna başla-, işine başla-; kuzısına dadan-; (pençe) ağzına doğun-, tağa

toğun-; (olar) bize (biz) anlara dolaş-; ‘Abbās’a duruş- “karşı koymak”; (toğru yolu koyup) eğriye git-; bize gül-, yüzüne gül-; yüzlerine ilen-; vezirlerine qarın- “beddua etmek”; ‘Alī’ye şataş-; ‘Alī’ye yalvar-, güzine yapış-, oğına yayına yapış-; (hükmi) Hind’e Baħr’e yürü-.

Yukarıda görüldüğü gibi “git- ve yürü-“ fiili örneklerinde fiilin anlamında somuttan soyuta geçme söz konusudur.

*“Başla-“ devinim fiilinin bir örneğinde de “+I” yükleme hali eki kullanılmıştır: işine başla-, işi başla-.

“Aldan-, baķ-, beñze-, döy-, tur-, gel-, gerek-, man-, incin-, tap-, uy-“ gibi durum fiillerinin yönelme hâli eki almış bazı isimlerle kullanım örnekleri nesne tümleci görevindedir:

Yele aldan-, cihāna aldan-; hālūme baķ-; koyuna beñze-, heybetine döyeme-, darbına döyme- “tahammül etmemek”; ‘ahde tur-, şerī‘at kavline tur- “uymak”; başına (hāl) gel-; kime gerek-; sözlerine man-; saña incin-; aña tap-, Haķ’a tap-, ağaca şurete tap-, Süfyān’a tap-; dīn-i Muşţāfā’ya uy-, Raħmān’a uy-, iğvāsına uy-, bu hāle uy-.

Günümüz Türkçesinde her zaman yönelme hâli ekli isimle kullanılan “inkâr etmek” birleşik durum fiili Fazîlet-nâme’de inkâr eyle-, inkâr it-, inkâr kıl- şekillerinde geçmekte ve her zaman da yönelme hâli ekli isimle kullanılmaktadır (Bk. Tepeli, 2002b: 295):

“Münâfıķdur yaķın her kim ‘Alī’ye eyleye inkâr” (a: 131/506); “Haķk’a inkâr idene şāhib-siyāsetdür ‘Alī” (a: 315/3192); “Dönüp inkâr

idesiz aña cümle” (a: 501/5925); “Muħammed Mustafā’ya kıldı inkâr.”

Aşağıdaki “bulaş-, görün-, gözüük-, qarış-, toy-“ durum değişim fiilleriyle ilgili bazı örneklerin de nesne tümleci yaptığı görülmektedir:

Ķana bulaş-; gözüme görün-; gayri cinse gözüükme-; (cismüm) toprağa qarış-, cennet ehline qarış-, ‘ilme (‘aķlı) qarış-; sözine toyma- .

Fazîlet-nâme’de atlan-, bat-, bin-, çık-, dal-/tal-, deg-, dön-, düş-, geç-, gir-, in-, ir-, iriş-, kon-, kon-, otur-, şıg-, şıgın-, tur-, uğra-, ulaş-, yat-, yit- gibi nesne tümleci görevinde kullanılan yönelmeli pek çok konum değişim fiili örneği bulunmuştur:

Aña atlan- “binmek”; zemīne bat-; ata bin-, terāzūya bin-; tahta çık-; baħr-i ‘aşķa dal-, ta‘accüb deñzine tal-; dermende (ħayrı) deg-, kime (hılāfet) deg-, (yirüñ) yirine deg-, bir pula degme-; (duzağ içindeki) Ķurda dön-, bahāra dön-, lālezāra dön-; (oęri) aña düş-, ayağına düş-, (od) büstānıla bāęa düş-, cefāya düş-, duzağa düş- (nutfe) raħme düş-, (faķırlıķ) üstüme düş-, yire düş-; (felekler) yire geç-, tahta geç- “oturmak”; birlik arasına (ĵayrı) girme-, (leşker) yola gir-; (kitāb) nebīlere in-, şüret peykerine (baş) in-; dīn ü ĩmāna ir-, dirlik sırrına ir-, cisme (beşāret) cāna (şādī) ir-, eline (fursat) ir-, feryādına (dād) ir-, koyuna (ķurd) ir-“saldırmak”, ‘Alī”ye (‘ilāc) ir-, baña (ilhām-ı ilāhī) ir-, necāta ir-, ‘ilm-i ĩķmete ir-; ağaca (ķılıĶdan yara) iriş-, sırra iriş-, baña iriş- “sataşmak”; (ķuş) şāħa kon-, çeyreklerüñ Ķatına kon-; göğsine otur-, hılāfet tahtına otur-, terāzūya otur-, yirüñüze otur-; (özi) mescid Ķapusına şıgma-; ol Ķādir

İlâh'a şıgın-; *ayağ üstine тұr-* “kalkmak”; *‘Alî’nüñ* *darbına uğra-*, *cefâya uğra-*, *saña inkâr idene* (*dert*) *uğra-*, (*yaman fi’lümnden*) *bu kâra uğra-*, *tâze hıyâra uğra-*; *mekr ü âle ulaş-*, *‘Alî’ye ulaş-*, *baña ulaş-* “sataşmak”, (*şamu dîvölerle*) *cenge ulaş-*; *kaftanlarum üstine yat-*; (*hâmile oluban*) *mağşûda yit-*.

Aslında bitişsiz anlatılarla uyumlu geçişli bir fiil olan kıy-, metinde geçtiği örneklerde yönelmeli nesne tümleci görevinde kullanılmıştır: *Baş u câna kıy-*, *câna başa kıy-*, *mâla kıy-*, *âline kıy-*.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, Fazîlet-nâme’de geçen fiillerden nesne tümleci almaya en elverişlileri konum değişim fiilleridir. Konum değişim fiilleri hem devinim hem de durum anlamı taşıdıkları için kolayca nesne tümleci de olabilmektedirler.

*Günümüz Türkçesinde her zaman +IA’lı nesne alan “buluş-” devinim fiili metinde +A’lı ve +A karşı’lu nesne almıştır: *Selmân’a buluş-*, *olaruñla buluş-*, *sizüñle buluş-*, *Resül’e karşı buluş-*.

*Günümüz Türkçesinde +DAn’lı nesne alan çık- “delip geçmek” konum değişim fiili +A’lı nesne de almıştır: *göğsinden urup arkasına çık-*.

*Günümüz Türkçesinde sadece +A’lı nesne alan “kalkmak” fiilinin Fazîlet-nâme’de anlamca eş değeri olarak da kullanılan “tұr-” fiilinin +A yanı sıra “+In” vasıta hâli ekiyle de kullanıldığı görülmektedir: *ayağ üstine тұr-/ayağın тұr-*.

*Günümüz Türkçesinde her zaman “içine, üzerine/üstüne” şeklinde kullanılan yapılar metnimizde “içre, üzre” şeklinde de kullanılabilir: *yağrınımıñ üstine çık-*, *yağrınım üzre çık-*; *taş üzre kon-*; *bağr-i fikr içine tal-*, *bağr-i hayret içre tal-*; *ayağ üstine тұr-*, *ayağ üzre тұr-*.

-2. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişli Fiiller

Şar-, *şarın-*, *añlat-*, *ayt-*, *bildür-*, *buyur-*, *çal-*, *dep-*, *di-*, *indür-*, *muştula-*, *oğutdur-*, *öğret-*, *şal-*, *şat-*, *sil-*, *şor-*, *söyle-*, *sür-*, *süri-*, *tұt-*, *tұtdur-*, *tuyur-*, *ur-*, *uzat-*, *vir-*, *yidür-* gibi geçişli devinim fiillerinin bazı kullanımlarının nesne tümleci olduğu görülmektedir:

Kaftana şar-, *ķundağa şar-*; *haşîre şarın-*; *ejderhâya sözünü añlat-*; *bize aydtvir-*; (*Hak*) *kendüzünü saña bildür-*; *aña buyur-*; *dîvi yire çal-*, *cehâlet şîşesini taşta çal-*; *dîñüñ yire dep-*; *baña di-*; *dünbegine baş indür-*; *‘Alî’yi baña muştula-*; *aña âyât-ı Kur’an oğutdur-*; *buña ‘ilm öğret-*; *bende nazar şal-*; *beni aña şat-*; *çavm “erkeklik uzvu” divâra sil-*; *ol mesâyil Muştafâ’ya şor-*, *hisâbın saña şor-*; *aña (söz) söyle-*; *elin yüzine sür-*, *yüzi Resül işigine sür-*, *ķanadın çeyreklere sür-*; *yüz yire süri-*; *Resül’e yüz tұt-*, (*cihân*) *aña yüz tұt-*, *yüzünü Medîne rāhuna tұt-*, *ümîzünü Hakk’a tұt-*, *sözüme ķulağın tұt-*, *anı firâset nāyibine tұtdur-*; *bu sırrı tıymayanlara tıyur-*; *la’îne tapanca ur-*, *ķuyruğına yara ur-*, *yüzlerin yüzine ur-*, *bağrımuza tığ ur-*, *Resülullāh sözine ķulağ ur-*, *gürzine el ur-*, *ķapağın furunuñ ağzına ur-*, *boynına zincir ur-*, (*devrile Nūh*) *bu mülke ķadem ur-*; *ayağı altına elin uzat-*, *bize dilünü uzat-*; *Resül’e şerbet vir-*, *anası eline vir-*, *leşini itlere yidür-*.

Begendür-, beñzet-, tapdur- gibi birkaç geçişli durum; *bulaşdur-, gey-, kuşan-* gibi birkaç geçişli durum değişim; *batur-, geçür-* gibi birkaç geçişli konum değişim fiilinin yönelme hâli ekli isimlerle kullanımı nesne tümlecidir:

Hâlin halka begendür-; beni anlara beñzet-, büte tapdur-.

Boğazın kana bulaşdur-; anı başa gey-; beline kılıç kuşan-.

Yire batur-, yüzümüz şuyunu yire geçür-.

Fazîlet-nâme’de geçen *at-, bağla-, baş-, baş-2, baş-3, bırak-, çek-, dak-, dayan-/tayan-, dıkkıl-/tıkkıl-, dönder-, getür-, gönder-, gütdür-, ışmarla-, içür-, irgür-, işitdür-, it-1, kat-, ko-/koy-, koş-, şal-, şok-, yay-, yığ-, yit-* gibi pek çok hedefte bitişli geçişli fiilin bazı kullanımlarının nesne tümleci görevinde olduğu görülmektedir:

Büte taş at-, vaşfını ortaya at-; elini eñsesine bağla-, sevgüme gönlin bağla-; ‘Alî’nün arkasına pây baş-, aña ayak baş-, izine baş-2, yüzün yire baş-3 “bastırmak”; *bendüñ üstine bırak-, niyâz işigine baş bırak, dilümüze hasret bırak-; başı gönlek içine çek-, gözine sürme çek-; kemendi boynuna dak-, büti itlerimiz boynuna dak-; gücüñe dayan-, şuya dayan-, aña tayan- “güvenmek”;* *dişi boğazına dıkkıl-, dişüm boğazuma tıkkıl-; îmân u dîne dönder-; anları İslâm u dîne getür-, bize haber getür-; cümle diyâra haber gönder-; anı edeb çobânına gütdür-; yirini size ışmarla-; Kanber’e şuyı içür-, İmâm’a şerbetile sem içür-; evine feryâd irgür-, emrini yerine irgür-; sözünü Şiblî’ye işitdür-; baña vahy it-1; (dîv içinden alup) insâna kat-, ebrâr-ı na’ime kat-, üç yüzüñ*

kuşbını kırka kat-; ‘ahdi ortaya ko, toprağa ser ko-, ayağın taşraya ko-, sühan tîrini kemâna ko-, nesli racîmi yerüñ ka’rına koy-, (hasedden) gendin yas tonuna koy-, kavmini mezhebine koy-, yirin aşhâbına koy-; Câbir’i bulara koş-; (zâlim) ‘Alî şadrına döşek şal-, kâfire heybet şal-, (kim) beni bu rence şal-, (kîñile) âl-i Haydar’ı siyâsete şal-; Zü’l-fikâr’ı küfr ehlinüñ üstine şal-, bir bölük sipâhu üstine şal-, mübârek dilini ağızına şok-, tahte’s-şerâya şok-; (sözinden) mahlûka mekirler yay-; odunu kafes üstüne yığ-; beni toğru yola yit-2.

*Bugün +A’lı nesne alan *baş-* hedefte bitişli fiili bu metinde +İ’li ve +DA’lı nesne de almaktadır: *Ayağımı baş-, ayağı ferşi baş-, ayağı bunda baş-*

*“Ko-“ fiili +A yönelme hâli eki yanı sıra +DA bulunma hâli ekiyle de kullanılmaktadır: *(Allah) sende emânet ko-*.

4. 1.1.2. Dolaylı Tümleç

“Yer tamlayıcısı” adıyla da bilinen dolaylı tümleç +A, +DA ve +DAn ekleriyle yapılır. Bu genelde öznenin/failin fiili işlediği “yere/varlığa yönelme”si +A yönelme hâli ekiyle, “yerde/varlıkta bulunma”sı +DA bulunma hâli ekiyle, “yerden/varlıktan ayrılması” ise +DAn çıkma hâli ekiyle yapılır. Yemînî’nin Fazîlet-nâme’inde yönelme hâli ekiyle kurulmuş dolaylı tümlecin birkaç örnekte geçen yerde/varlıkta bulunma işlevi hariç, ağırlık olarak yere/varlığa yönelme/yaklaşma/varma işleviyle kullanıldığı tespit edildi. Tespit edilen bu fiillerin de yönelme hâli ekinin temel işlevine bağlı olarak devinim, konum değişim ve hedefte bitişli gibi hareket ifadesi taşıdığı görülmektedir.

4. 1.1.2.1. Yere/Varlığa Yönelme/ Yaklaşma/Varma⁷

-1. Zorunlu tümleci yönelme hâli eki (+A) isteyen geçişsiz fiiller

Fazîlet-nâme'de *aç-, gel-, git-, tükür-, uç-, yürür-, yürü-* gibi birkaç geçişsiz konuma devinim fiilinin daha ziyade yere/varlığa yönelme işlevli dolaylı tümleçler istedikleri görülmektedir:

Bir yañaya aç-; at arkasına gel-, meydāna gel-, üstümüze gel-, bir yere gel-, cihāna gel- "gönderilmek"; *Ka'be evine git-; Şāh'un yüzine tükür-, bütlerüñ yüzlerine tükür-; havāya uç-; peynîrüñ üstine yürür-; Şām'a yürü-*.

*"Git-" devinim fiili "yönelme" işlevinde +DA ekiyle de kullanılmaktadır: (*Ne yire dilesek*) *anda git-*

Çık-, dön-, düş-, geç-, gir-, göç-, in-, ir-, iriş-, kalk-, şap-, şıçra-, siñ-, toz-, uğra-, ulaş-, üş-, var-, yet-, yit- gibi konum değişim fiillerinin daha ziyade yere/varlığa varma işlevli dolaylı tümleçler yaptıkları görülmektedir:

Kenāra çık-, taşraya çık-, göge çık- "yük-selmek"; *aşhābına dön-; şahrāya düş-* "yönelmek"; *hadd-i Şām'a geç-, önüne geç-, qarşusına geç-; huzūrına gir-; mekāna göç-; (güneş) mağrîbe in-, yere in-, tağ dibine in-; arşa ir-, arş üstine*

ir-, (adım Hind'den) Haleb'e ir-, (ilmile kadrüñ) semāya ir-, (vaqtüñ zamānı) āhıra ir-, (ömri) altmış yaşa ir-, her gişiye (ölüm firākı) ir-, (ekilen) kemāline ir-; Kāf'a iriş-; havāya kalk-; ayruķ yola şap-; handaķına şıçra-, (penîr ağzından) yabāna şıçra-; Peyğamber'üñ ardına siñ- "saklanmak"; (zemînin bir katı) havāya toz-; hatarlu yire uğra-; insāna ulaş-; başına üş-; kapusına var-, kavmimüze var-, (hicret) sekiz yüz yetmişe var-; şahşa yet-, çeşmeye yet-; (buğday) vaqtine yit-

*"Dolan-/tolan-" konum değişim fiili günümüzde genelde +A yönelme ekini gerektirmekte, metnimizde ise +I/+n yüklem hâli ekiyle de kullanılmaktadır: *Şāh'uñ ardına dolan-, ağaca tolan-, ağaç ardına tolan-, ağaç ardın tolan-, Medîne şehrini tolan-, bu arayı tolan-*.

*"İn-" konum değişim fiili "yönelme" işlevinde +DA ekiyle de kullanılmaktadır: (*kuş havādan*) *anda in-*.

-2. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli (+A) İsteyen Geçişli Fiiller

Aķıt-, çevir-, kurul-, sür- gibi birkaç geçişli fiilin yere yönelmeli dolaylı tümleçle kullanıldığı söylenebilir:

Kanum türāba aķıt-; fîlin üstüne çevir-; (ecel dāmı) yola kurul-, atın meydāna sür-.

Fazîlet-nâme'de *al-, aş-, at-, çek-, çevir-, der-, dök-, döndür-, getir-, ilt-, irgür-/irür-, kıoy-, oķu-, şaç-, şaçıl-, şal-, yayıl-, yetür-, yitiür-2* gibi birçok geçişli hedefte bitişli fiile bağlanan isimlerin mekânda ya da varlıkta bitiş işlevli yönelme hâli eki almış olduğu görülmektedir. Bu türden dolaylı tümleç-

⁷ Tepeli'nin Gramatikal Dizin'i içeren Fazîlet-nâme II adlı eserindeki "bu" ve "o/ol" zamiri "bunda" 10, "anda" ise 12 yerde "buraya", "oraya" anlamlarıyla da kullanılmıştır (Tepeli, 2002b: 73, 471). Bu da Fazîlet-nâme'de "+DA" bulunma hâli ekinin "yönelme" işleviyle de sık sık kullanıldığını göstermektedir: "Ne yerden geldi *bunda* işbu gişi" (Tepeli, 2002a: 150/782) vs.

lerin aynı zamanda “içinlik/amaçlık” veya “yükleme” işlevi taşıdıkları, bu yüzden içinlik/amaçlık bildiren zarf tümleciyle nesne tümleci yapmaya da elverişli oldukları söylenebilir:

Uşturlābı önüne al-; ellerümi eñseme aş-, ortaya mīzān aş-; yüzüğüüm ağzınıñ içine at-, (baħr-i ‘Ummān) beni kenāra at-; kaṭāri önüne çek-; fīlin velīnūñ üstüne çevir-; katına der-, olan beglerini yanına der-; orta yire dök-, Kureyş’ün yüzi şuyın yire dök-, yirlere kan dök-; yüzünü anlara döndür-; yanına götür-, kudretüni ortaya götür-; göge ilt-; vücūduñ ebed ‘adnına irgür-; (tāze ‘arūsın) yasına irür-; mektüb-ı Resūl’i önüne ço-, velīyi ḥabs içine koy-; Mervān’ı katına oḡu-; (ağzlarından) Şāh’a (odlar) şaç-; mezārum üstüne (nūrlar) şaçıl-, (toprağı) yabana şaçıl-, yire (rahmet) şaçıl-; şapı yire şal-, şālī arḡasına şal-; bunu ‘Ömer’e şal-; ibn-i Mūlcem’e ādem şal-; (adı) cihāna yayıl-; zinciri dīvānhānenūñ içine yetür-; ‘ömrin bir buçuḡ yaşa yitür-2, ḡizmeti Şāh’a yitür-2, meyyitūñüz (fenādan) bākī mülke yitür-2.

*+DA bulunma hāli ekinin “yönelme” işleviyle birçok yerde birçok fiille kullanıldığı görülmektedir:

“Ki *bunda* başmaya anuñ ayağı” (a: 287/2779); “Budur kim bizi aldı geldi *bunda*” (a: 312/3159); “Getürseñ *bunda* mevcūdātı cümle” (a: 159/908); “Getürüñ eli baḡlu anı *bunda*” (a: 253/2286); “Beni gönderme *anda* luṭf it Aḡmed” (a: 458/5292); “Beni *anda* ilet luṭf eyle i yār” (a: 507/6012); “Didiler n’eyledüñ *anda* varıcaḡ” (a: 186/1314);

“Güneş ṭoḡduḡda *bunda* yetmişüz biz” (a: 382/4175); “Daḡı bir kanadın *zahrumda* ḡodı” (a: 403/4894) vs.

4. 1.1.2.2. Yerde/Varlıkta Bulunma

Fazīlet-nāme’de zorunlu tümleci yönelme hāli eki (+A) isteyen geçişsiz “ḡal-“ ve “ṭur-“ durum fiilleriyle ilgili iki örnek tespit edilebildi:

Fāṭma Ḥatuna (tāḡat) ḡalma-, karşıya ṭur- “ayakta durmak.”

4. 1.1.3. Zarf Tümleci

Fazīlet-nāme’de yönelme hāli ekinin zarf işleviyle ilgili kullanım örnekleri “durumda bulunma; içinlik/mahsusluk; neden ve amaç; eder, ölçü, bedel ve oran; vasıta; karşılaştırma; zamanda bulunma; zamanda sınırlama” gibi anlamsal işletimlik işlevlerinden hareketle sekiz alt başlı altında sınıflandırıldı.

4. 1.1.3.1. Durumda Bulunma

Fazīlet-nāme’de durumda bulunma bildiren zarf tümleciyle ilgili fazla örnek bulunamadı. Zorunlu tümleç isteyen geçişsiz dur-, ṭutul-, yan- durum fiilleriyle ilgili birkaç örnek tespit edilebildi:

(ḡarḡ-ı gerdūn) bir ḡarāra dur-; bu ḡabse ṭutul-; oda yan-, nāra yan-, cehennem odına yan-, nār-ı caḡime yan-, ḡasret odına yan-, ḡased nārına yan-.

* Günümüzde yönelme hāli ekiyle kullanılan “böl-, bölün-/bölün-, бүk-, yar-, yarı-, yırt-“ vb. zorunlu tümleç isteyen geçişli fiiller metinde eksizdir:

“Çeküp ayırdı ağzın *iki* yırttı” (a: 131/503); “Başını gevdesinden *iki* böldi” (a: 216/1748); “*İki* bölündi andan nūr-ı t̄ahir” (a: 112/233); “Ol aqdem *yetmiş üç* bölündi aşhāb” (a: 551/6630); “Yükündi vü *iki* bükdi belini” (a: 189/1358); “Vücūduñ kühünü sen de *iki* yar” (a: 166/1016); “*İki* yarıldı tağ ol dem serinden” (a: 411/4609).

Metinde durumda bulunmayla ilgi seçimlik zarf tümleci tespit edilebildi:

“Urup gögsinden arkasına çıktı/
Yüzünü üstine mel’ünü yıkdı” (a: 148/758).

4. 1.1.3.2. İçinlik/Mahsusluk

-1. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki İsteyen Geçişsiz Fiiller

Metinde kal-, yaraş-, yet-, yit-1 gibi birkaç geçişsiz durum fiiliyle kapan-, ol- gibi birkaç durum değişim fiiline bağlanan yönelme hâli eki almış isimlerin zorunlu içinlik/mahsusluk bildiren zarf tümleci görevinde kullanıldığı söylenebilir:

(Cihān) hiç kimseye (bāḳī) kalma-, (atasından) aña (mīrās) kal-, eksüklüğüme kalma-; şekl-i insāna (kaşāvet) yaraşma-; (quvvetümüz) aña yetme- “yeterli olmak”; (kimüñ güci) virmege yit-1.

(Yol) baña kapan-, (çāh-ı gayyā) aña karşı kapan-; nūr-ı şemse (māhun ne ferī) ol-, baña ol- (an ilāc).

-2. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişli Fiiller

Fazilet-nâme’de ara-, dut-, kıl-, qur-, öğret-, söyle- gibi birkaç geçişli devinim fiilinin,

bağışla- gibi bir adet durum fiilinin; bitişsiz anlatılarla uyumlu geçişli aç- fiilinin ve gönder-, göster-, ilet-/ilt-, irgür-, ço- gibi birkaç geçişli hedefte bitişli fiilin de yönelme hâli eki almış isimleri zorunlu içinlik/mahsusluk bildiren zarf tümleci konumuna getirdiği söylenebilir.

Bende çāre zaḥma t̄imār ara-; iki elin iki gözine dut-, kulağı zuhūr-ı Aḥmed’e dut-, cihāna gelmesine (yüz) dut-, (Resūl-i Haḳ) yüzi ‘Alī’ye dut-, aña şalātı kıl-, ‘ilācuñ baña kıl-; qurda dām qur-; lisānuñ şafāsuz söze öğret-, dilüñ ilme öğret-, elüñi virmesine öğredigör-; eyüsüne yavuz söyle-, yavuz diyene eyü söyleme-.

Ejderhāya günāhın bağışla-.

Gözün ilme aç-, gözünü genc-i hikmete aç-, gözünü dīdārına aç-.

Beni zemīne (peygamber) gönder-, aña elçi gönder-, saña leşker gönder-; baña göster-, aña togru yolunu göster-, oğruya yaşağın göster-, emre imtişāl göster-; bizi Muḥammed hizmetine ilet-, şevābın uḳbāya iledebil-, şırāt-ı müstaḳīme yol ilet-, (fenādan) bāḳī eve rāh ilt-; anı bu nāsuñ ekşerine irgür-, bu ölmüş cismüme cān irgür-; müşrike hiç fer koma-.

*“ço-“ hedefte bitişli fiilinin bir örneğinde de “içinlik/mahsusluk” işlevi “+DA” bulunma hâli ekiyle de karşılanmıştır: cānum başum yoluñda ço-.

-3. Seçimlik Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Fiiller

Aşağıdaki bul-, düzdür-, gel-, kıy-, yaz- gibi fiillerin yanı sıra metinde pek çok içinlik-

mahsusluk bildiren seçimlik zarf tümlecinin de bulunduğu söylenebilir:

“*Bulalar baş kayusına ‘ilâci*” (a: 147/736); “*Anı düzdürmişidi gendüye ‘Ād*” (a: 157/889); “*Halîlullâhsın aduña geldüm/İşitdüm ‘adlüne dāduña geldüm*” (a: 390/4297); “*Muhammed ‘ışkına kıymadı mālā*” (a: 426/4829); “*Her adt-mina bir hac yazısar Hâk*” (a: 524/6239).

4. 1.1.3.3. Neden Ve Amaç

-1. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişsiz Fiiller

Metinde yönelme hâli eki alan ismi neden ve amaç bildiren zarf tümleci görevine getiren bir adet geçişsiz konum değişim fiili bulunabilmiştir:

(Kimün güci) virmege yit-

-2. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişli Fiiller

Metinde *dürüş-/dürüş-, oğu-, sür-, yaz-* gibi geçişli devinim fiilleriyle *yitür-2* gibi geçişli hedefte bitişli fiilin de neden ve amaç bildiren zarf tümleci yaptıkları görülmektedir:

Bu sırrı bilmege dürüş-, bu iş üstine dürüş-; beni vahdete oğu-; gümişin altunun harca sür-, Mülcem Oğlı'na bir biti yaz-.

*“*Dürüş-*” devinim fiilinin bir örneğinde de “neden ve amaç” işlevi “+DA” bulunma hâli ekiyle de karşılanmıştır: *Hâk'ı zikr itmekde dürüş-*.

Zuhür eylemege ‘uddet yitür-2.

-3. Seçimlik Tümleci Yönelme Hâli Eki İsteyen Fiiller

Fazîlet-nâme’de yönelme hâli ekiyle kurulmuş pek çok neden ve amaç bildiren seçimlik zarf tümlecinin olduğu saptanmış, bunlardan birkaçı aşağıda alfabetik olarak sıralanmıştır:

“*Qalan bahāsına üstür ü ester/Alurvan mālî yükletmege yekser*” (a: 434/4944); “*Namāza bağlamış Cābir elini*” (a: 299/2969); “*Ebū Ṭālib meger seyrāna çıkdı*” (a: 149/776); “*Muhammed kaşdına gelmiş bu mel‘ün*” (a: 150/784); “*Ki öldürmege gelmişem ben anı*” (a: 147/739); “*Ki kavmümi getürem hizmetine*” (a: 190/1363); “*Niyāza Ka‘be evine gidersin*” (a: 116/286); “*Tavāf-ı Ka‘be‘ye her dem giderven*” (a: 116/283); “*Aluban bunları seyrāna gitdi*” (a: 497/5876); “*‘Alī‘nüñ kaşdına fırsat güderdi*” (a: 577/7024); “*Ki rişvet almağa ister bahāne*” (a: 527/6279); “*Oturdı hācete bir gün ol ebter*” (a: 540/6480); “*Haber bilmege şalup bir süvārî*” (a: 257/2348); “*‘Alî tekbîr idüp tırdı namāza/Resûl-i Hâk'ıla bile niyāza*” (a: 402/4468); “*Ulu leşker yıgılsun kaşd-ı cenge*” (a: 266/2475)

4. 1.1.3.4. Eder, Ölçü, Bedel ve Oran

-1. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki İsteyen Geçişli Fiiller

Metinde biri devinim, diğeri de durum değişim fiili olmak üzere iki bedel bildiren zorunlu zarf tümleci tespit edilebilmiştir:

(Küfrümüzi sürüp) imāna şat-

(cümle vebālin) şevāba degşür-

-2. Seçimlik Tümleci Yönelme Hâli Eki İsteyen Fiiller

Metinde pek çok örneği olmakla birlikte birkaçı buraya almakla yetinilmiştir:

“Qalan bahāsına üstür ü ester/
Alurvan mālī yükletmege yekser”
(a: 434/4944); “Anı beş yüz dināra almıştı”
(a:541/6495); “Geyer kisvet dīnin şatar dināra”
(a:599/7357); “Kamu ilmin şatarlarmilkümāla”
(a: 527/6276); “Dīnini şatdı dünyāya ol ebter”
(a: 595/7288).

4. 1.1.3.5. Vasıta

Fazîlet-nâme’de zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen bir adet geçişli devinim fiili tespit edilebilmiştir:

Anı yanar oda yak-, bizi firāk odına yak-.

4.3.6. Karşılaştırma

Metinde karşılaştırma bildiren seçimlik zarf tümleci genelde “yerine, adına” kelimeleriyle yapılmıştır. Örneği oldukça azdır.

Yerine Düldül’ün bağlandı eşek”
(a: 473/5521); “Yirüme bir dahı kayşer dikerler”
(a: 282/2716); “Dişi yirine incüler dizilmiş”
(a: 157/887); “Nebî adına söylemiş hadisler”
(a: 552/6648).

4. 1.1.3.7. Zamanda Bulunma

Fazîlet-nâme’de bir örnekte yönelme hâli ekinin seçimlik zamanda bulunma bildiren zarf tümleci yaptığı tespit edilmiştir:

“Toğuz biñ er ki tutsak olmuş-ıdı/Ki cengüñ soñına tutulmuş-ıdı” (a: 284/2742).

4. 1.1.3.8. Zamanda Sınırlama

Günümüz Türkçesinde yönelme hâli ekinin seçimlik zamanda sınırlama bildiren zarf tümleci yaptığı örnekler oldukça fazla olmakla birlikte 16. yüzyıl başlarında yazılmış olan Fazîlet-nâme’de bir örneği bulunabilmiş, o da ...+den ...+a yapılı bir kısaltma grubudur:

“Bu işi öyleden ahşama kılmış”
(a: 443/5069)

4.1.2. İsmi Anlamca Kaynaymış Birleşik Fiilin Unsuru Olarak Fiile Bağlama

Esas itibariyle isimleri tümleç göreviyle fiile/yükleme bağlama işleviyle oluşturulan bu türden yapılar, zamanla kalıplaşarak anlamca kaynaşmış fiillere dönüşmüşlerdir. Fazîlet-nâme’de bu türden yapılar oldukça fazladır. Bunlardan birkaçı aşağıda tablo hâlinde sunulmuştur:

Tablo 2*Anlamca Kaynaşmış Birleşik Fiiller ve Örnekleri*

| Anlamca Kaynaşmış Birleşik Fiiller | Örnekleri |
|---|---|
| temāşāya baĥ- | “O yana sen <u>temāşāya baĥ</u> asın” (a: 295/2899) |
| nūra bat-; ĥayretūn baĥrine  al-/bat- | “Gelüben Őehre gördiler ‘Alī’yi/Ki <u>nūra bat</u> mış oturur velīyi” (a: 447/5141); “Elinden çekdi aldı Őöyle atdı/Görenler <u>ĥayretūn baĥrine  aldı bat</u> dı” (a: 482/5643) |
| kesāda biraĥ- | “Dimāĥiñ cümle virmişsin fesāda/Biraĥduñ kıymet-i dīni <u>kesāda</u> ” (a: 320/3276) |
| baĥr-i ‘aşka dal-; fikre dal-; taĥayyür baĥrine dal- | Göñül ĥavvāŐı <u>baĥr-i ‘aşka daldı</u> /Fazīlet-nāme’den gevherler aldı” (a: 179/1214); “Şuyı kim vire diyü <u>fikre daldı</u> ” (a: 320/3396); “ <u>Taĥayyür baĥrine daldı ĥalīfe</u> ” (a: 190/1370) |
| döŐege düş- | “Marīz olup <u>döŐege düş</u> di ol Őāĥ” (a: 456/5272); |
| beyāna gel-; cevāba gel- “cevap vermek”; celāle gel-; dile gel-; dünyāya gel-; ĩmāna gel-; naĥma gel-; nutĥa gel-; söze gel-; yerine gel- | “ <u>Beyāna gel</u> ür iŐbu medĥ-i Őāĥi” (a: 120/341); “Resül-i Ĥaĥ <u>cevāba gel</u> di ol dem” (a: 269/2521); “ <u>Celāle gel</u> di ol dem Őāĥ-ı Merdān (a: 536/6420); “Mübārek lafzıla <u>gel</u> mişdi <u>dile</u> ” (a: 496/5856); “Senūn gibi yigit <u>dünyāya gel</u> mez” (a: 438/5011); “Cevābum hem alam <u>ĩmāna gel</u> em” (a: 184/1284); “Geçecek <u>naĥma gel</u> di bu kerāmet” (a: 602/7398); “ <u>Hemāndem nutĥa gel</u> di anda Ĥaydar” (a: 282/2709); “ <u>Söze gel</u> se cihān  olardı ĥavĥa” (a: 385/4215); “ <u>Sözi yerine gel</u> di anda Őāĥ’uñ” (a: 157/884) |
| cihāna getir-; dile getir-, ele getir-, yerine getir-, zelzeleye getir- | “ <u>Get</u> üren diriseñ ferzend <u>cihāna</u> ” (a: 116/285); “O dem Selmān sözin <u>dile get</u> ürdi” (a: 349/3686); “ <u>Get</u> ürün ol iki ‘ifriti <u>ele</u> ” (a: 212/1693); “Nebī ĥavlini yerine getürdüm” (a: 412/4618); “ <u>Get</u> üren <u>zelzeleye</u> bu zemīni/‘Alī’dür cümli bilün bu yaĥīni” (a: 487/5725) |
| kesāda ir- | “Dilün ĥaŐrını virmeye fesāda/Sözi ‘irfānuñ irmeye <u>kesāda</u> ” (a: 485/5695); |
|  aĥna  al-“Şaşmak” | “Ezelki cehle <u> alurlardı  aĥna</u> ” (a: 159/920) |
| fitneye  ur- | “Mu‘āvyeye işidüp fineye <u> ur</u> dı” (545/6536) |
| cefāya uĥra- | “Biz <u>uĥraduĥ dirīĥā</u> kim <u>cefāya</u> ” (a: 189/1348); |
| ‘azāba uĥrat- | “Ki Ĥaĥ <u>uĥrat</u> maya beni ‘ <u>azāba</u> ” (a: 501/5927) |
| bende ur- “baĥlamak”; oda ur- “ateşe vermek” | “Uruñ ayaĥını elini <u>bende</u> ” (a: 253/2286); “İkisi biriküp yıĥdı cihāni/Oda <u>ur</u> muşlar āyīn-i zamāni” (a: 4923) |
| ‘acze var- “acze düŐmek”; ĥarĥa var- “boĥulmak” | “Ĥamusı ‘ <u>acze var</u> dı āĥır-ı kār” (a: 327/3367); “ <u>Var</u> ırsar cehl deryāsında <u>ĥarĥa</u> /‘Alī mihrini idinmeyen arĥa” (a: 523/6223) |
| fesāda vir-; ĥarāba vir- | “Dimāĥiñ cümle <u>vir</u> mişsin <u>fesāda</u> /Biraĥduñ kıymet-i dīni <u>kesāda</u> ” (a: 320/3276); “V’eger-ni ‘ālemi <u>vir</u> ür <u>ĥarāba</u> ” (a: 553/6663) |
| yerine yet- “yerine gelmek, gerĥekleşmek” | “Resül’ün va‘desi <u>yerine yet</u> di” (a: /157/880) |
| yerine yitür- “yerine getirmek” | “Bu ‘ahdi nicesine bitürürsüz/Ne vechile <u>yerine yit</u> ürürsüz” (a: 199/1504) |

4.2. İsmi Edat Grubunun Unsuru Olarak Edata Bağlama

Yönelme hâli ekinin ikinci temel işlevlik işlevi ise ismi edata edat grubunun bir unsuru olarak bağlamaktır. Bu türden yapılar da ismi ileriye dönük olarak edata bağlama söz konusu olsa da esas unsur edat değil, isim unsurudur. Oysa genelde yönelme hâli eki isimleri yardımcı unsur olarak fiile/fiil soylu yükleme veya isme bağlar.

Edat gruplarında ise edat yardımcı unsur, isim de esas unsurdur. Edatlar da tıpkı bir çekim eki gibi görev elemanındırlar. Edat gruplarında edatların isimleri geçici olarak birer zarflaştırıcı işlevi taşıdıkları söylenebilir. Zaten edat grupları genelde zarf/zarf tümleci olarak görev yaparlar.

Fazîlet-nâme'deki yönelme hâli ekiyle kurulmuş edat grupları geçtikleri yerleriyle birlikte aşağıda verildi.

Tablo 3

Edat Grupları ve Örnekleri

| Edat Grubu | Örnekleri |
|----------------|---|
| +A bakarsañ | “İmān nūri biraz gönlünde vardır/ <u>Kalan merdūda bakarsañ</u> bu erdür” (a: 283/2727) |
| +A berāber | “Meyi nūş it ol eflāke berāber” (a: 406/4532); “İrerse kıddūn eflāke berāber/Yine āhır kıtur <u>hāke berāber</u> ” (a: 303/3024); “Acem milkine hüküm itdi serāser/Hıta milkin bile <u>şarka berāber</u> ” (a: 247/2190) |
| +A degin | “İrince <u>kuyruğına degin</u> i cān/İki şağ itdi anı Şāh-ı Merdān” (a: 131/504) |
| +A dek | “Haşre dek yazarsa ger biñ kere biñ şāhib-kemāl” (a: 149/765); “Degilseñ mu‘tekid <u>ficcāra dek git</u> ” (a: 204/1574); (Ki biz şāhidük ol kavme mü‘ebbed/Tamām <u> kırk ataya dek</u> ced ber-cedd” (a: 333/3458); “Resūl önüne dek ağıttı yaşı” (a: 366/3932); “Yüri var bile <u>kūh-ı Kāf’a dek git</u> ” (a: 368/3970); “Hemān deprendi yirler kat ber-kaṭ/İrince <u>arşa dek</u> seb‘a semavāt” (a: 369/3990); “Üç aylık <u>yire dek</u> irerdi sözi” (a: 385/4218); “O <u>dīvūn hizmetine dek</u> irişdüm” (a: 385/4224) |
| +A deñli/deñlü | “Varınca Ka‘be’ye deñli yıkalum” (a: 287/2781); “Kiş şarkdan ğarba deñli bir nazardur” (a: 290/2833); “Anuñ bir bendi var biñ kul tamāmet/Yaparlar bir yıla deñli nihāyet” (a: 431/4902); “Dizinden topuğına deñli Şāh’un/Sekiz bend urdılar ol yüzi māhuñ” (a: 444/5094); “On iki kere yüz biñ kāfiri kırdı ‘Alī ol gün/Bir içim şuyı bir ādem içince deñli i bihter” (a: 474/5532) “Zemīnden ‘arşa deñlü bilgil i cān/Kılur ol bir nazarda cümle seyrān” (a: 164/993); “Toğuz ataya deñlü cedd ber-ced/Olar āteş-perest-idi mü‘ebbed” (a: 247/2193); “Muḥiṭ ardına deñlü sürdiler rāh” (a: 370/4000); “Resūl’ün yanına deñlü varurdu” (a: 533/6366); “Resul yanına deñlü gitmek ister” (a: 535/6398); “Gözinden perde ref oldı tamāmet/Dımışk’a deñlü açıldı be-ğāyet” (a: 547/6578) |
| +A göre | “Semendūn’uñ ki biñ eli varıdı/Aña göre boyı beli varıdı (a: 215/1725); “Benüm didüğüme göre iş idüñ” (a: 183/1270); “Görelüm neye geldiler bilelüm/Olara göre biz de iş kılalum” (a: 254/2302) |
| +A karşı | “Oturdılar Şāh’a karşı berāber” (a: 327/3378) |
| +A toğrı/toğru | “Didi var hācetüñi dile <u>Hak’dan/Hak’a toğru</u> yüri bakma ırakdan” (a: 117/297) |

4.3. İsmi İsme Bağlama

Yönelme hâli ekinin üçüncü temel işletimlik işlevi ise isim cümlelerinde ismi zarf tümleci göreviyle isim soylu yükleme veya ismi yönelme grubunun bir unsuru olarak isme bağlamaktır. Yönelme hâli ekinin en temel işletimlik işlevi ise isimleri fiillere/yükleme tümleç göreviyle bağlamaktır. İsim cümlelerinde de isimleri isim soylu yüklemelere bağlamakla, çok az zorunlu, genelde seçimlik zarf tümleci görevine getirerek bu işlevini sürdürmektedir. Diğer yandan da genelde isimleri "isim+yardımcı fiil" yapılı birleşik fiillere bağlarken bağlandığı birleşik fiilin fiil unsuru düştüğü için ismi isme bağlama işlevi de kazanmıştır. Böylelikle isimleri isimlere bağlayan ilgi hâli ekinin işlevine yaklaşmış, kendi adıyla anılan "yönelme grubu"nu kurar hâle gelmiştir.

4.3.1. İsmi Tümleç Göreviyle İsim Soylu Yükleme Bağlama

İsim cümlelerinde fiil cümlelerinde olduğu gibi nesne tümleci ile "yere/varlığa yönelme" işlevli dolaylı tümleç görülmez. İsimler fiiller gibi devinim bildirmezler, bu yüzden de isim cümlelerinde "nesne tümleci" ile yönelme ve çıkma hâli ekleriyle kurulmuş "dolaylı tümleç" bulunmaz. Dolayısıyla sadece bulunma hâli ekiyle kurulmuş "dolaylı tümleci"yle zarf tümleci bulunabilir. Demek ki isim cümlelerinin bulunma hâli ekiyle kurulmuş bir zorunlu tümleci vardır, o da "isim+DA" yapılı "dolaylı tümleci"dir. Genelde seçimlik olarak da zarf tümleci bulunabilir.

4.3.1.1. Zarf Tümleci

Fazîlet-nâme'de "içinlik/mahsusluk, neden ve amaç ve yerde sınırlama" bildiren seçimlik zarf tümleçleri örnekleri tespit edilebilmiştir.

İçinlik/mahsusluk: "‘*Aceb midür bunuñ gibi livāyı/Götürmeklik aña* ko bu şadāyı" (a: 176/1172); "‘*Çaldurdu ölüler baş cem‘iyyete şalādur*" (a: 243/2145); "‘*Fidā sen Şāh yolıña* baş u cānum" (a: 178/1189).

Neden ve amaç: "‘Yüri tiz şol haşirün ardına gir/*Saña kurtulmağa* ayruç ne tedbir" (a: 579/7058).

Yerde sınırlama: "‘Ki bir günlük yir-idi *Şām’a* ol yir" (a: 556/6704).

4.3.2. İsmi Yönelme Grubunun Unsuru Olarak İsme Bağlama

Fazîlet-nâme'de pek çok yönelme grubu bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı aşağıda verilmiştir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere yönelme hâli eki isimleri; bağlandığı birleşik fiilin yardımcı fiilinin düşmesiyle fiil yerine isme bağlar duruma gelmiştir. Eserde pek çok yönelme grubu örneği tespit edilmiş, bunlardan birkaçı aşağıda sıralanmıştır:

"Mecālüm kalmadı yok *borca çāre*" (a: 425/4810); "‘*Cefā idenlere eylūgi* boldur" (a: 489/5749); "‘Cāna başa kıymada *Mansūr’a handur* gāziler"; "‘*Harāmiler degül kani‘ helāle*" (a: 527/6276); "‘*Yalan söylemege kāşid* gelensin" (a: 294/2888); "‘*Aña la‘net* sezā oldı muqarrer" (a: 595/7288); "‘Kerāmet

işlemelik *saña lāyık*” (a: 199/1505); “*Ne deñlü māyil-iseñ dirmesine/Elüni öğredigör virmesine*” (a: 288/2802); “*Ki aña mesken-idi kış u yazın*” (a: 369/3982); “*Oturmuşdur sunuñ üstine nāzır*” (a: 329/3405); “*Sebeb bu-yıdı merdūd olmasına/O dergāhdan anuñ sürülmesine*” (a: 543/6516); “*Sebeb budur ekilen bitdügine/Bu bir demde kemāle yitdügine*” (a: 499/5907); “*Nice zecr eylesen aña sezādur*” (a: 599/7358); “*Haleb’den geçdi Şām’a yakın indi*” (a: 556/6703); İrişdiler *Haleb şehrine yakın*” (a: 2573).

5. SONUÇ

İsim+fiil, isim+edat, isim+isim ilişkisi bağlamında Fazîlet-nâme’de geçen yönelme hâli ekinin işletimlik işlevleri genelde günümüz Türkçesiyle aynı özellikler göstermekle birlikte az da olsa farklılıklar da göstermektedir.

İsim+fiil ilişkisi bağlamında pek çok fiilin yönelme hâli ekiyle nesne tümleci yaptığı görülmüştür. Bunlardan konum değişim fiilleriyle hedefte bitişli fiillerin nesne tümleci yapmaya daha elverişli olduğu söylenebilir. Hatta *başla-* fiilinin iki örneğinde yönelme hâli ekli nesne tümleci yaparken bir örneğinde de yükleme hâli ekiyle nesne tümleci yaptığı tespit edilmiştir. Ayrıca günümüzden farklı olarak Fazîlet-nâme’de *inkâr it-* fiiliyle ilişkili isimlerin düzenli olarak yönelme hâli ekini aldıkları da saptanmıştır.

Yönelme hâli ekinin temelde yere/varlığa yönelme/varma işleviyle dolaylı tümleç yapmakla birlikte +DA bulunma hâli ekinin

de bu işlevde oldukça fazla kullanıldığı tespit edilmiştir.

Günümüz Türkçesinde *iki* kelimesi *böl-, bük-, yar-, yırt-* gibi fiillere bağlanırken +A yönelme hâli ekini alarak durumda bulunma bildiren zarf tümleci yapabilirken, Fazîlet-nâme’de ise düzenli olarak eksizdir, yani yönelme hâli ekini almadan ilgili fiillere bağlanır.

İsim+edat ilişkisi bağlamında ise *deñli/deñlü* edatının günümüzden farklı olarak Fazîlet-nâme’de daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Neredeyse günümüz Türkçesindeki “kadar”ın bütün kullanımları sahiptir. Zaten eserde *kadâr* “miktar” anlamıyla iki yerde geçmektedir.

Fazîlet-nâme’de *beraber* zarfı/edatı kendinden önceki isme +LA vasıta hâli ekiyle değil, her zaman +A yönelme hâli ekiyle bağlanmaktadır.

“Kelimeler/ekler yoktur, kullanımları vardır.” prensibiyle hareket edilerek Türkçenin bütün meselelerine dil bilimsel ve anlam bilimsel bir derinlikte bakılmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Her dil incelemesi ilgili dil metinlerinin anlamına nüfuz etmeye de kapı aralamalıdır. Bu çalışma Fazîlet-nâme’nin anlamına nüfuz etmeye bir nebze katkı sağlarsa amacına ulaşmış olacaktır.

KAYNAKÇA

- AYDEMİR, Y. (2006). *Sözlüksel Görünüş ve Türkçe Eylemlerin Anlambilimsel Sınıflandırması: Sözlükçe-Sözdizim Etkileşimi. Yayınlanmamış Doktora tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara. (Erişim adresi; <http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/1746>).*
- BOZ, E. (2007). *Türkiye Türkçesinde +(A) Durum Biçimbirimi.* Ankara.
- DEVELLİOĞLU, F. (2010). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 26. Baskı. Ankara.
- KAHRAMAN, T. (1996). *Çağdaş Türkiye Türkçesindeki Fiillerin Durum Ekli Tamlayıcıları*, Ankara.
- KIRMAN, A. (2004). *Yemînî'nin Fazîlet-nâmesi-Şekil ve Muhtevâ Tahlili.* (Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayıt No: 146200, İzmir.
- TDK (2005). *Türkçe Sözlük.* 10. Baskı. Ankara.
- TEPELİ, Y. (2002a-b). *Dervîş Muhammed Yemînî Fazîlet-nâme I (Giriş-İnceleme-Metin)-II (Gramatikal Dizin).* Ankara.
- TEPELİ, Y. (2011). "Yemînî'nin Fazîlet-nâme Adlı Eserinde Geçen Fiillerin Sözlük Bilimsel Anlamları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, s. 125-156.

EKLER

Ek Tablo 1

Zorunlu tümleç olarak yönelme hâli eki (+A) isteyen geçişsiz (+Z/+I/+n’li nesnesi olmayan) fiiller

| Fiil | Örnekleri |
|--|---|
| ağ- | “Kaçan kim <u>menbere</u> ağdı o server” (a: 199/1494); “Güneş şevkına büm ağmaz <u>havāya</u> ” (a: 422/4764) |
| ağla- | “ <u>Yüzüñe</u> ağlamadın gülegörgil” (a: 348/3674) |
| ağ- | “Şu darbı döndi <u>bir yañaya</u> ağı” (a: 436/4974) |
| aldan- | “Geçer nesne bākī kıla şanma/ <u>Ye</u> le aldanma vü şuya dayanma” (a: 245/2171); “Eser yel gibidür ‘ömr-i zamāne/Geçürme zāyi’ aldanma <u>cihāna</u> ” (a: 407/4544) |
| añra- “kükremek” | “Aç arşlan añradıydı <u>saña</u> pür-kin” (a: 357/3804) |
| atlan- “at veya at dışında soyut somut herhangi bir şeye binmek” | “Nūh’uñ beñzer gemisine o sevgü/Ka-dem başan aña çekmeye korku, <u>Aña</u> kim atlana bulur necātı/Ĥilāf iden ebed bulmaz ĥayātı” (a: 523/6222); |
| bağ- | “Bu bendüme nazar kııl <u>hālūme</u> bağ” (a: 389/4276); “Ka-pağın kaldurup içine bağdı” (a: 299/2964); “ <u>Uşşāk-ı</u> āle cān u gönül göziyile bağ” (a: 592/7253) |
| baş-1 “çiğne-“ | “Üzerinden geçüp başdı <u>ayağın</u> /Utanmadı görüp saçınıñ ağı” (a: 533/6370); “Niçün başduñ <u>ayağın</u> ben <u>faķirūñ</u> /Nedür söyle günāhı ben ĥaķirūñ” (a: 533/6372); “Bu cum‘a başdı <u>benüm ayağımı</u> /Yüregün içre eritdi yağımı” (a: 534/6380); “Ki bunda başmaya anuñ ayağı/O şağiken olara olma yağı” (a: 287/2779); “Geçen kimdür semavātı vü ‘arşı/Kimün ayağı başdı <u>ulu ferşi</u> ” (c: 535/6404); |
| başla- | “Yine dil başladı <u>bir dāsītāna</u> ” (a: 179/1211); “Yine başladı <u>gendü işine</u> Şāh” (a: 148/761); “Gelüp bir yere <u>işi</u> başladılar/Kafes zincir bukağı işlediler” (a: 443/5073) |
| bat- | “İrince beline batdı <u>zemīne</u> /Münāfık getdi gelmedi bu dīne” (a: 484/5676) |
| beñze- | “ <u>Çobānsuz koyuna</u> beñzer bu ümmet/Cihānda zāhir oldı dürlü millet” (a: 526/6264) |
| bin- | “Binüp ol biñ gişi <u>ata</u> serāser” (a: 256/2324); “Binerlerse terāzūya serāser/Benüm kulumıla olmaz berāber” (a: 434/4943) |
| bulaş- | “Murādıydı Ĥamza’yla buluşmağ/Ya gendü yaħud ol <u>kana</u> bulaşmağ” (a: 146/722) |

| | |
|---|---|
| buluş- “karşılaşmak, rastlamak” | “Arab söyledirdi bu sözi giderken/Ki <u>Selmān</u> ’a buluşdı seyr iderken” (a: 194/1431); “Ki ben çıkam <u>olaruñla</u> buluşam/Ĥaber alup Ĥaber virüp bilişem” (a: 254/2301); “Murādıydı Ĥamza’yla buluşmak” (a: 146/722); “Yine buluşalım <u>sizüñle</u> anda” (a: 498/4886); “ <u>Resüle karşı</u> buluşdı o kırnak” (a: 124/403) |
| çık- “çıkmaq; yükselmek, bir şeyin üzerine çık-; delip geçmek” | “Aluban peyniri çıkdı <u>kenāra</u> ” (a: 507/6021); “Fenāsin ihtiyār it çık <u>kenāra</u> /Hevā-yı sīm ü zerden yanma nāra” (a: 245/2172); “Didi kim yā ‘Alī tūr taşraya çık” (a: 169/1063); “ <u>Çıkuban menbere</u> Ĥamd okuyasın” (a: 511/6070); “Ki ‘İsā mu‘cizātı-yıla zāhir/Oluban yine <u>göge</u> çıkdı āhır” (a: 323/5313); “İrişdi <u>tahta</u> çıkduğda Süleymān” (a: 211/1667); “ <u>Benüm yağrınmuñ üstine</u> gel çık” (a: 158/898); “ <u>Benüm yağrınım üzre</u> siz çıkıñuz” (a: 158/905); “Urup gögsinden <u>arķasına</u> çıkdı” (a: 148/758) |
| dadan- | “ <u>Kuzısına</u> dadanmış bir yaman kırd” (a: 506/6999) |
| dal-/tal- | Gönül gavvāşı <u>bahr-i ‘aşka</u> daldı/Fazāilet-nāme’den gevherler aldı” (a: 179/1214); “ <u>Ta‘accüb deñizine</u> taldı bunlar” (a: 501/5930); “Taluban <u>bahr-i fikr içine</u> yeksān” (a: 163/979); “Görenler <u>bahr-i Ĥayret içre</u> taldı (a: 428/4853); |
| deg- | “Ki Ĥayrı degiser <u>çok derdmende</u> ” (a: 389/4281); “Ĥaber virün <u>kime</u> degdi Ĥilāfet” (a: 189/1349); “Ĥalife kodı ol sizi yirine/Gidicicek sen deger yirün yerine” (a: 310/3121); Ĥātem-i Tay <u>bir pula</u> degmez seĤāsı olsa yād/Nesl-i İbrāhīm’dür kān-ı seĤāvetdür ‘Alī” (a: 315/3191) |
| doğun-/toğun- | “ <u>Divün ağzına</u> doğundı o pençe” (a: 210/1657); “Tokuñsa <u>tağa</u> yire batururdi” (a: 213/1699); “ <u>Neve</u> tokuñsa kıradup yaķardı” (a: 314/3177) |
| dolan-/tolan- | “Segirdüp <u>ardına</u> dolandı <u>Şāhuñ</u> ” (a: 582/7094); “İrişince kılıç ol Şāh-ı Merdān/Bir ağaç <u>ardına</u> tolandı i cān” (a: 466/5419); “O çalduķça tolandı <u>ağaca Şāh</u> ” (a: 466/5423); “Tolandı <u>bir ağaç ardın</u> yine Şāh” (a: 466/5421); “ <u>Medīne şehrin</u> üç kez tolandı” (a: 314/3177); “Nice bir tolanursın <u>bu arayı</u> ” (a: 367/3954); “Revān tolandı <u>dāmuñ devresini</u> ” (a: 506/6002) |
| dolaş- “ilişmek, sataşmak” | “Olar <u>bize</u> biz <u>anlara</u> dolaşduķ/Ĥamu divler-ile cenge ulaşduķ” (a: 214/1716) |
| dön- | “Dönüp <u>ashābına</u> ol dīn uşülü” (a: 206/1604); “ <u>Duzağ içindeki kurda</u> dönersin” (a: 6033); “Kızıl yaşıl ‘alem döndi <u>bahāra</u> /Sünüler dili döndi <u>lālezāra</u> ” (a: 274: 2597); “O deñlü geldi ādem döndi Ĥaşre” (a: 169/1067) |
| döy- “dayanmak” | “Döyemez <u>heybetine</u> Rüstem ü Sām” (a: 383/4194); “Döymedi <u>darbına</u> yüz biñ kere yüz biñ kıavm-i dāl” (a: 149/764) |

- dur-/tur- “durmak, kalkmak, doğrulmak” (+a/+1) “Alup Ca‘fer ayağ üstine tırđı” (a: 248/2215); “Re‘īs karşı ayağ üstine tırđı” (a: 189/1360); “Ki dura bir karāra çarđı-ı gerdün” (a: 303/3023); “Turam bu ‘ahde geldükçe elümden” (a: 540/6476); “Şerī‘at qavline cān üzre tırduñ” (a: 512/6091); “Hamīde-kaç olup yüz yire urdı/Harācı ‘arz idüp karşuya tırđı” (a: 287/2792); “Mu‘āvye işidüp fitneye tırđı” (a: 544/6536); “Selām virdi vü karşıusunda tırđı” (a: 414/4654); “Ayağ üzre tırup aldı selāmın” (a: 261/2410); “Selām virdi vü ayağ üzre tırđı” (a: 191/1383); “Karı gitdi İmām tırđı ayağın” (a: 465/5404); “Kamu aşhāb ayağın tırđı” (a: 538/6448);
- duruş- “Hemān bir kāfir-i bī-dīn irişdi/Berāber oldı ‘Abbās’a duruşdı” (a: 274/2603)
- düş- “Kaçan ol nuŧfe düşdi rahme tahir” (a: 118/314); Yıkıldı tāk-ı kisri yire düşdi” (a: 252/2275); Şanayduñ nüñ felek yir üzre düşdi” (a: 279/2669); “Çü gördi Muştafā’yı ol dīv i yār/Ayağına düşüben ağladı zār” (a: 207/1610); “Duzağa düşüp irersin ziyāna” (a: 508/6034); “Saña inkār iden düşsün cefāya” (a: 382/4182); “Bizüm bir ulu ħurmā bāğçemüz var/Bir oğrı düşdi aña katı mekkār” (a: 405/5398); Çıkup Bağdād’dan şahrāya düşdi” (a: 163/974); “Faķırlıķ pīr-iken üstüme düşdi” (a: 471/5485); “Bile od düşdi büstānıla bāğa” (a: 447/5137)
- geç- “Haleb’den hadd-i Şām’a geçmişdi” (a: 287/2786); “Anuñ pīr olduğıçün ħazret-i Şāh/Öñine geçmedi ol şāhib-i rāh” (a: 401/4454); “Didiler yire mi geçdi felekler” (a: 279/2673); “Geçüp karşusına eyler du‘ālar” (a: 599/7355); “Özi tahta geçüp tıtdı diyārı” (a: 257/2353); “Kuru lafi gider meydāna gelgil” (148/749); “At arkasına geldiler serāser” (a: 562/6801);
- gel- “Bu kez üstümüze o gendü geldi” (a: 215/1735); “Dimiş hep mācerāyı evvel āħır/Ne ħāl kim başına gelmişdi zāhir” (a: 212/1683); “Daħı yiryüzinüñ maħlūkınıñ hem/Gele bir yere kuvvetleri muħkem” (a: 177/1179); “Gelüñ hep ulu giçi ol araya” (a: 198/1477); “Ne deñlü geldi peygamber cihāna/Bil Ādem’den gelince bu zamāna (a: 139/621)
- gerek- “Kime gerekse virmezdi selāmi” (a: 532/6360)
- gir- “Huzūrına girüp virdi selāmın” (a: 192/1394); “Bu birlik arasına ğayrı girmez/Bu dirlik sırrına ‘āķıllar irmez” (a: 459/5312); “Hemāndem kaķıldı leşker yola girdi” (a: 272/2571)
- git- “Niyāza Ka‘be evine gidersin” (a: 116/286); “Koyup çoğru yolu egriye gitme” (a: 244/2156); “Ne yire dilesek anda giderdük” (a: 366/3941)
- göç- “Konuban göçdiler nice mekāna” (a: 326/3364)
- görün- “Göründi gözüme bir kubbeye zāhir” (a: 231/1973)
- gözük- “Gözükmedin birimiz ğayrı cinse” (a: 4177)
- gül- “Dimesün korķdı benden kaçdı Ħaydar/Bize gülmesün ol merd-i bed-aħter” (a: 560/6767); “Bugün güldiyse yüzüne devrān/Yarın ağlayırsundur bil firāvān” (a: 407/4540)
- man- “Inanmadı bularuñ sözlerine” (a: 500/5919)

- ilen- “İlendi cümlerinün yüzlerine” (a: 500/5919)
- in- “Güneş ol demde kim mağribe indi” (a: 280/2686); “Yıkılıuban yere indi fîlinden” (a: 148/759); “Kaçan tağ dibine indi o bihter” (a: 437/4989); “Dağı gökden inen yüz dört kitābuñ/Nebîlere inen haqqı hiṭābuñ” (a: 284/2738); “Bu şüret peykerine inmeyen baş” (a: 378/4112); “Geçince sā’at-ı necm ol zamānda/O dem ol kuş havādan indi anda” (a: 589/7196);
- incin- “Saña hep incinürüz bilür Allāh” (a: 555/6691)
- ir- “Ki Hind’den Haleb’e irdi adım” (a: 290/2832); “İricek arşa ben indüm Burāk’dan” (a: 358/3828); İrüp arş üstine çok perde geçdüm” (a: 359/3837); “Ki şimdi irmişem dîn ü imāna” (a: 320/3269); “İrer cisme beşāret cāna şādî/Gişiye iricek gönli murādî” (a:400/4439); “Eline fırsat irdükde le’imün” (a: 567/6872); “İrişmez irmesün fervādına dād” (a: 589/7211); “İrer her gişiye ölüm firākı” (a: 525/6259); “Şanasın koynuna ķurd irdi nāgāh” (a: 483/5669); “İricek ömri altmış yaşa āhır” (a: 594/7281); “İricek āhıra vaqtün zamāni/Her insān terk ider işbu mekāni” (a: 578/7044); “Bu birlik arasına ğayrı girmez/Bu dirlik sırrına ākıllar irmez” (a: 459/5312); “Baña olan ilāc irer Alî’ye/İrer şihhat o dîn ehli veliye” (a: 458/5299)
- iriş- “Alup destur oldılar revāne/İrişüp Ķāf’a vardılar mekāna” (a: 395/4372); “Ķılıçdan ağaca irişi di yara/Yıķıldı ağaç oldu iki pāre” (a: 466/5420); “İrişdi baña ilhām-ı İlāhî” (a: 358/3829); “Ķabül it sözümi iriş necāta” (a: 484/5672); “İrişür ilmile ķadrün semāya” (a: 99/41); “Didi niçün ekilen bitmemişdür/Kemāline irişüp yitmemişdür” (a: 500/5914); “Ķaydar’dan özge kim irişür ilm-i hikmete” (a: 397/4398); “Bu sırta irişen ādemdüm ādem” (a: 244/2159); “İrişmesün baña kim öldürürem” (a: 211/1681)
- kaç- “Yine Dımışk’a kaçdı dutuban yol” (a: 551/6633)
- kaķı- “öfkelenmek, kızmak” “Am(ı)r kaķıdı sözine Alî’nün/Ķevirdi fîlin üstine velinün” (a: 148/753)
- ķal- (da yerine –a) “Cihān hiç kimseye ķalmaya bākî” (a: 525/6259); “Atasından aña mîrāş ķalıpdur” (a: 142/664); “Resülün şoñına kimler ķalıpdur/Ķilāfet tahtını kimler alupdur” (a: 193/1405); “Abes sevdāsına ķalma cihānün” (a: 476/5559); “Benüm eksüklügüme ķalma ya Şāh” (a: 408/4555); “Özin ķurbān ider ķalmaz serine” (a: 598/7333); “Didi gönlinde ķalursa yanuña” (a: 537/6428); “Şanurduñ itdügün yanuñda ķala” (a: 373/4043); “O deñlü deprenürdi pür-vilāyet/Ki Fātma Ķatuna ķalmazdı taķat” (a: 119/331)
- ķalk- “Havāya ķalkup ol deryāyı geçdi” (a: 588/7187)
- ķapan- “Yarıldı taş anı içine aldı/Baña ķapandı aña hōş yol oldu” (a: 164/984); “Ķapanur aña ķarşu ķāh-ı ğayyā” (a: 346/3655)
- ķarın- “Vezirlerine ķarındı ilendi” (a: 280/2677)

- karış- “Benüm cismüm bu toprağa karışdı” (a: 333/3462); “Hisabsuz cennet ehline karışdı” (a: 519/6178); “Hağ’uñ sırrına kul fikri irişmez/Bu ‘ilme degmenün ‘aklı karışmaz” (a: 324/3323)
- kıy- “Muhibb olan gönülden hānedāna/Ne māl u mülk kıyar ol baş u cāna” (a: 301/2996); “Cāna başa kıymada Manşūr’a handur gāziler” (a: 181/1243); “Muhammed ‘ışkına kıymadı māla” (a: 426/4829); “O mel‘ün kim cefā kıldı ‘Alī’ nūñ āline kıydı” (a: 131/512)
- kon-1 “Varuban her biri bir şāha kondı” (a: 376/4079); “Gelüp ceyreklerün katına kondı” (a: 588/7192); “Serāy-ı hāsa kondı Şāh-ı Merdān” (a: 442/5065); “Yanumda geldi bir taş üzre kondı” (a: 588/7185); “Alī aşhābılan bir yerde kondı” (a: 556/6703)
- ol- “Ne ferī ola nūr-ı şemse māhuñ” (a: 102/85); “Baña olan ‘ilac irer ‘Alī’ye” (a: 458/4299)
- otur- “Varup yirūñüze andan oturuñ” (a: 212/1688); “Oturdı gögsine sem‘-i hidāyet/Yedi kez cyledi hağ dīne da‘vet” (a: 482/5651); “Pes ol dem aşdılar ortaya mizān/Terāzūya oturdı Şāh-ı Merdān” (a: 434/4938); “Hilāfet tahtına Haydar oturdı” (a: 544/6535)
- şap- “İzüm azıtdum ayruk yola şapdum” (a: 211/1675)
- şataş- “Dönüp ol dem şataşdılar ‘Alī’ye” (a: 501/5936)
- şıçra- “Hişāruñ handaķına şıçrayup Şāh” (a: 483/5660); “Penīr şıçradı ağızından yabāna” (a: 507/6015)
- şığ- “Özi şığmadı mescid ķapusına” (a: 365/3931)
- şığın- “Şığındı Haydar ol kādir İlāh’a” (a: 153/833)
- siñ- “Varup peygamberün ardına siñdi” (a: 393/4345)
- tap- “Aña tap kim yaratdı kāyinātı” (a: 139/625); Hağ’a tapdı ve şāh-ı ‘ālem oldı” (a: 140/633); Ağaca sūrete tapmañ hağādur” (a: 445/5111); “ķamu Süfyān’a tapdı ķodı rāhı” (a: 599/7349)
- toğ- “Cihāna gün gibi toğdı o ķudret” (a: 239/2078); “Toğısar başuña nūrānı hūrşid” (a: 270/2543); “Toğısar üstümüze ķara günler” (a: 308/3091)
- toy- “Ne deñlü didi toymadum sōzine” (a: 269/2530)
- toz- “Zemīnün bir ķatı tozdı havāya” (a: 274: 2596)
- tutul- “Bu bendi ķırmağa itmeye ķäre/Bu habse ķutulan ķalur bī-ķäre” (a: 445/5101)
- tükür- “Tükürdi yüzine Şāh’uñ o kāfer” (a: 484/5679); “Inandum Haydar’uñ ben sözlerine/Tükürdi bütlerün hep yüzlerine” (a: 141/645)

| | |
|--|--|
| uç- | “Yine ol kuş <u>havāya</u> uçdı gey bil” (a: 588/7195) |
| uğra- | “ <u>Hatarlu yire</u> ben çok uğramışam” (a: 415/4665); “ <u>‘Alī’ nūn</u> uğrayup <u>darbına</u> ol dem” (a: 131/505); “ <u>Saīa inkār idene</u> uğrasun derd” (a: 486/5707); “Yaman fi‘lümünden uğradum <u>bu kâra</u> ” (a: 589/7200); “Şanasın uğradı <u>tāze hıyāra</u> ” (a: 216/1747); |
| ulaş- “ulaşmak, bulaşmak, sataşmak” | “Ulaş <u>insāna</u> cism-i pāk içinde” (a: 378/4111); “Inanmayup ulaşan mekr ü āle/Aña Hāk gāziler kıldı <u>havāle</u> ” (a: 181/1234); “Ulaşmağdan <u>‘Alī’ye</u> oldı <u>bizār</u> ” (a: 151/800); “Ulaşmasun <u>baña</u> yoğsa dutarvan/Ki <u>Ḳāf</u> ’dan anı ‘Ummān’ a atarvan” (a: 210/1666); “Olar bize biz anlara dolaşduğ/ <u>Ḳamu dīvler-ile cenge</u> ulaşduğ” (a: 214/1716) |
| uy- | “Nice uyar o <u>dīn-ı Muştafā’ya</u> ” (a: 601/7386); “Hevā-yı nefsi <u>Ḳo Raḥmān’</u> a uyğıl” (a: 224/1858); “Dağlı <u>iğvāsına</u> uymadı Ādem” (a: 460/5332); “Dīnārı çoğlar uymadı <u>bu hāle</u> ” (a: 426/4829) |
| üş- | “İşidüp <u>ḳavmi</u> hep <u>başına</u> üşdi” (a: 541/6483) |
| var- | “Furuñ <u>ḳapusına</u> vardı <u>ṭurdi</u> ” (a: 299/2963); “Varup <u>ḳavmimize</u> irşād idevüz” (a: 312/3161); “ <u>Sekiz yüz yetmişe</u> varınca hicret” (a: 239/2078); “Yine pes <u>‘ālem-i ğayba</u> varısar” (a: 323/3316); “Dağlı <u>‘avrat ḳatına</u> varmayam <u>hiç</u> ” (a: 540/6475); “Ki <u>ḳırḳ ḳantār</u> zer <u>aña</u> yılda vara” (a: 289/2819); “ <u>Tarablūs’</u> a varınca anuñıdı” (a: 284/2746) |
| yalvar- | “Ḳaçan İlyān <u>‘Alī’ye</u> yalvarurdi” (a: 284/2743) |
| yan- | “ <u>Oda</u> yanmadılar sercümle bildi” (a: 300/2980); “Fenāsın ihtiyār it <u>çık kenāra/Hevā-yı sīm</u> ü zerden yanma <u>nāra</u> ” (a: 245/2172); “ <u>Cehennem odına</u> bile yanarsın” (a: 271/2549); “ <u>Vücūduñ</u> yanmaya <u>nār-ı caḥīme</u> ” (a: 348/3677); “ <u>Hasret odına</u> yanma gönül virme dünyeye” (a: 441/5045); “ <u>Münāfıḳlar ḥased nārına</u> yandı” (a: 487/5728) |
| yapış- | “Hemān yapışdı <u>gürzine</u> ol ebter” (a: 481/5639); “Yapışdı <u>okına yayına</u> ‘Anter” (a: 482/5648); “ <u>O mel‘ūnuñ yaḳasından</u> yapışdı” (a: 580/7068) |
| yaraş- | “Yaraşmaz <u>şekl-i insāna</u> <u>ḳaşāvet</u> ” (a: 406/4535) |
| yat- | “Bir arşlan añrayurağ geldi yetdi/Varup <u>ḳaftanlarum üstine</u> yatdı” (a: 353/3755) |
| yet-1/yit-1 “yet- kâfi gel-, erişmek, yetişmek, ulaşmak” | “Bizüm <u>hiç ḳuvvetümüz yetmez aña</u> ” (a: 200/1506); “ <u>Ḳaḳıyup ḥışmıla ol şahsa</u> yetdi/Ḳapup bir çeyregin yelmedi yutdı”(a: 589/7197); “ <u>Ḳaçan ol çeşmeye</u> ol dem ki yetdüm/Gözüme uyğu geldi anda yatdum” (a: 353/3752); “Kimün güci yiter <u>virmege āḥır</u> ” (a: 192/1398); “Oluban <u>ḥāmile maksūda</u> yitdi” (a: 118/312); “ <u>Bu zıkrile bu buğday şimdi biter/Kemāline irer vaktine</u> yiter” (a: 499/5906) |
| yügür- “koşmak, hızla gitmek” | “Çü dilkü gördi duzağ <u>ṭudi ḳurdı/Hemān peynirün üstine</u> yügürdü” (a: 507); “ <u>O yaña bu yaña</u> bir dem yügürdi” (a: 545/6554) |
| yürü- | Yürüdi Şām’a Şāh-ı Şīr-i Yezdān/Bile on iki biñ Sünnī Müsülmān” (a: 559/6751); “ <u>Sa‘īd’e Zengibār’a Mısr’a Berr’e/Anuñ ḥükmi</u> yürürdi <u>Hind’e Baḥr’e</u> ” (a: 247/2201); “Ki <u>ḥükmi yürüye rüy-ı cihānda</u> ” (a: 595/7295) |

Ek Tablo 2

Zorunlu tümleç olarak yönelme hâli eki (+A) isteyen geçişli (+Z/+I/+n’li nesnesi olmayan) fiiller

| Fiil | Örnekleri |
|--|--|
| aç- | “Görür ol kim açar <u>bu ilme</u> gözün” (a: 530/6325); “ <u>Ne gene-i hikmete</u> açdı gözünü” (a: 166/1011); “ <u>Anuñ dîdârına</u> açsun gözünü” (a: 124/400) |
| aķıt- | “Virür bünyādımız bizüm ħarāba/Aķıdur zulum idüp ķanum <u>türāba</u> ” (a: 350/3712) |
| al- | “ <u>Önine</u> aldı uşurlābı ruhbān/Bilürdi ol nücüm ‘ilmini yeksān” (a: 351/3724); “Bir elile beni yerden götürdi/ <u>Dizinün üstine</u> aldı oturdi” (a: 386/4234) |
| añlat- | “ <u>Ol ejderhāya ħāl dili-yile</u> Şāh/Sözünü añladuban ķıldı āgāh” (a: 374/4049) |
| ara- | “Aradum <u>bende çäre zaĥma</u> tîmār” (a: 389/4284) |
| aş- | “O dem kim ķardaşım başımı kesdün/İki ellerümi <u>eñseme</u> aşdun” (a: 219/1789); “Pes ol dem aşdılar <u>ortaya mîzān</u> /Terāzūya oturdi Şāh-ı Merdān” (a: 434/4938) |
| at- | “Yüzügüm <u>ağzınuñ içine</u> atdum/Baña yol virdi geçdüm öte gitdüm” (a: 359/3837); “Beni atdı <u>kenāra</u> baĥr-ı ‘Ummān/Baña bir taĥta oldu anda dermān” (a: 425/4808); “Atup taĥtı <u>yire</u> Nüşîrevān’ı/Ķamu gördi bilenler ol zamānı” (a: 252/2276); “Geyesim <u>üstüme</u> atdı geyindüm” (a: 354/3769); “Sünüsün demreninden çekdi tıtdı/Elinden aluban <u>yābāna</u> atdı” (a: 481/5638); “Varuban Ka‘be’ye <u>büte</u> atar taş/Toķunan büti eyler ĥurd-ı ĥaşĥāş” (a: 142/659) “Bir oğlan kim henüz elde dutarsın/ <u>Anuñ vaşfını ortaya</u> atarsın” (a: 135/562) |
| ayıt-/ayt- “demek, söylemek; cevap vermek” | “Didiler var mıdur şuyı bu yirün/İçelüm <u>bize</u> daĥı aydıvirün” (a: 494/5827) |
| bağışla- | “Bu <u>ejderhāya</u> bağışla günāhın/Saña ma‘lüm görürsin zārın āhın” (a: 374/4063) |
| bağla- | “Elini <u>eñsesine</u> bağlamışlar/Yine saçıla bağrın tağlamışlar” (a: 207/1608); “Senün kim bağladı elün <u>ķafāya</u> /Neden düşdün bu derd ü bu cefāya” (a: 207/1617); “Benüm hem ellerüm ķarvadı dutdı/Şaçumdan <u>eñseme</u> bağladı gitdi” (a: 216/1749); “Oğul kız ĥānumānın eyleyüp terk/ <u>Benüm sevgüme</u> gönlin bağlayup berk” (a: 295/2902) |

- baş-2 “‘Alī’ nūn arkaşına başmadın pāy/Yire düşdi vü didi āh i vāy” (a: 428/4851); “Nūh’ uñ beñzer gemisine o sevgü/Çadem başan āña çekmeye qorqu” (a: 523/6221); “Ki başam yağrınūñ üzre ayağı/İ gözüm nūri i dīnüm dayağı” (a: 158/900); “Arab qavmi ayak başduqça āña/Ezelki cehle qalurlardı taña” (a: 159/920); “Gidüp baqr-i muhītden añaruya/ Ayak başmadılar ayruq berüye” (a: 370/3994); “Edebden taşra başmağıl ayağıñ/Ki maşşerde ola Aşmed tayagun” (a: 324/3325); Eger iqrār kılduñısa haşre/Edebden ayağıñı başma taşra (a: 477/5579); “Oqr şādık olup āyāt-ı Qur’ān/Anuñ izine başmaz dīv ü şeytān” (a: 161/949); “Dīn şaklamak dileriseñ olma muşāhibi/Başma izine ‘āşık-ı dīvāne ‘avratuñ” (a: 594/7269)
- baş-3 “bastırmak” “Nice gerden-keşi āteş-peresti/Yıqup tahtını yüzün yire başdı” (a: 301/2990)
- batur- “Toqunsa tağa yire batururdu” (a: 213/1699)
- begendür- “Şıgar zīnet idüp tarar şakalın/Begendüre bu halka ya’nī hālin” (a: 599/7353)
- beñzet- “Beni anlara beñzetme beri gel/El üzre nice olur sen de gör el” (a: 480/5626)
- bırak- “Elin uzatdı ol tağı götürdi/Bırakdı bendūñ üstine getürdi” (a: 436/4973); “Çaçan ol tağı bend üzre bırakdı/Şu darbı döndi bir yañaya aqdı” (a: 436/4974); “Hepisi başın aşaga bırakdı” (a: 497/5864); “Niyāz işigine bırakmışuz baş/Dilimüz gam gözimiz toptolu yaş” (a: 419/4722); “Bizi raħm it firāk odına yakma/Dilümüze qatı haşret bırakma” (a: 525/6249)
- bildür- “Anuñ yüzine aç tālib gözünü/Ki bildüre saña Haq gendüzünü (a: 421/4760)
- bulaşdur- “Yaturken bir gece şāh-ı zamāne/Bulaşdurmış boğazın oğlu kana” (a: 258/2357)
- buyur- “Buyurdu āña ol nūr-ı qadīmī” (a: 457/5290)
- çal- “vurmak, çarpmaq” “Çapuban Berq dīvi çaldı yire” (a: a: 214/1722); “Cehālet şīşesini taşra çalgıl/İriş ehl-i yakīnūñ elin algıl” (a: 246/2178)
- çek- “Yine gönlek içine çekdi başı” (a: 515/6135); “Öñine çekdi sercümle qatāri/Dağı kulları vü sercümle varı” (a: 453/5229); “Çeküp sürme ikisinün gözine” (a: 297/2939)
- çevir- “Am(ı)r qakıdı sözine ‘Alī’ nūn/Çevirdi fīlin üstine velīnūñ” (a: 148/753)
- dağ- “Daqasın boynına anuñ kemendi” (a: 433/4928); “Uşatduq nākūsı zūnnārı yakduq/Büti itlerimiz boynına dağduq” (a: 591/7237)
- dayan-/tayan- “Gücüm var diyü gücüne dayanma” (a: 480/5620); “Yele aldanma vü şuya dayanma” (a: 245/2171); “Bütūñ bātil-durur āña tayanma” (a: 262/2421); “Uyuyup ağaca arqam tayandum” (a: 353/3753)

| | |
|---|---|
| değşür- “değştirmek, dönüştürmek” | “O meclise iren görmez zevālin/ <u>Şevāba</u> değşürür cümle vebālin” (a: 420/4734); Şevābın değşürür her dem <u>vebāle</u> ” (a: 469/5463) |
| dep- | “Ne lāzımdur ki sen büte ıapasın/Atañ gibi dīnūn <u>yire</u> depesin” (a: 262/2425) |
| der-/dir- “toplamak” | “Azıdup çokları <u>katına</u> derdi” (a: 544/6537); “Olan beglerini <u>yanına</u> derdi” (a: 267/2493) |
| dıķıl-/tıķıl- | “Olan dışı <u>boğazına</u> dıķıldı” (a: 210/1658); “Olan dışüm <u>boğazuma</u> tıķıldı” (a: 211/1678) |
| di- | “Görüp bendüm <u>baña</u> didi Süleymān/Bunı kim bağladısa yine dermān” (a: 392/4324) |
| dile-1 | “ <u>Ne yire</u> dilesek anda giderdük” (a: 366/3941) |
| dök- | “Döküp <u>orta yire</u> yığdı tamāmı” (a: 288/2794); “Kureyşüñ yüzi şuyın <u>yire</u> dökdi/Gücün kurutdı vü boynını bükdi” (a: 144/695); “Nice dīn düşmenlerinüñ kanını dökdi <u>yire</u> ” (a: 315/3192); “Dökermiş bi-şerī’at <u>yirlere</u> kan” (a: 552/6646) |
| dökül- | “Sünügi kağşamış bili bükülmüş/Eñegi <u>gögsi üstine</u> dökülmüş” (a: 401/4451) |
| dönder-/döndür- | “Murādın virüp aña gönderürem/yağüz <u>imān</u> u <u>dīne</u> dönderürem” (a: 410/4593); “Didi <u>anlara</u> döndürüp yüzünü” (a: 555/6695) |
| dut- | “İki elin <u>iki gözine</u> dutmış” (a: 123/391); “Ki bu oğlan iki elin <u>yüzine</u> / Dutuban perde itmişdür gözine” (a: 124/401); “ <u>Zuhūr-ı Ahmed’e</u> dutup kulağı” (a: 127/447); Tekāzā kıldı ol dem anasına/Dutup yüz <u>bu cihāna gelmesine</u> ” (a: 123/389); “Resül-i Hađ <u>‘Alī’ye</u> dutdı yüzi” (a: 219/1794) |
| düriş-/dürüş- “çabalamak, uğraşmak” | “Dürişüñ <u>Hakk’ı zıkr</u> itmekte dāyim” (a: 512/6089); “Bu sırrı bilmege ebter dürişmez” (a: 292/2855); “Diriđ itme <u>bu iş üstine</u> dürüş” (a: 442/5079) |
| geçür- | “Kalanumuzu ürkütđi kaçardı/Yüzümüz şuyını <u>yire</u> geçürdi” (a: 285/2758) |
| getür- | “Getürüp <u>yanına</u> ‘izzetler itdi” (a: 543/6525); “ <u>Bize</u> bellü haber getir i kardaş” (a: 257/2346); “Getür <u>ortaya</u> neñ var kudretüñi” (a: 147/747); “İki elile ol tağı götürdi/O <u>sunuñ bendi üstine</u> getürdi” (a: 435/4967); “Ėazā itmişidi Hind ıklīmine/Getüre anları <u>İslām u dīne</u> ” (a: 272/2564); |
| gey- | “Edebdür tāc-ı devlet bil edebdür/Gey anı <u>başa</u> kim dīne sebebdür” (a: 477/5579) |
| gönder- | “Beni gönderdi peyğamber <u>zemīne</u> /Ki halkı da‘vet idem arı dīne” (a: 252/2271); “Haber gönderdiler <u>cümle diyāra/Dağı her kende şehre vü hişāra</u> ” (a: 443/5067); “ <u>Aña</u> gönderelim bir elçi varsun” (a: 267/2498); “ <u>Saña</u> gönderürem bir ulu leşker” (a: 263/2431) |
| göster- | “ <u>Baña</u> tiz gösterüñ kandağur ejder” (a: 437/4983); “ <u>Aña</u> gösterevüz toğru yolını” (a: 553/6671); “Ki göstere <u>ol oğruya</u> yaşağın” (a: 465/5404); “Ger şimāl ehli degilseñ <u>emre</u> göster imtişāl” (a: 149/770) |

| | |
|---|--|
| gütdür- | “Fırāset nāyibine anı ʔutdur/ <u>Edeb ʕobānına</u> hükme eyle gütdür” (a: 485/5694) |
| ışmarla- | “Sizüñ peyğamberüñüz rıhlet itmiş/ <u>Size</u> ışmarlayup yirini gitmiş” (a: 312/3153) |
| içür- | “Hemāndem <u>Kanber</u> ’e şuyı içürdi” (a: 329/3403); “ <u>İmāma</u> şerbetile içüre sem” (a: 593/7261) |
| ilet-/ilt- | “İlet bizi <u>Muhammed hizmetine</u> ” (a: 187/1325); “İledebile <u>uqbāya</u> şevābın” (a: 288/2805); “Bu esmā ‘ilmi her kimde ola ol/ <u>Şurāt-ı müstakīme</u> iledür yol” (a: 161/941); Halaş eyler cehāletden serāser/ <u>Göge</u> iltür ʕomaz hāke berāber” (a: 270/2545); “Ki beni vaħdete oħudı Allāh/Fenādan iltürem <u>bākī</u> eve rāh” (a: 524/6243) |
| indür- | “ <u>Alī</u> ’nün adı añılsa atar ʕaş/Şu resme <u>dünbegine</u> indürür baş” (a: 599/7356) |
| irgir-/irgür-/irişdür-/irür- “eriştirmek” | “ <u>Ebed</u> ‘adnına irgirgil vücūduñ” (a: 245/2174); “Anı irgür <u>bu nāsuñ ekşerine</u> /Hudā’nuñ emrini irgür <u>yerine</u> ” (a: 510/6058); “ <u>Bu</u> ölmüş cismüme cān irgüren sen (a: 335/3496); “ <u>Nicenüñ evine</u> irgürdi feryād” (a: 544/6538); “Nice senüñ gibi dīnün ‘adūsın/İrürdüm <u>yasına</u> tāze ‘arūsın” (a: 481/5633) |
| işitdür- | “İşitdürince <u>Şiblī</u> ’ye sözini” (a: 166/1011) |
| it-1 “göndermek, itmek” | “ <u>Baņa</u> hem vaħy idüp didi kimem ben” (a: 230/1958); “İkisi biriküp yıkar cihāni/Eger sen <u>bir yaņa</u> itmezseñ anı” (a: 130/492) |
| kat- | “Sürüp küfrümüzi imāna şatdı/Dīv içinden alup <u>insāna</u> katdı” (a: 460/5327); “Vücūduñ yanmaya nār-ı caħīme/İletüp ʕata <u>ebrār-ı na‘ime</u> ” (a: 348/3677); “ <u>Qatarlar</u> üç yüzüñ ʕuṭbını <u>kırka</u> ” (a: 237/2053) |
| kıl- “eda etmek, yapmak, denemek” | “İricek ol erüñ ol dem memātı/Dürüst olmaz <u>aña</u> kılmaş şalātı” (a: 568/6895); “Resülullāh hekimde didi üstād/İlācuñ kıl <u>baņa</u> dīnile ol şād” (a: 458/5298) |
| ko-/koy- | “ <u>Öñine</u> ʕodı mektüb-ı Resül’i” (a: 189/1359); “ <u>Qamu</u> ortaya ʕodı ‘ahdi zāhir” (a: 189/1361); “ <u>Yaķın</u> bir ʕarb-ı Haydar’ dan ʕodı <u>toprağa</u> biñ biñ ser” (a: 474/5529); “ <u>Aħürdan taşraya</u> ʕodı ayağın” (a: 447/5134); “ <u>Süħan tırini</u> cün ʕoduñ <u>kemāna</u> ” (a: 260/2387); “Didi <u>hāline</u> ʕo ol pür-günāhi” (a: 338/3532); “Sen ölicecek olur mālūñ saña mār/Yiyegör ʕomağıl <u>soñuña</u> zinhār” (a: 288/2803)“Binicek Düldül’e Haydar şalıcağ <u>Zü’l-fikār</u> ’ı Şāh/Biñ adım yir uzanurdi ʕomazdı <u>müşrike</u> hiç fer” (a: 475/5551); “Bunu <u>bunda</u> ʕo ğayrı söz söyle” (a: 347/3660); “Hemāndem baş urup Cābir yügürdi/ <u>Öñinde</u> ʕodı mektübü vü ʔurdi” (a: 251/2262); “Emānet kim ʕomışdur <u>sende</u> Allāh” (a: 305/3043); “Cānum başum tamām yoluñda ʕodum” (a: 204/2887); “ <u>Yerün ʕa’rına</u> ʕoy nesl-i racimi” (a: 372/4031); “ <u>Qoyuban</u> mescid içre <u>yire</u> başı” (a: 366/3932); “ <u>Bu habs içine</u> ʕoyup ol veli’i” (a: 445/5105); “ <u>Qoyam öz hālüne</u> kim oturasın” (a: 269/2518); “Benefşe gördi gülün büy u rengin/Hasedden <u>yas tonına</u> ʕoydı gendin” (a: 406/4528); “Olan ʕavmini ʕoydı <u>mezhebine</u> ” (a: 338/3535); “Yirin <u>aşhābına</u> ʕoyup gidicek” (a: 543/6517) |
| koş- | “Bile ʕoşdı bulara Cābir’i hem” (a: 253/2289) |

| | |
|--|---|
| ķur- | “Ĉobān acıdı ķurdı <u>ķurda</u> bir dām” (a: 506/6000) |
| ķurul- | “Ecel dāmı <u>yola</u> ķuruldı muħkem” (a: 478/5594) |
| ķuşan- | “Ėılıĉ ķuşandı Muħammed <u>beline</u> ” (a: 466/5412) |
| muştula- | “ <u>Baņa</u> sen muştular mısın ‘Alī’yi” (a: 124/404) |
| oķu- “davet etmek” | “Ki beni <u>vahdete</u> oķudı Allāh” (a: 524/6243); “Oķudı yine Mervān’ı <u>ķatına</u> ” (a: 571/6935) |
| oķutdur- | “Oķutdurdı <u>aņa</u> āyāt-ı Ėur’ān” (a: 574/6983) |
| oğret- | “Didi var <u>buņa</u> ‘ilm oğret firāvān” (a: 349/3695); “ <u>Şafāsuz sōze</u> oğretme lisānuñ” (a: 476/5561); “Ėarīş olma inen zer dirmesine/Elüni oğredigör <u>virmesine</u> ” (a: 463/5377); “Dilüñ bir ‘ilme oğret kim ola Ėal” (a: 347/3668) |
| şaç- | “AĞızlarından odlar şaçdı Şāh’a” (a: 153/833) |
| şaçıl- | “ <u>Mezārum üstine</u> nūrlar şaçıla” (a: 417/4692); “Şanasın meşhedi açılmamışdı/ <u>Yabana</u> toprağı şaçılmamışdı” (a: 318/3239); “Bahār irdi <u>yire</u> rahmet şaçıldı” (a: 406/4524) “ <u>Yire</u> şalduķda şapı Şāh-ı Merdān/Bi-emr-i Ėaķ olur bir ulu şu’bān” (a: 313/3176); “Ol <u>ibn-i Mülcem</u> ’e şaldı bir ādem” (a: 574/6973); “Bunu yegdür ki ‘ <u>Ömer</u> ’e şalayım” (a: 190/1372); “ <u>Alī şadrına</u> zālīm şaldı döşek/Yerine Düldül’ün bağlandı eşek” (a: 473/5521); “ <u>AyaĖ altına</u> şalıp cümle ķıram” (a: 153/826); “ <u>Kāfire</u> heybet şalar merd-i zamāndur Ėāziler” (a: 181/1241); “Dīn ehli Ėayretin şaldı <u>türāba</u> ” (a: 553/6663); “Beni <u>bu rence</u> her kim şaldıyısa” (a: 546/6559); “Ki kīnile āl-i Ėaydar’ı şaldı <u>siyāsete</u> ” (a: 489/5758); “Yedi kez Zü’l-fikār’ı şaldı küfr ehlinüñ üstine” (a: 474/5531); “Şalam üstine bir bölük sipāhi” (a: 253/2282); “Nazār şaldı çü <u>bende</u> Şāh gendi” (a: 435/4953); “Yedi pālāni ol dem aldı geldi/ <u>Biribirisinüñ üstine</u> şaldı” (a: 511/6076); “Bir eski şālī <u>arķasına</u> şaldı” (a: 466/5415); “O dem ol pīr <u>aşāĖa</u> şaldı başın” (a: 533/6376); “Münādī şaldı <u>şehr içre</u> o gümrāh” (a: 550/6626) |
| Şal- “salmak, bırakmak, göndermek, sallamak” | “Şarup <u>ķaftana</u> iletirdi evine” (a: 123/397); “Tuzımı şaçdı vü <u>ķundaĖa</u> şardı/Getürüp anası eline virdi” (a: 125/419) |
| şarın- | “Şarındı bir <u>ķaşire</u> ol günehkār” (a: 579/7061) |
| sil- | “Tıricak şildi çavın bir <u>divāra</u> ” (a: 540/6481) |
| şoķ- | “Mübārek dilini PeyĖamber-i Ėaķ/ <u>Alī’nün ağzına</u> şoķdı muħaķķaķ” (a: 125/416); “Ol ismi oķı kim ilter semāya/Anı ķo kim şoķar <u>tahte’s-serāya</u> ” (a: 347/3669) |
| şor- | “Ki şora <u>Muştafa</u> ’ya ol mesāyil” (a: 183/1259); “Şorusardur Ėisābın <u>saņa</u> bir bir” (a: 508/6029) |
| sōyle- | “ <u>Aņa</u> sōz sōylemezdi Ėiç bir ādem” (a: 533/6367); “ <u>Eyüsine</u> yavuz sōylerleridi” (a: 488/5732); “ <u>Yavuz diyene</u> eyü sōylemekdür” (a: 489/5748) |

| | |
|---|--|
| sür- | “Atın <u>meydāna</u> sürdi ‘Anter ol dem” (a: 480/5616); “Du‘ā idüp elin <u>yüzine</u> sürdi” (a: 277/2644); “ <u>Resul işigine</u> hep sürdi yüzi” (a: 258/2361); “ <u>Yemīnī</u> sen <u>erenler serverine</u> /Yüzün sürüp iriş <u>hāk-ı derine</u> ” (a: 238/2065); “ <u>Ķanadın</u> sürdi <u>ol çeyreklerle kuş</u> /Bir ādem oldu <u>çurdi hōş</u> ” (a: 588/7193); <u>Gümüşin</u> altunun hep <u>harca</u> sürem” (a: 153/826) |
| sür-i- | “ <u>Alī</u> öñinde yüz <u>yire</u> süridi” (a: 294/2883) |
| ıapdur- | “ <u>Atañı</u> hem seni azdurdı <u>İblīs</u> /Büte ıapdurdı idüp size <u>telbīs</u> ” (a: 262/2426) |
| ıtut- | “ <u>Resūle</u> yüz ıtutuban söylediler” (a: 497/5865); “ <u>Cihān</u> şimden gerü ıtutdı <u>añā</u> yüz” (a: 289/2816); “ <u>Eger sözūme</u> ıtutduñsa <u>kuļağun</u> ” (a: 4032); “ <u>Medīne rāhına</u> ıtutdı yüzünü” (a: 502/5940); “ <u>Ümizūñ</u> <u>Hāk</u> ’a ıtut kim raħmeti bol” (a: 289/2808) |
| ıtutdur- | “ <u>Firāset nāyibine</u> anı ıtutdur/Edeb çobānına <u>ħukm</u> eyle gütdür” (a: 485/5694) |
| ıtuyur- | “Bu sırrı <u>ıuymayanlara</u> ıtuyurdi” (a: 477/5581) |
| ur- “vurmak, atmak, yaklaştırmak, koymak vs.” | “ <u>Uzadup</u> Şāh <u>kolın</u> irgürdi <u>pençe</u> /La‘īne urdı bir muħkem ıtapanca” (a: 135/567); “ <u>İrince kuyrığına</u> urdı yara/Yıķıldı <u>yire</u> ejder iki <u>pāre</u> ” (a: 438/5002); “ <u>Urban</u> yüzlerin ol dem <u>yüzine</u> ” (a: 297/2929); “ <u>Alī</u> urdı <u>bizüm bağrımuza</u> ıtāğ” (a: 285/2752); “ <u>Ķulağ</u> urdı <u>Resūlullāh sözine</u> /Gözün açdı baķup <u>Aħmed yüzine</u> ” (a: 125/415); “ <u>El</u> urdı <u>gürzine</u> <u>Sām-ı Süvār</u> ’un/Kim ura <u>başına</u> <u>Şīr-i Hudā</u> ’nuñ” (a: 148/754); “ <u>Furunuñ ağızına</u> urdı ıtapağın” (a: 2947); “ <u>Urup boynına</u> zincir ol <u>velīnuñ</u> ” (a: 444/5091); “ <u>Gelüp</u> Şāh’ın öñine çökdi <u>dizin</u> /Tazarru‘ <u>ķıldı yire</u> urdı yüzün” (a: 220/1799); “ <u>Şūsen</u> baş çekdüğini <u>lāle</u> gördi/Yaķup bağrıñı <u>tācin yere</u> urdı” (a: 406/4527); “ <u>Medāyin</u> ’e od urup eylemiş <u>dūd</u> ” (a: 258/2359); “ <u>Aħmed-içün</u> <u>Hāk</u> urdı bu bünyādı <u>‘āleme</u> ” (a: 397/4401); “ <u>Ķadem</u> urdı <u>bu mülke</u> devrile <u>Nūh</u> ” (a: 389/4283) |
| uzat- | “ <u>Ayağı</u> <u>altına</u> elin uzatdı” (a: 384/4204); “ <u>Didi</u> çek yā <u>Alī</u> benden elüñi/ <u>Bize</u> niçün uzadursın <u>dilüñi</u> ” (a: 536/6415) |
| üleşdür- | “ <u>Üleşdürdi</u> <u>olan yoħsula</u> <u>baya</u> ” (a: 297/2936) |
| vir- | “ <u>İlāc</u> idüp <u>Resūl</u> ’e virdi şerbet” (a: 458/5301); “ <u>ıuzını</u> şaçdı vü <u>ķundağa</u> şardı/Getürüp <u>anası eline</u> virdi” (a: 125/419); “ <u>İ</u> altından vir altun <u>añā</u> vāfir (a: 572/6940); “ <u>Geçid</u> virmezdi er <u>kanı süvāra</u> ” (a: 279/2665); “ <u>Daħı</u> <u>erligine</u> virdi ıtanıklıķ” (a: 442/5065); “ <u>İmāmeyn</u> ’ile <u>bir üstāda</u> virdi” (a: 574/6982); “ <u>Cemāda</u> dil virürsin emr-i <u>Yezdān</u> /Virür nuıtķuñ <u>ölüye</u> <u>cāñı</u> <u>Haydar</u> ” (a: 318/3246); “ <u>Ķızını</u> viricek <u>gendü</u> <u>‘Alī</u> ’ye/ <u>Ķaçan</u> çift oldu <u>Fāıma</u> ol <u>velīye</u> ” (a: 492/5792); “ <u>Gücüm</u> yetmez <u>virem</u> <u>issine</u> borcum” (a: 425/4810); “ <u>Görüp</u> <u>siħri</u> <u>özüne</u> <u>ķorķu</u> virdi” (a: 415/4664); “ <u>Yerini</u> virüben <u>oğlına</u> gitdi” (a: 587/6167); “ <u>Vireler</u> <u>Mustafā</u> ’ya biñ şalavāt” (a: 108/170) |
| yaķ- | “ <u>Kim</u> anı sen <u>yanar oda</u> yaķasın/O yana sen <u>temāşāya</u> baķasın” (a: 295/2899); “ <u>Bizi</u> raħm it <u>fırāk odına</u> yaķma/Dilümüze <u>ķatı</u> <u>ħasret</u> biraķma” (a: 525/6249) |

- yay- “Hadīsler naql kıldı gendüzinden/Mekirler yaydı mahlūka sözinden” (a: 544/6540)
- yayı- “Adı yayıldı sercümle cihāna/İrişdi medhi zemmi her lisāna” (a: 144/700)
- yaz- “O Mülcem Oğlı’na bir biti yazdı” (a: 572/6953)
- yetür- “yetiştirmek,
ulařtırmak” “Ki bir zinciri kırık ādem getürdi/Dīvānhānenūn içine yetürdi” (a: 443/5080)
- yığ- “Kafes üstine yığdılar odunu/Ki oda yağalar ol ehl-i dīne” (a: 447/5129)
- yıkıl- “İrince kıyruğına urdı yara/Yıkıldı yire ejder iki pāre” (a: 438/5002)
- yidür- “yedirmek” “Ne itdür kisri kim anuñ başını/Kesüp itlere yidürem leşini” (a: 254/2298)
- yit-2 “göndermek,
itmek, sevk etmek” “Ki gümrāham beni toğru yola yit” (a: 207/1612)
- yitür-2 “yetirmek,
ulaştırmak” “Ki ‘ömrin bir buçuk yaşa yitürdi” (a: 133/528); “Varuban Döldül’i Kanber getürdi/Hem ol dem hizmeti Şāh’a yitürdi” (a: 369/3976); “Ki gendü meyyitüñüz götüresiz/Fenādan bāki mülke yitüresiz” (a: 584/7132); “Anası toğuz ay çünkim götürdi/Zuhur eylemege ‘uddet yitürdi” (a: 123/386)



DEVELİLİ SEYRÂNÎ'NİN YERİN KATMANLARI HAKKINDA BİR DESTANI AN EPIC OF DEVELILI SEYRÂNÎ ABOUT LAYERS OF UNDERGROUND

Betül AYDOĞDU¹

bu destanı ile Orta Asya'dan Anadolu coğrafyasına taşınan kültürel unsurların devamlılık gösterdiği de görülmektedir.

ÖZET

19. yüzyıl âşıklarından olan Develili Seyrânî'nin "Gör 'âşıkıñ nice 'irfâñı vardır" ayak mısralı destanında dünyanın neyin üzerinde durduğu, yerin kaç kattan oluştuğu konuları anlatılmıştır. Destanda dünyanın eski Türk düşüncesinin bir devamı olarak sarı öküz tarafından taşındığı ve yedi katlı olduğu tasavvuru görülmektedir. Âşık, bu katmanlarda yaşayan varlıklar hakkında da bilgi vermiştir. Eserde sarı öküz, Tepegöz gibi Türk düşüncesine ait varlıkların bulunmasının yanı sıra Karun, Hz. Nuh'un boğulan kavmi gibi İslamiyet kökenli kıssalara da göndermeler vardır. Şairin yerin katmanlarını kurgularken, eski Türk düşüncesinden getirilen imajlar ile İslamiyet'le Türk kültür dünyasına dâhil edilen unsurları birlikte kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bunun, Türk düşüncesindeki yeraltı tasavvurunun kültürel etkileşimlerle şekillenmeye devam ettiğini gösterdiği düşünülebilir. Seyrânî'nin

Anahtar Kelimeler: Develili Seyrânî, Yerin Katmanları, Yeraltı, Destan Türü.

ABSTRACT

Seyrânî is one of the 19.th century minstrels. In his "Gör 'âşıkıñ nice 'irfâñı vardır" versed epic, he tells about where the earth stays , how many layers does earth have. In this epic it can be seen that, as a continuation of old Turkish thought, earth stays on a yellow ox and earth has seven layers. Seyrânî, also tells about the creatures which lives on these layers. In this epic, there are some creatures like yellow ox, Cyclops which are related to old Turkish thought and some people which are related to Islamic parables. It is interesting that Seyrânî used images from old Turkish thought and images which are related to Islamic parables and became a part of Turkish culture. It can be considered that Turkish underground thought proceeds configurating by the cultural interactions. Also it can be seen by this epic that cultural

1 Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

components which are carried from Middle Asia to Anatolia show continuity.

Key Words: Develili Seyrânî, Layers of Earth, Underground, Epic Genre.

GİRİŞ

19. yüzyıl âşıklarından olan Develili (Everekli) Seyrânî, Türk halk şiirinin en önemli ve güçlü isimlerindedir. Âşık Seyrânî, Kayseri'nin eski ismi Everek olan Develi ilçesinde doğmuştur. Âşığın asıl adı Mehmet'tir. Develi'de Oruza Mahallesi Camii'nde imamlık yapan Cafer Efendi'nin oğlu olan Mehmet, ilk eğitimini babasından aldıktan sonra Develi'de bulunan Halasiye Medresesi'ne gitmiştir. Medrese eğitimini tamamla/ya/mayan Mehmet'in, rüya görerek âşıklık yeteneği kazandığı halk arasında hâlen yaygın olarak anlatılmaktadır. Şairin âşıklık yeteneğini kazandıktan sonra İstanbul'a gittiği ve orada sanatını sergileyerek âşık muhitinde önemli bir yer edindiği ifade edilmektedir. Âşığın sivri dili dolayısıyla İstanbul'dan kaçırıldığı da dile getirilmektedir. Seyrânî'nin bir usta tarafından yetiştirilmediği ve kendisinin de bir çırağının olmadığı bilinmektedir.

Seyrânî, devrinin önde gelen şairlerinden olması ve birçok sözlü kültür çevresinde bulunmasından dolayı çok çeşitli konularda eser vermiştir. Seyrânî'nin dinî-tasavvufi, beşeri ve ilahi aşk, gurbet, övgü, yergi vb. konulu birçok şiiri bulunmaktadır. Âşık özellikle devrinin yozlaşmış kurumlarına ve

bozulmuş düzenine karşı söylediği şiirlerle tanınmakta/hatırlanmaktadır.²

Âşığın destan şeklinde eser vermekte oldukça başarılı olduğu görülmektedir. Özellikle heceli şiirlerini irticalen söylediği de göz önünde bulundurulursa âşığın sanatının ne kadar güçlü olduğu daha iyi anlaşılacaktır. "*Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu: Develili Seyrânî ve Eserleri (İnceleme-Metin)*" adlı tezdeyerin katları ve dünyanın neyin üzerinde durduğunu konu edinen "Gör 'âşıkın nice 'ırfânı vardır" (Aydoğdu, 2011: 956-961) ayak mısralı daha önce yayımlanmamış bir eseri vardır. Bu metin, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu'nda 34 Ae Manzum 62 numaraya kayıtlı olan yazmada yer almaktadır. Eser kayıtlarda "Divan" olarak görünmektedir ancak, içerisinde birçok şaire³ ait şiir metni bulunmaktadır. Sırtı bez, yüzü ebru kâğıt kaplı, mukavva ciltli yazma, rika hatla yazılmış olup içerisinde Seyrânî'ye ait 26 şiir vardır.

34 Ae Manzum 62'de yer alan "Gör 'âşıkın nice 'ırfânı vardır" ayaklı bu şiirin çeşitlenmesi bulunmamaktadır. Metin, destan şeklinde söylenmiş olup 47 dörtlükten oluşmaktadır. Abab-cccb-dddb-... şeklinde-kafiyelenmiş olan metin 11'li hece vezniyle söylenmiştir.

Şiir metni, Özkul Çobanoğlu'nun destan tasnifindeki "Dinî ve Ahlakî Hayatla İl-

2 Seyrânî hakkında ayrıntılı bilgi ve belgeler için bkz. Aydoğdu, 2011.

3 Bu yazmada Eşrefoğlu Rumî, Şerif, Âşık Ömer, Zakirî, Raşit, Lutfî'nin de şiirleri bulunmaktadır.

gili Destanlar" başlığında yer alan "Yaratılış Destanları" alt başlığına dâhil edilebilir. Bu başlıkta "[y]aratılışın sırlarına ve kozmolojinin metafizik telakkisine dayalı olarak yaratılış ve Yaratan'ı konu edinen destanlar vardır" (Çobanoğlu, 2000: 68). Metin muhteva açısından incelendiğinde, şiirin, yerin yedi katını anlatan yedi ana bölümden oluştuğu görülmektedir. Şair, şiirin ilk dördlüğünde kendisinin yedi kat yere ait "hikmet"ler söyleyeceğini belirtmiş ve böylece kendisinin ne kadar bilgili bir kişi olduğunu göstereceğini ifade etmiştir.

Eski kültürlerde evrenin yaratılışı, dünyanın bu evren içerisindeki yeri, dünyanın yapısı (kaç kattan oluştuğu) ile ilgili sorular halk muhayyilesinde yorumlanarak cevaplandırılmış ve bu cevaplar etrafında da anlatılar oluşmuştur. Jean-Paul Roux'nun belirttiğine göre Orhun ve Ongin Yazıtları'nda gök ve yer "evren[in] iki ana bölge"sidir. Roux, yeraltında "üçüncü bir kozmik bölge"nin bulunmasıyla ilgili bir düşünceye dair bu kaynaklarda bir dayanağın bulunmadığını, ancak bu düşüncenin çok sonra oluşmuş olabileceğini de eklemiştir (Roux, 2011: 65). İsmail Taş da bu düşünceye katılmış ve yeraltına ait tasavvurların Uygur metinleriyle birlikte Türk kozmolojisine girdiğini ve böylece "üçlü bir evren anlayışının" oluştuğunu ifade etmiştir. Taş, göğün katları ve yerin katları "kabulü"nü'nün Maniheizm ve Budizm'in kabulüyle birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir (Taş, 2011: 231).

Eliade, Altayların yeraltı hakkındaki tasavvurlarını şu şekilde aktarmıştır: "Yeraltının girişi Altaylılarca 'yerin duman deliği' olarak tasarlanır. (...) Bir tür simetri kaygısıyla yeraltı âlemi de gökle aynı sayıda kata sahip olarak tasarlanmıştır. (...) Orta ve Kuzey Asya toplumlarının çoğu içinse [yeraltı] yedi veya dokuz katlıdır" (Eliade, 1999: 311).

Seyrânî'nin yerin katları hakkında bir destan söyleyeceğini belirtmesi ve bu katları tasvir etmesinden yola çıkarak Uygur döneminden günümüze kadar yer, yeraltı ve gök anlayışının devam ettiği, yeraltı ile ilgili düşüncenin 19. yüzyıla kadar yaşatıldığı ve bu düşüncenin zamanla ve kültürlerarası etkileşimlerle olgunlaştırıldığını düşünebiliriz.

Destanın ikinci dördlüğünden itibaren yerin katları tasvir edilmeye başlanmıştır. İkinci dördlükten 19. dördlüğe kadar yerin en alt tabakası anlatılmıştır. Şairin verdiği bilgilere göre bu katta deniz vardır. Bu dünyada olan yani yeryüzünde görülen güneş ve ayın yedi kat aşağıda da devranı vardır. Yerin yedi kat altında bulunan denizde bir balık bulunmaktadır. Balığın bir 'yanı' bu dünya kadardır. Yani bu dünyanın en az iki katı büyüklüğünde olan bu balığın bir gözü mavi, bir gözü yeşil renklidir. Bir kemiği Kaf Dağı'na eşittir. Allah'ın izni haricinde bir şey yapmaz, dünyayı yıkmayı düşünmez. Acıkmayan ve susamayanbu balığın üzerinde taş ve mermer vardır. Bu mermerin ışığı/parlaklığı aydan daha fazladır. Bu taş balığın üstünde olmakla beraber, tıpkı üze-

rindeki bir elbise gibi, ona ağır gelmez. Bu taşın eni ve yüksekliği bu dünya kadardır. Bu taş üstünde bakmakta olan bir öküz vardır. Bu öküzünde bir tırnağı Kaf Dağı kadardır. Buna nispetle de çimeni vardır öküzün. Öküzün boynuzları ise o kadar büyüktür ki bir ucu mağriptedir, bir ucu maşırıktadır. Öküzün dişleri kar gibi beyazdır, öküzün kendisi ise sarıdır. Alnının ortasında nişanı vardır. Bu iz/işaret *Kur'an-ı Kerim*'den bir ayettir. Ayetin başı 'hikmet'in içinde gizlidir. Ayağının altındaki taşın dili vardır ve tilavet etmektedir. Bu öküz, Allah'ın kudretiyle doymaktadır. Öküz silkinse dünyayı kaldırıp atar ancak Allah'ın lütfu sayesinde bunu yapmaz.

Şiire göre yedinci kat yani en aşağıdaki katta dikkat çekici bazı unsurlar bulunmaktadır: Dünya denizin içindeki bir balığın üzerindeki mermerin üstünde olan sarı öküzün boynuzundadır. Eski kültürlerde dünyanın neyin üzerinde durduğu fikri de yorumlanmıştır. Teleüt Türkleri dünyayı tabak gibi düz olarak düşünmüştür. Teleütlere göre bu tabağın dört kenarından dört 'gök' öküz'koşul'muştur (Ögel, 2010: 248). Bir Altay destanına göre ise dünya öküzler tarafından çekilen "çadırı bir otağ gibi" görülmekteydi (Ögel, 2010: 248). Ögel, Kırgızlarda yeraltında büyük bir 'okyanus' olduğu, bunun üzerinde ise çok kalın bir 'bulut'un dolaştığı görüşünün bulunduğunu aktarmıştır. Bulutun üzerinde ise bir 'kaya' ve onun üzerinde ise bir 'boz öküz' vardır (Ögel, 2010: 249). Gagauz Türklerinde de benzer bir düşünce

görülmektedir: "Yerin bir sarı öküzün boynuzları arasında olduğu ve bu öküz tarafından taşındığı; veya da deniz balığının sırtında durduğu"na inanılmaktadır (İusiumbeli, 2005: 210). Kayıkçı Kul Mustafa tarafından da dünyanın bir öküz tarafından taşındığı tasavvurunun dile getirildiği görülmektedir: "En aşağıda, büyük bir deniz vardı. Denizde, bir balık, balığın üstünde de öküz vardı. Dünya bu öküzün boynuzları üzerinde duruyordu" (Ögel, 2010: 249).⁴ Yine Anadolu sahasında, Yunus Emre'nin bir şiirinde "Öküz taşın üstünde taşı balık götürür/Balık suyun içinde binâsın yilden kodı" diyerek tıpkı Seyrânî'nin şiirinde bahsettiği gibi dünyanın öküzün sırtında, öküzün taşın üstünde, taşın balığın sırtında, balığın bir denizin içinde olduğu düşüncesini yansıtmıştır (Torun, 2005: 28). Gülseren Özdemir, "Pir Sultan deyişlerinde çok eski zamanlarda ortaya atılan dünyanın bir öküzün boynuzunun üstünde durduğu göze çarpar. Ona göre sarı öküz salın, sal balığın, balık deryanın, derya ikrarın, ikrar imanın üzerinde durmakta ve Tanrı kudretine dayanmaktadır" demiştir ancak bu inanışın yer aldığı şiir örneğini vermemiştir.⁵ Boratav'ın Musa Kâzım'dan aktardığına göre "Dünya yuvarlaktır. Bir Sarı-Öküzün boynuzları arasında

4 Bu şiire ulaşamadığımız için, metin Ögel'in eserinden alıntılanmıştır.

5 Özdemir, Gülseren; "Pir Sultan Abdal'ın Deyişlerinde Animizmin ve İslâmiyet Öncesi Eski Türk İnançlarının İzleri", http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/gulseren_ozdemir_pir_sultan_abdal_animizm_inanclar.pdf; s. 16.

durur. Bu öküzün 70000 ayağı vardır, her iki ayağı arası binlerce yıllık yoldur. Boynuzları yakuttandır. Öküz de bir kaya üstünde durur” (Boratav, 1997: 12). Yine Boratav M. Halit Bayrı’nın aktardığı bir inanışı alıntılamıştır: “Öküz yakuttan dört köşe bir taşa basar; bu taş bir ateş üzerine, ateş de Tanrı’nın gücüne dayanır” (Boratav, 1997: 12).

Seyrânî’nin şiirinde bu tasavvurlar biraz daha detaylı bir şekilde anlatılmıştır: Balığın büyüklüğü, bir gözünün yeşil diğer gözünün mavi olması, öküzün tırnağının Kaf Dağı kadar olması ve buna nisbetle çimeninin bulunması, öküzün sarı renkli olması gibi ayrıntılı tasvirler yer almaktadır. Ancak burada dikkat çeken birkaç unsur daha vardır ki bu da düşüncenin İslamî açıdan şekillendirilmeye başladığına işaret eder niteliktedir: Öküzün alnının ortasında *Kur’an-ı Kerim*’den bir ayet yazılıdır, bu ayetin başı ise “hikmet”in içinde gizlidir. Ayrıca öküzün ayağının altındaki taş da tilavet etmektedir. Sözlükte ‘tilavet’ “Kur’an’ı güzel ve yüksek sesle, usulünce okuma” anlamına gelmektedir (*Büyük Türkçe Sözlük*, 2005:1982). Buna göre taş, lisana gelmiş ve *Kur’an-ı Kerim* okumaktadır.

Bazı kültürlerde öküzün (veya balığın) oynaması hâlinde dünyada deprem olacağı inanışı da bulunmaktadır (Ögel, 2010: 248; İusiumbeli, 2005: 210). Seyrânî’nin destanında ise öküzün hareketi kısıtlanmıştır. Öküz, dünyayı fırlatıp atmaya gücü yettiği hâlde Allah’ın lütfu sayesinde atmamaktadır.

Yerin yedinci katıyla ilgili dikkat çekici unsurlardan bir diğeri de yeryüzünde görünen güneş ve ayın yerin yedi kat altında da ‘devranı’nın olmasıdır. Taş’ın belirttiğine göre yeraltı dünyası dokuz katlıdır ve her katta “[y]eraltına mahsus bir güneşten çıkan korkunç bir ışık” vardır (Taş, 2011: 230). Seyrânî’nin ifadesinden yeraltında da zaman kavramının olduğu anlaşılacakla birlikte; Seyrânî, bu katın aydınlık veya karanlık olmasına açıklık getirmemiştir.

Yerin yedinci katının tasvirinden sonra şair altıncı katı anlatmaya başlamıştır. 19. dörtlükten 23. dörtlüğe kadar olan kısımda anlatılanlara göre bu katta ay ve güneş yoktur, her yer karanlıktır. Bu kattaki yaratıklar gece ile gündüzü bilmezler, ancak yüzleri ay ve güneş gibi parlaktır. Bunların yüzleri deve gibidir ve birbirlerinin üzerine yığılır / kümelenirler. Bu yaratıklar birbirine güvenir ve bunlarda erlik-dişilik yoktur.

Bu katla ilgili çok uzun ve detaylı bilgi verilmemiştir. Bu tabaka ile ilgili en belirgin özellik yüzleri nurlu ve deveye benzeyen yaratıkların bu katta yaşamasıdır. Yaşar Çoruhlu devenin “Türk mitolojisinde alp simgesi ya da bir ongun” olduğunu, “[ö]zellikle buğra denilen erkek develer[in] kahramanlar tarafından töz olarak kabul edil[diğini]” belirtmiştir (Çoruhlu, 2006: 150). Çoruhlu, devenin “töz olma vasfının” İslamiyet’in kabulünden sonra da devam ettiğini, Karahanlılarda devenin “unvan ongunu” olduğunu ifade etmiştir (Çoruhlu, 2006: 150). Devenin “zaman zaman erken devirde ya

da İslamiyetten sonra kanatlı olarak da tasvir edilmesi"nin 'töz olma vasfı' ve 'unvan ongunu' olması ile bağlantılı olduğunu da belirtmiştir (Çoruhlu, 2006: 151).Destan metninde ise yaratıkların yüzünün deve gibi olduğundan bahsedilmiş, cinsiyet özelliği taşımayan bu yaratıkla ilgili fazlaca bilgi verilmemiştir.

23. dörtlükten 26. dörtlüğe kadar olan bölümde âşık yerin beşinci katını anlatmıştır. Destana göre bu katta bir orman vardır. Allah bu katı da boş bırakmamıştır: Camızsuretindeki yaratıklar bu katta yaşamaktadır. Bunların da mevsimlerden haberleri yoktur. Seher yeli vardır burada ancak gece ve gündüz yoktur. Bu kattakiler aşkla gezerler. Bu yaratıkların da erkek ve dişilikleri hakkında rivayet edenlerin şüphesi vardır.

Bu kat hakkında da çok ayrıntılı tasvirler yapılmamıştır. Tıpkı altıncı kattaki yaratıklar gibi bu kattaki yaratıklarda cinsiyetsizdir. Ancak, bu kattaki yaratıklar bir alt kattaki deve görünüşlü yaratıklardan farklı olarak camız görünüşlüdür.

Seyrânî 27. dörtlükten 32. dörtlüğe kadar dördüncü kat hakkında bilgi vermiştir. Burası da boş değildir. Bu katta 'misafir yaratıklar' vardır. Bu kattaki yaratıklar ahu suretindedir. Bunlar 'yügrek'⁶ ceylanlardır. Bunlarda da erkeklik ve dişilik yoktur. Bundan dolayı hayız ve lohusalık hâllerini bilmezler. Bu yaratıklar akan su gibi dolaşır.

6 yügrük (yügrük): "Güçlü, çevik, çalışkan, eline ayağına çabuk" (*Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 1979: 4325).

Karun'un bu kata düşmesinden korkarak sakınırlar.

Ögel Türk destanlarında "yerin ruhu" ile "dişi geyik" arasında bağlantı bulunduğunu belirtmiştir. Ögel, Çingiz Han Destanı'nda geçen "kurt gökten, ala-geyik Ho'ai Maral ise, yerden gelmişti" sözüne dayanarak "kurt[un] göklerin; Ala geyi[ğın] ise yerlerin sembolü ve ruhu gibi" olduğunu ifade etmiştir (Ögel, 2010: 103). Ayrıca Ögel, Yestey Mongkö adlı Baraba-Om Türklerine ait bir masalda da "geyik-kız" tipinin görüldüğünü söylemektedir. Ögel'in verdiği bilgilere göre geyik-kız "yeraltının bittiği yerde oturuyordu". Masala göre geyik-kızı bir yiğit görür ve onu yakalamak üzere kovalar. Ögel, bu kovalamanın yeraltına doğru olduğunu da belirtmiştir (Ögel, 2010: 103). Saadet Çağatay ise "bazı varyantlarda geyi[ğın] cisim değiştirdiği gibi, geyik ve kız teşbihi[nin] (Bineger'de olduğu gibi) veya geyiğin sevgiliye giden bir elçi oluşu[nun] ve geyiğin daima dişi oluşu[nun] Türk halk edebiyatının her sahasında görün[düğünü]" ifade etmiştir (Çağatay, 2008: 418).⁷

Ögel'in verdiği bilgiler Seyrânî'nin destanı ile birlikte düşünülecek olunursa, yerin dördüncü katında yaşayan ahunun, Türk düşüncesinde de var olan "yerin ruhu" ve "dişi geyik" imajlarıyla bağlantılı olduğu düşünülebilir. Ancak burada, Seyrânî'nin destanında yer alan varlıkların cinsiyetsiz oldukları ve hatta "hayız ile nifaslık" bilme-

7 Geyik motifiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Çağatay, 2008.

diklerinin söylenmesinden, şairin aktardığı bu varlığın eski düşünceyle bağlantılı olduğu ancak bu tipin zaman içerisinde hatırasının zayıfladığı veya eski düşünceye bağlı yeni bir imajın ortaya konulduğu bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şairin yeraltının dördüncü katıyla ilgili verdiği bir diğer bilgi de ahu suretli yaratıkların Karun'un düşmesinden korktuklarıdır. *Peygamberler Tarihi*'nde verilen bilgilere göre Karun, Hz. Musa'nın 'amcasının oğlu'dur ve 'büyük servet sahibi'dir. Aynı zamanda "Musâ ve Hârûn Aleyhisselâmdan sonra İsrailoğullarının en bilgilisi ve üstünü idi". Kıssaya göre Karun, bu üstün özelliklerine rağmen Hz. Musa'nın zekâtı emretmesinden sonra İsrailoğullarını Hz. Musa'ya karşı kıskırtır ve Hz. Musa'ya bir fahişe vasıtasıyla tuzak kurar. Hz. Musa, fahişeye Allah'ın adıyla yemin verince fahişe doğruyu söyler ve Karun'un kurduğu tuzak ortaya çıkar. Bunun üzerine Allah, Hz. Musa'ya yere istediği gibi emretmesini vahyeder. Hz. Musa yere Karun'u ve onun yanında yer alanları yutmasını emreder. Böylece Karun ve adamları yere batarlar. "Rivâyete göre, Karun ve adamları, Kıyamete kadar, her gün, bir insan boyu, yerin dibine geçirilmektedir" (Köksal, 2004b: 84-89). Destandaki ahu suretli yaratıkların Karun'un düşmesinden korkmalarının sebebi de Karun'un her gün bir insan boyu yerin dibine battığı rivayetiyle ilişkili olmalıdır.

Destanın 32-35. dörtlüklerinde yerin üçüncü katı tasvir edilmiştir. Şair bu katın

da boş olmadığını, bu katta tepesinde gözü olan insanların bulunduğunu söylemiştir. Yine bu katta tufanda Hz. Nuh'un boğulan/batan kavmi vardır. Bunlar bağrıışmaktadır. Bunlara Allah yer (mekân) vermemiştir, hepsi baştan ayağa üçüncü kata inmiştir. Burada iblis leşlerinden bir saray yapılmıştır ancak yıkılmıştır. Bu sarayın viranesi de bu kattadır.

Seyrânî bu kısımda Hz. Nuh ve Nuh Tufanı'nı işaret etmektedir. Hz. Nuh, "ülü'l-azm' olarak adlandırılan beş büyük peygamberden biridir" (Harman, 2007: 226). Harman, "insanlar[ın] Hz. Nûh'a kadar tevhid inancıyla yaşadığı, putperestli[ğin] ilk defa Nûh'un kavmiyle ortaya çık[tığı]" rivayetini aktarmıştır. "Hz. Nûh, kavmini putperestlikten uzaklaştırıp tevhid inancına döndürmek için gönderilmiştir. (...) Nûh, kavmini Allah'tan başkasına ibadet etmelerini konusunda uyarmış, aksi takdirde başlarına gelecek azabı kendilerine haber vermiştir (Nûh 71/1-4)" (Harman, 2007: 226). Hz. Nuh bütün uyarılarına rağmen "kavminin putperestlikten vazgeçmediğini görünce inananları cezalandırması için Allah'a dua etmiş"tir (Harman, 2007: 226). Bu kavim "[g]öklerden boşanan yağmurların, yerlerden fıskıran suların selleri" altında kalarak helak olmuştur (Köksal, 2004a: 99), sadece Hz. Nuh'a inanlar kurtulmuştur (Harman, 2007: 226).

Seyrânî, destanında Nuh Tufanı'nda boğulan kavmin yerin üçüncü katında olduğunu ve burada bağrıışıklarını söylemiştir.

Seyrânî, Allah'ın onlara yer vermediğinden, bu kavmi cezalandırmak için onların tamamını yerin üçüncü katına indirdiğinden bahsetmiştir. Hz. Nuh'un kavminden bahsedilmesi ise destanda karşımıza çıkan İslamî unsur/atıflardandır.

Üçüncü katta olduğundan bahsedilen bir diğer unsur da "gözi tepesinde insan" olarak zikredilen ve muhtemelen Dede Korkut Hikâyeleri'nde de yer almış olan Tepegöz tipidir. Tepegöz Avrasya sahasındaki kültürlerin anlatılarında oldukça yaygın bilinen bir karakterdir (Üçüncü, 2002: 53). Üçüncü, bu motifin Moğol ve Japonları da içine alan geniş bir sahada görülmesini "bu motifin Asya kavimleriyle bir arada yaşadığımız bir dönemde ortaya çık[ma]" ihtimaline bağlamaktadır (Üçüncü, 2002: 54).

Türk kültüründe de birçok farklı anlatıda karşımıza çıkan bu karakter, *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde bir insan ile bir peri kızının evlilik dışı ilişkisinden olmuştur. Tepegöz doğduğunda insan gibi değildir. Su üzerinde, bir nesne gibi durmaktadır. Gelen giden onu tekmeler. Oruz Koca'nın mahmuzu- nun değmesiyle torba gibi yırtılır ve içinden Tepegöz çıkar. Bu yaratığın tek gözü vardır (Ergin, 1997: 206-215). Bahaeddin Ögel, Tepegöz'ün doğduğu yerin bir pınar olmasından hareketle, Tepegöz ile yeraltı arasında bağlantı olabileceğine işaret etmiştir: "Tepegöz'ün doğum yeri, çeşme veya bir pınar başıdır. Pınar, yeraltından gelen sular dolayısıyla, yeryüzü ile yeraltının bir kapısı veya bir bağlantı yeri gibi görülür." Ögel'in

verdiği bilgilere göre "Güney Anadolu'daki Türkmen masallarında ise, Alageyik'in annesi, Kaf Dağı'nda yaşayan, Tepegöz adlı bir dişi devin oğluydu. Bayburt masallarında Tepegöz, bazan insan ve bazan da, dev olarak görünüyordu" (Ögel, 2010: 67). Ögel'in açıklamalarına dikkat edilirse, Tepegöz'ün, yeraltı ile bağlantılı düşünüldüğü görülecektir. Özellikle Türkmen masalında Tepegöz ile Alageyik arasında nispet olduğu düşüncesi ve Seyrânî'nin destanındaki ahu suretli yaratıklar ile Tepegöz'ün yeraltında yaşadığı rivayetleri birlikte düşünüldüğünde, daha anlamlı hâle gelmektedir. Tepegöz ve Alageyik'in yeraltına bağlı tipler olduğu ve Seyrânî'nin de yeraltını konu edinen destanında bu tiplere yer vermesi, kültürel devamlılık açısından önemlidir. Ancak Seyrânî, destanında Tepegöz hakkında bilgi vermemiştir. Sadece yerin üçüncü katında bulunduğu bahsetmiştir. Bu katta olduğu söylenen yaratığın topluluk hâlinde veya tek başına olduğu hakkında da bilgi verilmemiştir.

Yerin üçüncü katında iblis leşlerinden yapılmış, viranesi kalmış bir saray bulunmaktadır. İsmail Taş, yeraltının "Erlik'in egemenliği altında" olduğunu ifade etmiştir (Taş, 2011: 230). Eliade ise bir şamanın yeraltına yaptığı yolculuk ritüelini anlatırken şamanın "dokuz yeraltı ırmağının ağzlarının da yer aldığı yedincide [yedinci katta], Erlik Han'ın taş ve siyah balçıktan yapılmış ve her taraftan sınıksız korunan sarayını gör[düğünden]" bahsetmiştir (Eliade, 1999: 233). Bu bilgilere göre eski Türk düşünce-

sinde yeraltının hâkimi olduğu düşünölen Erlik'e ait bir saray bulunmaktadır. Eliade'ın verdiği bilgilere göre bu saray oldukça korunaklı ve taş ile siyah balçıktan yapılmıştır. Seyrânî'nin destanda bahsettiği saray ise iblis leşlerinden yapılmıştır. Ayrıca bu sarayın kendisi de virane hâindedir. Destanda verilen bilgilerden iblis leşlerinden saray yapanın Nuh kavmi olup olmadığı anlaşılammaktadır. Sarayın virane olması, eski Türk düşüncesinden uzaklaşmaya veya Allah'ın hiçbir yer vermediği Nuh'un kavmi tarafından yapılmış bir sarayın çürüyüp virane olduğunun düşünölmesine işaret ediyor olabilir.

Yerin ikinci katı yani yeryüzünün hemen altındaki katta yer alanlar 36-40. dörtlüklerde anlatılmıştır. Bu katta çarşı pazar vardır. Yine bu katta bazı iki dinli ve devekinli varlıklar vardır. Sünni cinlerin de bu katta olduğu rivayet edilmiştir. Her gün birbirlerini boyar, baştan ayağa birbirlerinin postunu soyar, birbirlerinin etini yiyerek doyarlar. Bağ ve bostanın olmadığı, kuzu ve koyunun olduğu bu katta bulunanlar derya suyunu içler.

İslamî literatürde 'cin' "duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilahî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü" olarak tanımlanmaktadır (Şahin, 1993: 5). Şahin, İslamiyet öncesi Türk kültüründeki yeraltının hâkimi Erlik'in hizmetinde bulunan "kötü ruhlar" ile 'cinler'i bağlantılı olarak değerlendir-

miştir. Şahin'in belirttiğine göre kötü ruhlar "insanlara her türlü kötülüğü yapmakta, onlara ve hayvanlara hastalık göndermektedir. Erlik'in karanlık dünyasına mensup bu ruhlara kara nemeler veya yekler denilmektedir ki yek Uygurca dinî metinlerde 'şeytan' anlamındadır. (...) Her türlü hastalık ve kötülüğün sebebi sayılan bu cinler şaman tarafından hasta bedenlerden uzaklaştırılmaktadır" (Şahin, 1993: 7).

"Kur'ân-ı Kerîm'de verilen bilgilere göre cinler de insanlar gibi Allah'a kulluk etmeleri için yaratılmıştır. Cân insan türünün mevcudiyetinden önce yakıcı ve her şeye nüfuz edici ateşten (nâr-ı semûm, mâric) halkedilmiştir. Cinlere de peygamber gönderilmiş, bir kısmı iman etmiş, bir kısmı kâfir olarak kalmıştır. Son peygamber Hz. Muhammed insanlara olduğu gibi cinlere de ilâhî emirler tebliğ etmiştir" (Kılavuz, 1993: 8). Kılavuz, birçok âlimin cinlerin de "doğan, yiyip içen, evlenip çoğalan, ölen ve hatta insanlarla ilişki kuran" varlıklar olduğunu kabul ettiğini aktarmıştır. Kılavuz'un belirttiğinde göre, kaynaklar cinlerin "dünyanın çeşitli bölgelerinde özellikle dağlık yerlerde, harabelerde, denizlerde, çöllerde, çöplüklerde ve mezarlıklarda" yaşadığını ifade etmektedirler. Cinlerin "kendilerine özgü bir tarza beslen[dikleri]" Kılavuz tarafından belirtilmiştir ancak bu açıklanmamıştır (Kılavuz, 1993: 9).

Seyrânî'nin destanında bahsi geçen "sünni cinlöler" Kılavuz'un açıklamalarında "iman etmiş" olan cinler olmalıdır. Şair

bu grupların birbirlerini boyayıp, baştan ayağa birbirlerinin postunu soyup, birbirlerinin etini yiyerek doyduklarını söylemiştir. Ayrıca bu kattaki yaratıkların deniz suyu içtiği de Seyrânî tarafından dile getirilmiştir. Kılavuz'un, cinlerin beslenmesinin kendilerine özgü olduğunu söylediğini ancak açıklamadığını belirtmiştik. Seyrânî burada bu beslenmeye bir 'açıklama' getirmiştir. Bu açıklamanın halk arasındaki inanışlarla alakalı olduğu düşünülebilir. Çünkü Kılavuz bazı kaynakların "cinlerin yemek kokularıyla veya kemik vb. yemek artıklarıyla yahut hayvan dışkılarıyla beslendiğini" aktardığını ancak bugörüşlerin pek de kabul görmediğinden bahsetmiştir (Kılavuz, 1993: 9).

Kaynaklarda cinlerin dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşadığı belirtilmiştir. Ancak Seyrânî bu varlıkların yerin ikinci katında yaşadığını ifade etmiştir. Başka bir deyişle Seyrânî bu varlıkları yeraltına ait unsurlardan biri gibi yansıtmıştır. Bu anlayışın İslamiyet öncesi Türk toplumundaki 'kötü ruh' kabulleriyle ilgili olduğu düşünülebilir.

Seyrânî, destanında son olarak yerin ilk katı yani yeryüzünü anlatmıştır. Âşığın 41-44. dörtlülüklerde verdiği bilgilere göre bu katta gökyüzü vardır. Gökyüzü yıldızlar, güneş ve ay ile süslenmiştir. Hz. Âdem ile Hz. Havva Serendip'tedir. Medine'de ise 'Nebiler Sultanı' Hz. Peygamber vardır. Burada yetmiş iki buçuk millet bulunur, hepsinin de bir yerde vatanı vardır. Bu katla ilgili son olarak da Allah'tan, ömrünü bereketli kılmasını istediği padişah Sultan Mahmut'tan bahsetmiştir.

Peygamberler Tarihi'nde verilen bilgiye göre Hz. Âdem ve Hz. Havva yaratıldıktan sonra cennette her türlü nimetten yararlanmaktaydılar. Allah onlara sadece bir ağacın meyvesini yasaklamıştı. Şeytan, onlara yaklaşarak onları bu meyveden yemeleri için kandırdı. Meyveyi yedikten sonra Allah, Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı yeryüzüne indirdi. Hz. Âdem 'Hindistan'da 'Nevz' veya 'Bevz' Dağı'na, ki bu dağ Hindistan'da Serendip'te bulunmaktadır, indirilmiştir. Hz. Havva ise 'Cidde'ye indirilmiştir (Köksal, 2004a: 29-37).

Seyrânî, destanında Hz. Âdem'in Serendip'te 'Nevz' veya 'Bevz' Dağı'na indirilmesi ve orada yaşamalarına işaret etmiştir. Destanda Hz. Peygamber'den de "nebler sultanı" olarak bahsedilmiştir.

Yeryüzünde yetmiş iki buçuk milletin yaşadığı ve yeryüzünde her milletin kendi vatanının olduğunu söyleyen Seyrânî, destanın 44. dörtlülüğünde Sultan Mahmut'a (II. Mahmut olmalıdır) dua ederek, destanda yerin katlarını anlatmayı tamamlamıştır.

Âşık 45. dörtlülükten itibaren kendisinin âşıklık gücünü övmüştür. Birçok kişinin âşık olduğunu iddia ettiğini ancak hiçbirinin böyle bir destanının bulunmadığını söyler. Şair, halk arasında 'pespaye'⁸ bilinmesine karşın kendisinin destan düzenlemekte mahir olduğunu ifade eder.

8 pespaye: "Alçak, soysuz, aşağılık" (Büyük Türkçe Sözlük, 2005: 1600).

Destana genel olarak bakıldığında metinde İslamiyet öncesi Türk inanış ve kabullerinden izler ve kabuller ile İslamî unsurların bir arada yer aldığı görülmektedir. Özellikle bazı kavramların mitolojik göndermelerinin olması 19. yüzyılda söylenmiş ve İslamiyet dairesinde verilmiş bir destanda kültürel kodların nasıl yaşatıldığı ve aktarıldığının görülmesi açısından önemlidir. Destanda en uzun olan bölüm, yerin 7. katının anlatıldığı kısımdır. Buradaki mitolojik unsurların (deniz, öküz, balık, taş) bazılarında görülen İslamî işaretler (öküzün başındaki ayet, taşın tilavet etmesi) destandaki Türk kültürüne ait kodların İslamiyet ile yeniden yorumlandığını düşündürmektedir. Yine benzer bir şekilde ahu suretli yaratıklar ile geyik motifi, 'sünni cinler'in yeraltında yaşaması gibi unsurlar, kültürel derinliği olan motiflerin İslamiyet çevresinde kültürel anlamda dönüştürülerek şekillendirildiğine işaret etmektedir.

Destanda Tepegöz motifinin bulunması da oldukça dikkat çekicidir. Burada Tepegöz'den yeraltında yaşayan varlıklardan biri olarak bahsedilmiş, ancak Tepegöz'e dair ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Tepegöz'ün yeraltında yaşadığının ifade edilmesi de önemli bir ayrıntıdır.

Destanda Türk kültürüyle ilgili unsurların yanı sıra, İslamiyet kaynaklı kıssalara da atıflar yer almaktadır. Hz. Nuh'un helak olan kavmi, Karun'un yere batması hakkındaki kıssalar yeraltı ile bağlantılı olmalarından dolayı destan metninde yer almaktadır.

Ancak destanda her katta yaşayan yaratıkların ayrı ayrı zikredilmesine dikkat edilecek olursa, şairin bu kıssaları seçmekle kalmayıp, destan metni içinde kıssa kahramanlarını belli katlara yerleştirerek destanı kurguladığını da düşünmek mümkündür.

Bu destanın icra bağlamı da göz önünde bulundurulursa, Seyrânî'nin sanatkârlığını övmesi ve kendi âşıklığını ispat etmeye çalışmasından metnin dinleyici kitlesi karşısında icra edildiği düşünülebilir. Âşık sadece yerin katlarını dinleyiciye aktarmamış, 47 dörtlülük bütünlük arz eden metin söylemiştir. Bu söyleyiş içerisinde bazı dörtlülüklerde zor kafiyeler seçerek kendi sanatına da dikkat çekmiştir. Başka bir deyişle destanı didaktik bir anlatımla bırakmamış, sanatla süslemiştir. Seyrânî'nin heceli şiirlerini irticalen söylediği de dikkate alındığında, âşığın söyleyiş gücünün oldukça üst bir seviyede olduğu anlaşılacaktır.

Bir topluluk, bilinçaltındaki ve bilinç seviyesindeki düşünce, inanç, yorum, his ve tecrübelerini somut veya soyut eserlerle nesilden nesle aktarır. Bu eylem, topluluğun kültürel devamlılığını sağlamanın yanı sıra kendisini diğer topluluklardan farklı kılan yönlerini vurgulaması açısından da oldukça önemlidir. Dinleyici kitlesi karşısında icra edilen bu destanda Türk kültürünün Orta Asya'dan getirdiği unsurlar ile İslamî unsurlar bir arada kullanılarak kültürel anlamda devamlılığın sağlanmasına katkıda bulunulmuştur.

KAYNAKÇA

- AYDOĞDU, Betül. (2011). *“Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu: Develili Seyrânî ve Eserleri (İnceleme-Metin)”*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Dan. Prof. Dr. İsmail Görkem), Doktora tezi.
- BORATAV, Pertev Naili. (1997). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul.
- Büyük Türkçe Sözlük. (2005). Ankara.
- ÇAĞATAY, Saadet. (2008). “Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler” *100. Doğum Yıldönümüne Armağan Prof. Dr. Saadet Çağatay’ın Yayınlanmış Makaleleri*, (Yayına Hazırlayan: Aysu Ata), C. 2, s. 410-431. İstanbul.
- ÇOBANOĞLU, Özkul. (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara.
- ÇORUHLU, Yaşar. (2006). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul.
- ELİADE, Mircea. (1999). *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara.
- ERGİN, Muharrem. (1997). *Dede Korkut I Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara.
- HARMAN, Ömer Faruk. (2007). “Nûh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, s.224-227. İstanbul.
- İUSİUMBELİ, İrina. (2005). “Gagauz Türklerinin Mitolojisi Üzerine Bir Deneme” *Millî Folklor*, Yıl: 17, S. 68, s. 208-221.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. (1993). “Cin: Kelâm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, s. 8-10. İstanbul.
- KÖKSAL, Mustafa Asım. (2004a). *Peygamberler Tarihi*. C. I. Ankara.
- _____ (2004b). *Peygamberler Tarihi*. C. II. Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar)*. C. II. Ankara.
- ÖZDEMİR, Gülseren; “Pir Sultan Abdal’ın Deyişlerinde Animizmin ve İslâmiyet Öncesi Eski Türk İnançlarının İzleri”, http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/gulseren_ozdemir_pir_sultan_abdal_animizm_inanclar.pdf 27.03.2012.
- ROUX, Jean-Paul. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. (Çev. Musa Yaşar Sağlam). Ankara.
- ŞAHİN, M. Süreyya. (1993). “Cin: Dinler Tarihi” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, s. 5-8. İstanbul.
- TAŞ, İsmail. (2011). *İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya.
- TORUN, Ali. (2005). “Yunus Emre ve Halk Kültürü” *Millî Folklor*, Yıl: 17, S. 68, s. 18-31. *Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü C. 11*.(1979).Ankara.
- ÜÇÜNCÜ, Kemal.(2002). “Tepegöz Masalının Trabzon Varyantı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu 03-05 Mayıs 2001*, C. II, s. 53-59. Yayına Hazırlayanlar: Mithat Kerim Arslan, Mevhibe Coşar, Kemal Üçüncü. Trabzon.

EK:

**GÖR ‘ĀŞIKIŃ NİCE ‘İRFĀNI
VARDIR**

1. Saña ‘āşıklığı icrā eyleyim

‘Āşıklığıñ yolu erkāni vardır

Yedi kat yirlerden hikmet söyleyim

Gör ‘āşikiñ nice ‘irfāni vardır

2. Her ‘āşık añlamaz eş‘ār-ı sırrdan

Almadıktan soñra himmeti pirden

Diñle [sen] esrāri yedinci yerden

Vaşfi mümkün degil ‘ummāni vardır

3. Eşcār-ı diliñde yetür Şemeriñ

Ġayretile koşana gör kemeiñ

Bu dünyāda olan şems [ü] kameriñ

Heft zemīn tahtda devrāni vardır

4. Sen nār kimseye şatma şer yanıñ

Şardı ‘aşk [u] sevda dilā her yanıñ

Heft zemīn tahtda olan deryāniñ

Güş it kim ne resme evzāni vardır

5. Tıfıllar ‘arz ider māderden memek

Māder peder olan çok çeker emek

Deryāda halk itdi Hūdā bir semek

Bir bu dünyā gibi bir yanı vardır

6. Bir çeşm[i] sebzedir bir çeşm[i] māvi

Bir sünigi Kūh-i Kāf’a müsāvī

Halk etmemiş olsa Yāradan kāvī

Getürir dünyāyı dermāni vardır

7. Anda yok Hālīk’iñ izninden çıkmak

Gelmez hātırına dünyāyı yıkmak

Ne teşnelik bilür hod ne acıkmak

Aña Haqq’iñ öyle fermāni vardır

8. Saña menşür idem sim ile zeri

Eger keşf olursa hidāyet deri

Diñle semek üzere seng [ü] mermeri

Anıñ ne vechile beyāni vardır

9. Güş eyle ref’ ola kalbiñ riyāsi

Bir bu cihān olmaz anıñ kıyāsi

Envār-ı kamerden çokdur ziyāsi

Şanmağul bir zerre noşāni vardır

10. Dimez kimse baña bir ğazel çağır

Tıymaz haqīkati şamāh şağır

Şanma taş semege birdir hem ağır

Şanki bir cismiñ kaftāni vardır

11. Kullıkda muķim ol taşdik it dini

Ref’ it ey mu‘annid kalbiñden kīni

Bir bu dünyā deñlü o taşıñ ini

Bir bu dünyā deñlü fevķāni vardır

12. Pervāne çevriler kendin yaķar a

Düşini bu āteş başdan çıkara

Biz gelelim taş üstinde bakara

Ol öküzüñ nice iskāni vardır

13. Yine tálkalandı gönül ırmağı
Tevâtir eglemek bu nuţk-ı şağı
Bir Kûh-ı Kâf deñli her bir tırnağı
Anıñ aña göre çimānu vardır

14. Boynuzınıñ vaşfı budır tañıķde
İşbu Sırrullahı tefriķde
Birisi mağribde biri maşrıķda
Sırr-ı Beytullah' da gerdānu vardır

15. Diñle nuţkim kalbiñ pasın arıdır
Aķ dişleri şanki şitā karıdır
Ā'zāsınıñ cümle rengi şarıdır
Ānlu ortasında nişānu vardır

16. Ey dilā bu esrār şeddini koşan
Gün olur virirsin dilden dile şān
Şorarlarsa nedir 'aceb ol nişān
Yazılmış bir āyet Qur'ān'ı vardır

17. Hikmet içre mestūr āyetiniñ başı
Haşşası pāyınıñ altında taşı
Anıñla zābt ider ey dīn karadaşı
Taş tilāvet eyler lisānu vardır

18. Erenler bu sırrı böyle buyurur
Ehl-i diller ġāfillere tıyurur
Halk anı kudretinden doyurur
Luţfile hücceti burhānu vardır

19. Ā'nd-i Haķķ'da çokdır luţfila 'atā
Silkinse dūnyāyı kaldurup ata
Bi[z] gelelim imdi altıncı kıta
Anıñ ne vechile tıbyānu vardır

20. Felek ursa gerek sìneme bir oķ
Kāfiye bulursam hikāyetim çok
Bir zulmet 'ālemi şems [ü] kamer yok
Şanmağul ahkām-ı zindānu vardır

21. Bir maħlūk halk itmiş diñle bu sözi
Bilmez anlar gıce ile gündüzi
Her biriniñ şems [ü] kamerdir yüzi
Rūylarınıñ māhitābānu vardır

22. Şanmağul bir eder şayılır anlar
Birbiri üzere kayılır anlar
Şüret-i cemelden yayılır anlar
Şanmağul anlarıñ cevbanu vardır

23. Anlar birbirine ġāyetle emin
Māde[r]lik nerlik yok eyler yemın
Bundan böyle naklim beşinci zemın
Bir 'ālem ġāyetle ormanı vardır

24. Bu naklimi bir kimseler tıymamış
Naķķāl-ı sālifden nakli uymamış
Hudā ol 'ālemi hālî koymamış
Camus hey'etinde havāyı vardır

25. Bilmez anlar yaz u kışı bahāri
Halk itmiş anlara bād-ı sehāri
Anlarıñ da yokdır leyl ü nehāri
Anlarıñ 'aşkıla cevlānu vardır

26. Ba'zı kāfiye var taş perkliginde
'Arūzı zifāfı gerdekliginde
Anlarıñ da dişi erkekliginde
Rāvî-yi esrāriñ gümbānu vardır

27. Bunda dördinciden diñle cevābı
Eger keşf olursa gāyet [de] bābı
Ref' olursa setr-i beytden hicābı
Zāhir bātından 'ayānı vardır

28. Zālimiñ zulminden gönüül hoş degil
Bu dünyāda her uçanlar kuş degil
Dördinci kat yerde hālî boş degil
Anıñ da maḥlūk-ı mihmānı vardır

29. Bunda zıkr olunur bir nuḥk-ı mesbūk
Gör nice esrār ağāh bu ma'sūḥ
Āhū şüretinde andaki maḥlūk
Beğāyetle yügrek ceyrānı vardır

30. Dād-ı Hakk'dır bu deryāda gavvāşlık
Anlar da bilmez hayz ile nifāşlık
Bulınmaz anlarda zeker ü ināşlık
Ṭab'ile vallahî hayrānı vardır

31. Dā'im serlerine bakınur anlar
Mā-yı cārî gibi aqınur anlar
Kārūn düşer deyü şaқınur anlar
Kimisiniñ haofla pinhānı vardır

32. Ey dilā muḥim ol sünnet [ü] farza
Şaқın heves etme cehtile qarze
İmdi biz gelelim üçinci 'arza
Şükr it Hakk'a lutf [u] erzānı vardır

33. Şayyādveş vecihiñe al nişāngāhı
Farsice bilürsiñ şay yek dü seyî
Üçinci kat yeri şanmağul tehî
Gözi tepesinde insānı vardır

34. İdrākiñ varısa fevt etme yeḫmi
Edā it şalātı tuta gör şavmı
Ṭufānda garq olan Nūḥ Nebî kavmi
Üçinci kat yerde efgānı vardır

35. Hakk Nūḥ'ıñ kavmine virmedî arāy
Üçinci kat yire indi serāpāy
İblis leşlerinden yapıdı bir sarāy
Çürüyüp yıkıldı virānı vardır

36. İkinci zemine geldik baқalım
Gönüüller qaşrına şem'a yaқalım
Kaḥbe felek şaydı bir bir şaқalım
Serimiñ bir gitmez dumanı vardır

37. Ey dilā artursın Mevlā neşātıñ
Felek bendin alur payından atıñ
Pirleriñ irşadı ikinci katıñ
Çārşuyı pāzārı dükkānı vardır

38. Bulınur bir taқım iki dñnlüler
Bir maḥlūk var olar deve kñnlüler
Cem' olmuş bir fırka sünnî cñnlüler
Herkesiñ bir günā elvānı vardır

39. Birbirlerin günāgün boyarlar
Serden pāya kadar postun şoyarlar
Birbiriniñ lahmın yiyüp toyarlar
Ne bir bağ ne de bir bostānı vardır

40. Hem kızusu vardır hem de koyunu
Birisî adama virmedî boyunu
Bu 'ālemde aқan deryā şuyunu
İçerler şan gelüp cihānı vardır

41. Çıkuþ birincide dördün semāyı
Müzeyyen ncm gneþle ayı
Serendib'de bil Ādem'le Hāvā'yı
Medine'de Nebi Sultānı vardır

42. Gāhì burca gelür hāver tolanur
Kimi yavırım dey ağlar yolınur
Yetmiþ iki buçuk millet bulunur
Her birin bir yerde evtānı vardır

43. Ta'n idenler itsün hāturım hoþdır
Böyle bir eseri kimler komuþdur
Allah bir Resl hağk cümlesi boþdur
Hudā'nıñ lutf [u] ihsānı vardır

44. Hağk naþib eylerse hacc ile zekāt
Budır cihān içre mağbl-i rekāt
Lem Yezel 'mrine virsin berekāt
Sultān Mağmd nāmda bir hānı vardır

45. 'AþĖ ŗatırbāndır serimden yider
Ne bezme dilerse getirir gider
Çok kimse da'vā-yı 'āþıklık ider
Ėanķısınıñ böyle destānı vardır

46. Kime var ziyānım ey merd dilir
Bay [u] gedā bizi pespāye bilir
Tertib-i destān[ım] haĖķından gelir
Müslim Evrekli Seyrānı vardır

47. Seyrānı söyledi zeminiñ sözin
Biğamdilillah Hālık açdı cān gzin
Kimseniñ ta'nından çevirmez yüzin
lnceye kadar meydānı vardır
(Aydoğdu, 2011: 956-961)



ŞAH İSMAİL DÖNEMİ İKTİDAR MÜCADELELERİNDE İKİ DİNSEL KURUM

TWO RELIGIOUS INSTITUTION IN POWER STRUGGLES IN PERIOD OF SHAH ISMAIL

Emin KIRKIL¹

ABSTRACT

ÖZET

Bir tarikat organizasyonu olarak doğmuş olan Safevî hareketi devlet haline gelirken teokratik bir yapılanmaya gitti. Bunun en büyük nedeni, esas dayanağı olan ve hanedana tarikat bağları ile bağlı bulunan *Kızılbaşların* devlet otoritesi altına alınmasının yanı sıra tarikatın dayandığı Şii inancı hem ülke genelinde hem de Türkmenler arasında yerleştirmektir. Safevî devlet organizasyonunda gördüğümüz kurumlardan *vekalet* ve *sedaret* bu amaca matuf dinsel kaynaklı kurumlar olarak dikkat çekmektedir.

Günümüz İran'ında egemen olan rejimin de teokratik olduğu düşünüldüğünde adı geçen kurumları ve fonksiyonlarını kavramak daha büyük bir önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şah İsmail, Safevî, Vekalet, Sedaret.

The Safavid action emerged as a Tariqah organization turned into theocratic settlement when it was growing into state. The most important cause of it is to establish Kizilbash domineered and Shism based by Tariqah not only in land but also among Turkmen. Vakalat and Sadarat seen in Safavid state take attention as religious institution aimed at.

When the regime dominated in modern Iran was thought, the institutions mentioned was becoming more of an issue.

Key Words: Shah Ismail, Safavid, Vakalat, Sadarat.

GİRİŞ

Şah İsmail tarafından kurulan Safevî Devleti Erdebil'de bulunan tarikat merkezli doğmuştur. Bu oluşumun temelinde, Timur'un Erdebil'i Şeyh Safüyiddin'e temlik etmesi ve Anadolu seferi dönüşünde beraberinde getirdiği bir kısım topluluğu Şeyh Safüyiddin'in ricası ile serbest bırakması yatar. Daha sonra kaynaklar tarafından *Rumlu*

¹ Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

adı ile anılacak olan bu topluluk, yaşam ve özgürlüklerini borçlu oldukları bu şeyh ve tarikatla ilişkilerini *mürit-mürşit* ilişkisinin çok ötesine taşımışlardır ki bu değişim esasında Erdebil tarikatının Safevî Devleti'ne dönüşümünün ilk aşamasını oluşturmaktadır. Şeyh Cüneyd'in Anadolu ve Suriye'deki Türkmenleri etrafında toplamayı başarması bu dönüşümde en esaslı hamleyi teşkil ettiği şüphesizdir. Gerek onun ve gerekse oğlu Haydar'ın Akkoyunlu hanedanı ile olan sıhrîyetleri Safevî şeyhleri için bölgedeki topluluklar üzerinde mistik hakimiyetlerinin yanı sıra siyasal hakimiyet kurma imkanı sağladı. Akkoyunlu Devleti'nin otoritesi bu yeni oluşumu geciktirmiş gibi görünürse de Uzun Hasan'ın ölümünden sonra bu devlet içinde baş gösteren iktidar mücadelesi, Şeyh Haydar'ın siyasal açıdan güçlenmesine katkıda bulunduğu gibi, onun Şirvanşah tarafından öldürülmesinde Akkoyunlu yönetiminin de rol oynaması Safevî Devleti'nin doğuşunu hızlandırmıştır. Zira büyük bir çoğunluğu Safevî tarikatına müritlik bağı ile bağlı olan Akkoyunlu Türkmenleri ile devletleri arasındaki bağ kopmuş ve bu topluluklar siyasal bağılıklarını bir kenara bırakıp tarikat bağılıklarına yönelmişlerdir.

Devlet kurumları bağlamında, bu sahadaki kurulan diğer Türk devletleri gibi İran kurumları örneğini benimsemiş olan Safevî devlet teşkilatı, tarikat geleneğinin bir yansıması olarak farklı dinsel kurumları da bünyesinde barındırmıştır. Bunlardan *sadr* Timurlulardan beri varlığı bilinmesine karşın

vekil bütünüyle şahın *mürşitlik* konumuyla alakalı olup Safevîlere özgü bir kurumdur.

Konuya geçmeden belirtmek gerekir ki Safevî devlet teşkilatında *vekil* ve *sadr* dışındaki doğrudan dini teşkilat ile alakalı *müçtehid*, *mollabaşı*, *şeyhü'l-İslam* ve *kadı* gibi görevliler de vardır². Ancak bunlar hiç olmazsa başlangıç dönemlerinde devlet organizasyonunda doğrudan iktidar kavgalarının içinde değildi. *Vekil* ile *sadr* ise dini ideolojiden kaynaklanan nüfûzlarına dayanarak iktidar mücadelelerinde etkin olmuşlardır.

1- VEKİL

Vekil-i nefis-i nefis-i hümayun unvanı şahın hem dünyevî hem de ruhanî otoritesini temsil etmekte idi (Minorsky, 1943: Açıklama 116). Bu nedenle onun bütün kurumlarda etkin olduğunu görürüz. Nitekim ordu komutanlarının en seçkinlerinden biri olan *Vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* politik işlerde önemli bir rol oynadığı gibi *sadr* makamına atanacak görevlinin seçiminde de hatırı sayılır bir nüfûza sahipti. Bu durum Safevî tarikatının sufî organizasyonu ile devletin idarî yapısını uzlaştırma teşebbüsünün bir işareti olarak algılanabilir. Bununla birlikte *vekilin* unvanında meydana gelecek değişikliklere bakarak İsmail'in saltanatının ilk yıllarında teokrasiden uzaklaşan bir hareketin başlatılmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu

2 Safevî dini kurumları ile ilgili bakınız. Zülfiye Veliyeva, Safevî Devlet Teşkilatı (Tezkiretü'l-Mülük'e Göre), Basılmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, 399-419.

unvan en son, Çaldıran Savaşı'nda öldürülen Emir Abdalbaki için kullanılmıştır.

Vekil Şah İsmail'in saltanatının ilk yirmi yılında, şahın halifesi anlamında, *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* olarak adlandırılıyordu. Şah nasıl hem dünyevî hükümdar hem de *mürşid-i kâmil* olarak İran, Suriye ve Anadolu'daki müritlerin önderi idiyse, ilk halifeler de onun hem dinî hem de dünyevi özelliklerine sahipti. Bu nedenle *vekil*, din ve devlet işlerinin nizamî bir şekilde düzenlenmesinden sorumlu idi (Hondmir,1273: 107). Bu makama ilk atanan, Şah İsmail'in *lalası* Şamlu Hüseyin Bey'dir. Bu dönemde vekalet kurumu, *menseb-i vekalet-i nefis-i nefis-i hümayun* olarak adlandırıldı³. Şamlu Hüseyin Bey bu makamda altı yıl kaldıktan sonra, 1508'de Şah İsmail tarafından azledildi ve yerine Reş eşrafından, Emir Necmeddin Mesud Gilanî tayin edildi (Veliyeva, 2007: 173).

Herhangi bir ihlal suçu işlememiş olan Şamlu Hüseyin Bey'in yerine bir İranlının atanması dikkat çekicidir. Bu atama İsmail'in, daha altı yıl önce kendisini tahta çıkaran *Kızılbaş emirlerin* gücünden endişe duymaya başladığı izlenimini vermektedir.

Emir Necmeddin'in atandığı kurum hâlâ *vekalet-i nefis-i nefis-i hümayun* olarak anılıyordu. Onun 1510'da ölümünden sonra Şah İsmail *vekil* makamına (Şerefhan, 1862:

145) Yar Ahmed Hozanî'yi atayarak ona Necm-i Sanî lakabını tevcih etti (Rumlu, 1931: 111). Necm-i Sanî'nin atanması ile, bu makam için kaynaklar tarafından kullanılan ifadelerde değişim görülür. Tam ifadesi *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* olan tabir yerine, kısaca *vekil* tabiri kullanıldığı gibi sadece bir kaynak *vekil-i saltana* ta birini kullanır. Böylece vekalet kurumu dini otoriteyi temsil etmekten ziyade dünyevi otoriteyi temsil eder bir kurum halini almıştır ki bu bilhassa *Kızılbaşların* etkin olduğu *emirü'l-ümera* makamının kontrol altına alınma çabası olarak düşünülmelidir.

İsmail'in başka bir İranlıyı *vekil* makamına ataması, Necmeddin Mesud'un bu göreve atanması ile başlayan, *Kızılbaş emirlerin* kudretini kırma politikasının bir devamı gibidir. Kaynaklarda, Necmeddin Mesud'un kısa süren *vekilliği* sırasında idarî işlerde etkili olmalarını engellemeye çalıştığı *Kızılbaşların* husumetini celp ettiğine dair bazı deliller mevcuttur. *Vekalet* ikinci kez bir İranlının atanması *Kızılbaşların* kırgınlığını daha da artırdı. 918/1512'de Necm-i Sanî'nin Özbeklere karşı yapılan bir sefere komuta ettiği sırada *Kızılbaş emirler* ile *vekil* arasındaki sürtüşme iyice belirginleşir. İsmail vali (*hükkâm*) ve *darugalara ferman* göndererek onların, kendisine tabî olur gibi, Necm-i Sanî'ye tabî olmaları buyruğunu verdi (Savory, 1960: 96). Bu *ferman* mucibince Herat, Belh ve Merv valileri Necm-i Sanî'ye katıldılar. 3 Ramazan 918/12 Kasım 1512'de Buhara'dan gelip Gujduvan'ı müdafaa eden kuvvetlerle birleşen esas Özbek ordusu Safevîlerle sava-

3 İsmail'i dört buçuk yaşında iken Gilan'da gizlendiği sırada Akkoyunluların eline düşmekten kurtaran küçük topluluğa mensup Şamlu Hüseyin Bey'in atanması bu kurumun önemini gösterir.

şa hazırlandı. Bu bunalımlı zamanda, Emir Necm'e olan husumetleri nedeniyle *Kızılbaş emirler* onu terk ettiler. Sadece küçük bir kuvvetle kalan Necm-i Sanî bozguna uğradı ve öldürüldü (Hondmir, 1273: 69). Bu felaketin sonucu olarak, Horasan yolu Özbeklere açıldı.

Kaynaklar Safevîlerin Gujduvan'daki mağlubiyetlerinin, *Kızılbaş emirlerin* savaş meydanını terk etmeleri, onların bu davranışlarının da İranlı yöneticilerin emrine verilmelerine bir tepki olduğunu açıkça belirtmelerine rağmen, İsmail, *Kızılbaş emirlerin* nüfûzunu kırma teşebbüslerine devam etti ve üçüncü kez bir İranlıyı *vekalet* atadı⁴.

Vekil-i nefis-i nefis-i hümayun unvanı Çaldıran Savaşı'ndan sonra kaynaklarda geçmez. Mirza Şah Hüseyin İsfahanî, Emir Abdalbaki'nin halefi olarak *vekil* tayin edildi ve vekalet İranlılarda kaldı. Nevar ki vekilin unvanı artık değişmeye başlamıştır. Bu değişim *vekilin* yetkilerinin dünyevî yönetim alanında pekiştiğini vurgular mahiyettedir. Mirza Şah Hüseyin'e *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* unvanı yerine *vekil-i saltana* ve *itimadü'd-devle* unvanları verildi (Hondmir, 1273: 88, 106; Veliyeva, 2007: 174). Onun makamı, *vekalet* (Rumlu, 1931: 374) olarak isimlendirilmesinin yanı sıra *nizaret-i divan-i a'lâ* (Rumlu, 1931: 150) ve *nizaret-i divan* olarak da anıldı (Şerefhan, 1862: 159). Bu kaynaklar tarafından *vekil* teriminin ihmal edilmiş olması ve yukarıda zikredilen kaynaklarda

da değişik bir tarzda yer alması, *vekilin* statüsündeki ciddi bir değişimi akla getirmektedir. Bununla birlikte, Mirza Şah Hüseyin büyük bir kudrete sahipti. O, İsmail'in Çaldıran mağlubiyetinden sonra sık sık düzenlediği içki meclislerinde Şah'ın gittikçe artan bir müsamaha gösterdiği en yakın dostu haline geldi ve *Kızılbaşların* nazarında, Şah'ın üzerinde hatırı sayılır bir nüfûz kazandı. *Vekilin* Şah'la samimiyeti, *vekalet* bir İranlının atanmasının doğal sonucu olan *Kızılbaşların* devlet işlerindeki etkinliklerinin azaltılmasından kaynaklanan eski kırgınlıkları artırdı. Buna rağmen Şah'ın açık bir şekilde vekilin tarafını tutmasından dolayı ona karşı bir girişimde bulunamadılar.

Mirza Şah Hüseyin 927/1521'de, mütevazı soyunun saraydaki yadigarı olarak bulunan, Şamlu Durmuş Han'ı Herat valisi olarak Horasan'a göndermek suretiyle gücünü kanıtladı (Savory, 1960: 98). Bütün *emirler*, devlet erkânı, vezirler ve saray ileri gelenleri Mirza Şah Hüseyin'e tabi olmaları, ona sadakatle hizmet etmeleri ve onun izni olmaksızın kimseyle görüşmeyip, hiçbir iş yapmamaları konusunda emir almışlardı (Hondmir, 1273: 80).

Şamlu Durmuş Han'ın bir anlamda sürgüne gönderilmesi *Kızılbaş* emirler için bardağı taşıran son damla oldu. Mirza Şah Hüseyin, bütün seleflerinden daha uzun süreli olan iktidarının dokuzuncu yılında, 28 Cemaziyelevvel 929/14 Nisan 1523'te *rikabdar* Mihtar Şah Kulu ve bir grup *korucu* tarafından hançerlenerek öldürüldü (Hondmir,

⁴ Emir Abdalbaki *vekalet* atandığında *sadr* makamını da elinde bulunduruyordu .

1273: 106). *Rikabdar* ve suç ortakları Şirvan'a kaçtıysa da İsmail tarafından yakalanarak idam edildiler. *Vekilinin* ölümünden müteessir olan İsmail intikam amacıyla birçok *korucu* ve *emiri* cezalandırdı (Savory, 1960: 98). Şurası gerçek ki kronikler, *vekalet* ve *divan-ı vezaret* terimlerini eş anlamlı olarak kullanırlar ki yukarıda anlatılanlar bu temayülü doğrular. Kaynaklar, *vekilin* İsmail'in en son yıllarındaki emsalsiz pozisyonunu unutarak, onu basit bir şekilde bürokrasinin başı veya *divan-ı vezaret* olarak telakki ederler. O, ara sıra *vekil* olarak isimlendirilmekle birlikte bu en yüksek rütbesi ile diğer *vezirlerden* ayrılırdı⁵.

Mirza Şah Hüseyin'in halefi olan *vezir* Hoca Celaledin Muhammed Tebrizî'nin makamı için Habibü's-Siyer *vekalet* (Hondmir, 1273: 107), *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah* ise *menseb-i vekalet* terimini kullanır (Savory, 1960: 99).

Şurası muhakkak ki ilk *vekil-i nefis-i nefis-i hümayun* Şamlu Hüseyin Bey'in bu görevden azli ve hemen ardından uhdesinde bulunan *emirü'l-ümera* makamından alınması *Kızılbaş* beylerinin Safevi Devleti içindeki konumlarının akıbetini belirlemiş gibidir. Hüseyin Bey'in azli ile Türkmenler vekalet kurumundaki etkinliklerini bütünüyle yitirdiler ise de *emirü'l-ümera* makamı I. Tahmasp'ın ilk dönemlerine kadar onların uhdesinde kalmaya devam etti. Nevar ki 1510'da Şah İsmail, Şamlu Hüseyin Bey'i bu görevden

alırken önemli bir düzenleme yaptı. Hüseyin Bey'in yerine daha düşük bir mevkide bulunan Sofracı Ustaclu Muhammed'i getirdi ve ona Çayan Sultan unvanı verildi. Lala Hüseyin Bey'in dirliği ve nökeranı da Çayan Sultan'a verildi. Böylece zaten irsen oymak beyi olmadığı için desteği zayıf olan Ustaclu Muhammed maiyetindeki nökerandan da yeterince destek alamayacağı için oldukça etkisiz bir *emirü'l-ümera* olacaktır. Bu durumda Türkmenler en etkili oldukları *emirü'l-ümera* makamında da oldukça etkisizleştirilmiş olacaktı. Şah İsmail döneminde başlayan bu Türkmen beylerinin etkisizleştirilmesi politikası I. Abbas döneminde genişletilerek devam ettirildi. Öyle ki Türkmen beyleri oymaklarının buldukları bölgelerden uzak valiliklere atanarak nüfuzları iyice azaltılmış oldu.

2- SADR

Muhtemelen Timurlular tarafından ihdas edilmiş olan *Sadaret* Şahrüh zamanında tam yerleşmiş bir kurumdu (Savory, 1960: 103).

Sadr, Safevîler döneminde dinî kurumların başı olmakla birlikte, onun otoritesi esasen politik kurumlardan kaynaklanmaktaydı. Devletin askerî karakterinin baskın olması, her kurumu etkiledi. Safevîlerin ilk dönemlerinde *sadr* ve dinî sınıfların diğer mensupları, askerî komutanlıklara, en azından askerî bir rütbeye sahiptiler. Dinî sınıfların birçok mensubu Çaldıran Savaşı'nda Safevî ordusunun merkezine yerleştirildi. *Sadr* Seyyid Şerif Şirazî ve *Sadr* Emir Ab-

5 Mirza Şah Hüseyin'in vekaleti sırasında, Kadı Cehan Kazvinî ve Hoca Celaledin Muhammed Tebrizî müşterek vezirler idi.

dulbaki bu savaşta öldürüldü. 1548'e kadar *sadrın* askerî harekâtlarda fiilen rol aldığını biliyoruz. *Sadr* Mir Şemseddin Esedullah, asi Elkas Mirza (Şah İsmail'in oğlu)'ya karşı Dizful'un müdafaasına yardım etti.

Safevîlerin ilk dönemlerinde *sadrın* esas görevi, Şîî inancının geliştirilmesi ve yayılmasıydı. Bu ise hükümet kurumlarının düzenli işleyişine paralel olarak devletin Sünnî komşular tarafından düzenlenecek saldırılara karşı koyma yeteneğine bağlıydı. *Sadr*, "sapkın mezhebin" kökünün kazınmasıyla sorumluydu (Savory, 1960: 103; Veliyeva, 2007: 403-404). Şîî inancının yerleştirilmesi devlete sadakatle birlikte Sünnîlere karşı taassubu da beraberinde getirdi. Kadı Mir Hüseyin Yezdî (Rumlu, 1931: 82) ve Kâzîrûn *hatipleri* (Şerefhan, 1862: 136) ile Horasan *Şeyhü'l-İslâmı* Feridüddin Ahmed B. Yahya el-Teftezanî'nin idamları bu bağlamda değerlendirilmelidir (Rumlu, 1931: 124).

Safevî Devleti'nde *sadr* makamını ilkişgal eden, Kadı Şemseddin Lahicî (Gilanî)⁶ 1501'de bu göreve atandı (Hondmir, 1273: 35). İki yıl sonra, Kadı Muhammed Kâşânî *sadr* ve *divan-ı alîye emir* olarak tayin edildi (Hondmir, 1273: 37). Kâşânî entrikaları nedeniyle suçlu bulunarak 1510'da idam edildi (Rumlu, 1931: 110). Gerçekte Kadı Kâşânî'nin idamı, onun kudret ve nüfûzunu kıskanan *vekil* Emir Necm tarafından tasarlanmıştı. Dinî kurumların başı olan *sadr*, politik kurumlara tabî olduğu için *sadr* ile

vekil arasında çatışma kaçınılmazdı. İki makam arasındaki ilişkiler, Şah İsmail'in son yıllarında ve Tahmasp döneminde giderek daha kötü bir hal aldı. *Vekil*, *sadrın* seçiminde hatırı sayılır bir nüfûza sahipti. Kadı Muhammed Kâşânî'nin idamından sonra, Emir Seyyid Şerafeddin Şirazî tek başına *sadr* olarak atandı (Savory, 1960: 104). *Vekil* Necm-i Sanî'nin husumeti nedeniyle İsmail'in Kum'daki kışlık karargâhında kalamayacağına anlayan Seyyid Şerif, karargâhtan ayrılmak için Kerbela ve Necef'teki Şîî makamlarını ziyaret bahanesi ile izin talebinde bulundu. Seyyid Şerif'in Kum'dan ayrılmasından sonra Necm-i Sanî, *sedarete* önce Mir Cemaleddin Esterebadî'yi atamaya niyetlendi fakat onunla bozuşunca yerine Emir Abdalbaki Yezdî atandı (Savory, 1960: 104). *Vekil* tarafından büyük bir teveccüh gösterilmesinin sonucu olarak *Abdalbaki'nin rütbe ve itibar yıldızı şans ve başarının doruğuna ulaştı* (Hondmir, 1273: 71). Yukarıda da belirtildiği gibi, Emir Abdalbaki aynı yılın sonlarında (Kasım 1512) *vekilliğe* tayin edildi ve Çaldıran'da ölünceye kadar bu iki önemli makamı elinde tuttu (Savory, 1960: 104).

Emir Abdalbaki *vekil* olunca, *sedaret* makamına geçmek için başarısız bir girişimde bulunan Emir Cemaleddin Esterebadî'yi engelleyerek, kendi adayı Kadı Şeyh Kebir Erdebilî'yi *sadr* olarak atamaya çalıştı ise de Şah İsmail, Bağdad dönüşünde Seyyid Şerif Şirazî lehine müdahale ederek onu *sedarete* atadı (Hondmir, 1273: 71). Hem Emir Abdalbaki hem de Seyyid Şerif Şirazî Çaldıran'da öldürülünce *sedaret* makamı münhal kaldı.

⁶ Kadı Şemseddin, İsmail'e Arapça ve Farsça öğretmişti.

Azerbaycanlı bir *seyyid* olan Seyyid Abdullah Lala bu makama atandı ise de vazifesini yeterince ifa edemeyince (Hondmir, 1273: 80) hemen azledildi. Daha önce *sedaret* makamı için birkaç başarısız girişimde bulunmuş olan Emir Cemaleddin bu arzusunu gerçekleştirdi ve ölünceye kadar on bir sene süreyle *sadr* makamını elinde tuttu. Bu dönemde de *sadr* Cemaleddin ile *vekil* Mirza Şah Hüseyin arasında gerginlikler yaşandığı bilinmektedir. Çaldıran Savaşı'ndan sonra *sedaret* makamının yüksek rütbeli devlet görevlileri tarafından uzun süreli sahiplenilmesi, Şah İsmail'in işleri bizzat yönetmekten ne kadar uzaklaştığının bir göstergesi olabilir.

Tahmasp dönemine gelindiğinde, *sadrın* esas görevi olan inanç birliğini sağlamak tamamlanmış olduğundan faaliyet alanı önemli ölçüde azalmış buna paralel olarak da nüfûzu zayıflamıştır. Bu dönemde, *Sadr* Cemaleddin Esterebadî örneğinde olduğu gibi, politik sahadaki bazı yetkilerini yeniden elde etmek için teşebbüste bulunan *sadrlara* da rastlanacaktır. Babadan oğula intikal eden bir kurum haline gelen *sedaret* etkinliğini hızla yitirmeye devam etti ve ayrı bölgelerde yetkin iki *sadr* atanır oldu hatta II. İsmail zamanına gelindiğinde bu kurum tamamen ortadan kalktı. *Sadrların* nüfûz kaybetmelerinde, *müçtehitlerin* güçlenmesi de önemli bir rol oynamıştır.

SONUÇ

Şah İsmail'in saltanatının ilk yılları Safevî tarikatının sufi teşkilatını devletin idari teşkilatı ile birleştirmek için başarısız

bir girişimin yaşandığı değişim ve intibak dönemidir. Bu dönemde yeni ve yeni olduğu kadar da deneme niteliğinde olan idarî sistem, birçok önemli devlet yöneticileri arasındaki yetki çatışması ile devletteki Türk ve İranlı unsurlar arasındaki temel çatışma nedeniyle çıkarılan problemlerin üstesinden gelmek için çaba sarf etti. Bu gelişim süreci İsmail'in halefi Tahmasp döneminde de devam etti. *Sadrın* esas görevi olan Şiî inancının yayılması, İsmail'in ölümüne kadar büyük ölçüde tamamlanmıştı. Buna paralel olarak *sadrın* kudreti temelde mevcut dinî kurumların korunmasına ve özellikle de *vakıf* mallarının idaresine hasredildi. Gerçekte bu *sadrın* yetki ve kudretinde bir azalmanın işareti olup, *sadrlar* zaman zaman politik işlerdeki eski nüfûzlarını yeniden ele geçirmek için başarısız teşebbüsler yaptılar.

Vekil-i nefis-i nefis-i hümayun teriminin terk edilip, İsmail'in saltanatının sonlarına doğru, genellikle *vezaret* kavramı ile birleştirilerek *vekaletten* bahsedilmesi, İsmail'in son dönemlerinde başlayan teokratik devletten uzaklaşım dinî ve politik kurumların ayrışmasına kadar varan bir hareketin habercisidir. Bu ayrışma tamamlandığında, şahın hem dinî hem de dünyevi otoritesini temsil eden *vekil* unvanı kullanımdan kalktı. Makamı yavaş yavaş hiçbir dinî anlam taşımaz hale gelen ve neredeyse yalnızca bürokrasi işleriyle ilgili olan devlet memurlarının başkanı anlamında *vezir* olarak anılmaya yüz tuttu. Safevîlerin daha sonraki dönemlerinde *vekilin* ortadan kalkması, dinî ve politik kurumların ayrışmasının tamamlanmış olduğunu gösterir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Akkoyunlu Devleti'nin son döneminde baş gösteren Türkmen oymaklarının hakimiyet mücadelesi ırsî olarak Safevî Devleti'ne intikal etmiştir. Şah İsmail'in mürşitlikten kaynaklanan karizması bunu belli ölçüde frenledi ise de *mürit-mürşit* ilişkisinin zamanla sarsılması ve kabile bağlarının ağır basması ile *tarikât organizasyonunun* devlet sistemi içerisinde yeterince eritemeyip devlet içinde devlet haline gelmesi yaşanan mücadelelerin bütünüyle ortadan kaldırılmasını engelledi. Burada Türkmenlerin tavrı dikkat çekicidir. Onlar başlangıçta kendi kontrollerinde tuttukları *vekalet* makamını İranlılara, *korucu-başı* makamını da Gürcü-Çerkez gulamlara kaptırmış olmaktan dolayı kırgın ve kızgın idiler. Şah İsmail'in devlet kurumlarındaki düzenleme çabaları, bu çatışmaların önüne geçebilmek için, *merkezileşme-kurumsallaşma* gayreti olarak algılanmalıdır. Türkmenlerin durumu ise, yönetim mekanizmalarını daha önce Selçuklu Devleti'nde İranlılara kaptırmaları ile Osmanlılarda devşirmelere kaptırmalarının ötesindedir. Hareketin başlangıcında *Kızılbaş Türkmenler* Şah İsmail'e yarı tanrısal sadakat hisleriyle bağlı idiler. Fakat devlet kurumsallaşmaya başladıkça şah hükümdar mevkiine çekilirken *Kızılbaşları* da kontrol altına alınması gereken gruplar konumuna indirgemeye başladı (Minorsky, 1943: 125-126). Başlangıçta *Kızılbaş* deyimini ile eş anlamlı kullanılan *sufi* tabiri bile bir müddet sonra Safevi terminolojisinde tah-

kir kavramı haline dönüştü. Bu Türkmen oymaklarının, devletin temsilcisi konumundaki kurumlar ve yetkilileri ile sürekli çatışır hale gelmelerinin önemli nedenlerinden birisidir. Bunun da ötesinde Şah İsmail'in son yılları ile halefleri I. Tahmasp, II. İsmail ve Sultan Muhammed Şah dönemlerinde *Kızılbaş* emirler, şahla ilişkilerini tıpkı feodal beylere gösterilen zoraki saygı şekline dönüştürdüler ki bu, mürşit ile müritleri arasındaki ilişkiden çok farklı idi.

İran coğrafyasında resmi kurumların en etkililerinin Şiî ideolojiye dayandırılması ve bu ideolojiyi yaşatan kurumların devlet organizasyonunda etkin olması bu coğrafyadaki teokratik dinamizmi kavrayabilmemiz açısından da önem kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

- HONDMİR, Gıyaseddin. (1273). *Habibü's-Siyer, III/4*. Bombay.
- MİNORSKY, V. (1943). *Tadhkirat al-Muluk (Gibb Memorial Series, NS, XVI)*. London.
- SAVORY, M. Roger. (1960). "The Principal Offices Safawid State during the Reign of Ismail. I" *BSOAS, XXIII*, s. 91-105.
- ŞEREFHAN. (1862). *Şeref-Nâme, II*. ed. Véliaminof-Zernof. St. Petersburg.
- RUMLU, Hasan Bey. (1931). *Ahsenü't-Tevarih, XII*. ed. C.N. SEDDON, Baroda.
- VELİYEVA, Zülfiye. (2007). *Safevî Devlet Teşkilatı (Tezkiretü'l-Mülük'e Göre)*, Basılmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.



BATUMLU YESARİ BABA VE SİNOP'TA BEKTAŞİLİK BATUMLU YESARİ BABA AND BEKTASHI IN SİNOP

Fahri MADEN¹

ÖZET

Bektaşilik XIII. yüzyılda Hacı Bektaş Veli tarafından Anadolu'da kurulduktan sonra XVI. yüzyıla kadar bir kuruluş ve oluşum devresi yaşamıştır. Bu süreçte Anadolu'nun yanı sıra Rumeli, Mısır ve Irak ile Kıbrıs ve Girit'te yayılma alanı bulan tarikat özellikle Anadolu'nun batısında yoğunluk kazanmıştır. XIX. yüzyıla gelinceye değin Karadeniz coğrafyasında da tekkelere sahip olduğunu tespit ettiğimiz Bektaşilik 1826 yılında yasaklanmıştır. Böylece Sultan II. Mahmut'un döneminin sonlarına kadar yasaklı kalan Bektaşilik Tanzimat Fermanı ile birlikte kısmen serbest kalmıştır. Sultan Abdülaziz döneminde ise üzerindeki baskı iyice yumuşamış ve Bektaşilik yasaklılık öncesi faaliyet göstermediği Sinop merkezinde müntesiplere sahip olmuştur. 1870'lerde Yesari Baba'nın eliyle Sinop'a ulaşan Bektaşilik XX. yüzyıl başlarında yüzden fazla müridle mahalli yönetimin dikkatini çekmiştir. 1907

yılında mahalli yöneticilerin isteği ile merkezi hükümet tarafından Sinop'ta Bektaşî faaliyetleri denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Ancak II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle Bektaşilik tamamen serbest kalmış ve 1925 yılında tüm tekke, zaviye ve türbeler kapatılıncaya kadar Sinop'ta Bektaşî faaliyetleri sürmüştür.

Anahtar Kelimeler: Sinop, Bektaşilik, Yesari Baba, Tekke, Türbe.

ABSTRACT

Bektashi, has been established by Hacı Bektas Veli in Anatolia at XIII. century after lived in an organization and formation circuit to XVI. century. In this process, as well as in Anatolia, Thrace, Crete, Cyprus and Egypt, and Iraq and to spread the order, finding, became intensified especially in the west of Anatolia. Until the arrival to XIX. century, in the geography of the Black Sea was determined to have a Bektashi dervish lodges, was banned in 1826. Thus, the Sultan II. Mahmut's period remaining until the end of the Bektashi banned, remained partially free along with the Tanzimat Edict. Thor-

1 Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

oughly softened the pressure on the period of Sultan Abdul Aziz, Bektashi have previously been their followers to show activity in the center of Sinop. In the 1870s, hand of the Yesari Baba, the Bektashi reach Sinop, XX. beginning of the century, more than one hundred murid drew the attention of the local government. In 1907, at the request of the local administrators tried to be taken under control by the central government Bektashi activities in Sinop. However, with proclamation of II. Constitutionalism, the Bektashi remained completely free and all the lodges, lodges and tombs until closed in 1925, took Bektashi activities in Sinop.

Key Words: Sinop, Bektashi, Yesari Baba, Lodges, Tomb.

GİRİŞ

Bektaşilik XIII. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli ile birlikte ortaya çıktıktan sonra başta Anadolu olmak üzere Rumeli, İstanbul, Mısır, Girit, Kıbrıs, Irak, Suriye vs. bölgelerde yayılma alanı bulmuştu (Ocak, 1992: 373-379). XVI. yüzyılda merkez tekke şeyhi Balım Sultan tarafından teşkilatlı bir yapıya kavuşturulan Bektaşilik Anadolu'nun pek çok bölgesinde tekkelere sahip olmuştu. Ancak XIX. yüzyıla gelinceye kadar Sinop şehir merkezi Bektaşiliğin faaliyet alanı içerisinde yer almamıştı. Daha açık bir ifadeyle tarikat Karadeniz coğrafyasında sınırlı sayıda tekke ve zaviye ile temsil edilmişti (Faroqhi, 2003: 47-63, 197-219).

Bektaşilik XIX. yüzyılın ilk yarısında -1826 yılında- Yeniçeri Ocağı ile birlikte yasaklanmış, pek çok tekke yıkılarak mal varlıkları zapt edilirken Bektaşiler takip altına alınmıştı. Bu süreçte yasak özellikle Sultan II. Mahmut'un saltanatının sonuna kadar yoğun bir şekilde sürmüştü. Sultan Abdülmecid'in tahta geçip Tanzimat Fermanı'nın ilanından itibaren Bektaşiler üzerinde uygulanan yasakçı politika giderek yumuşamış, bu yumuşamayla birlikte 1826'da kapatılan ve yıkılan tekkeler yeniden açılmaya başlamıştı. Eski tekkeler yeniden tesis edildiği gibi bunlara yenileri de eklenmişti. Bu arada 1826 öncesi tarikatın faaliyet göstermediği bölgelerde de tekkele- rin açılması dikkat çekmekteydi. Bu bölgelerden birisi ve önemlisi Sinop'tu.

Batumlu Yesari Baba ve Bektaşiliğin Sinop'ta Yayılması

Sinop'a Bektaşilik Batumlu Yesari Baba tarafından getirilmiş ve temsil edilmişti. Yesari Baba 1803 yılında (Hicrî 1219) o dönemde Batum'a bağlı olan Murgul'da doğmuştu. Ancak Murgul'un küçük bir yerleşim yeri olması ve fazla bilinmemesi nedeniyle doğum yeri konusunda Batum genel kabul görmüştür. Murgul günümüzde Artvin vilayeti sınırları içerisinde. Çocukluk dönemini Murgul'da geçiren Yesari Baba mesleği icabı Anadolu'nun pek çok bölgesini dolaşmıştı. Nihayet Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlandıktan sonra ömrünün büyük bir kısmını burada geçirmişti. Asıl adı Mehmet olup Yesari mahlasıyla anılmıştı. Mahlasını

kimden ve ne surette aldığı bilinmemekle birlikte Yesari “zenginlik, varlık” gibi anlamlarının yanı sıra “sol tarafla ilgili, solak” manalarına da gelmektedir. Bu itibarla Batumlu Yesari Baba’nın solak olması dolayısıyla bu mahlası kullandığı rivayet edilmektedir (Ertan, 1941: 3).

Batumlu Yesari Baba uzun boylu, zarif ve ince konuşan, hoşsohbet bir zattı. Çocukluğu ve ailesine ilişkin ayrıntılı bilgi bulunmamasına karşın küçük yaştan itibaren iyi bir medrese eğitimi aldığı ve kendini geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bu cümleden olarak Batumlu Yesari Baba girdiği her muhitte kendisini sevdirmişti. Bunda hoşsohbet olmasının yanı sıra şairliği ve çok iyi saz çalması etkili olmuştu. Nefes ve koşmalarını sazıyla terennüm etmiş, böylece pek çok muhip peyda etmişti. Batumlu Yesari Baba sazı ve sohbetiyle toplantılara iştirak eder ve oraları şenlendirirdi (Ertan, 1941: 4).

Batumlu Yesari Baba, Hacı Bektaş Veli Tekkesi’nde iki-üç sene hizmet ettikten sonra dervişliğe kabul edilmiş, on iki buçuk sene kadar Hacı Bektaş Veli Tekkesi kiler evinde dervişlik yaparak “Baba” payesine yükselmiş ve 1874 tarihinde türbedar olmuştu (Ertan, 1941: 4-8). Selanikli Hacı Hasan Dede baba’nın postnişinliği dönemine denk gelen türbedarlığı sırasında Mehmet Ali Hilmi Dede baba’ya halifelik verilmesi töreninde rehberlik yapmıştı (Noyan, 2002: 329).

Öte yandan Batumlu Yesari Baba merkez tekkedeki türbedarlığı sırasında Sinop’a

ziyaretten geri kalmayıp bu sayede Bektaşiliğin bu şehirde de taraftar kazanmasını sağlamıştı. Bektaşiliği Sinop’ta yayan ve mürid yetiştiren (BOA, DH.MKT, 1154/35; Noyan, 2002: 328-329) Batumlu Yesari Baba bu süreçte 15 gün kadar da Kastamonu’da ikamet edip vaazlar vermişti. Ömrünün son yıllarını Sinop’ta geçiren ve burada iki yıl kadar postnişinlik yapan Batumlu Yesari Baba, 1880 (Hicrî 1297) yılında 78 yaşında iken vefat etmişti (Ertan, 1941: 5). Batumlu Yesari Baba’nın vefatından sonra 1883 yılında (Akyurt, 1947: 59) müridleri Zeytinlik civarındaki türbesiyle birlikte bir de tekke inşa ederek faaliyetlerini sürdürmüşler ve bu tekkeye Batumlu Yesari Baba’nın ismini vermişlerdi (Noyan, 2002: 328).

Asıl adı Ahmet olan ve Batumlu Yesari Baba tarafından “Gedaî” mahlasıyla anılan Tokatlı Gedaî’nin yazdığı mezar kitabesi şu şekildeydi:

*İşitti irci’î savt’ın çekildi dâr-ı kesretten
Erişti vahdete azm-i reh-i dâr-ı bekâ etti
Nice yıllar kiler-i hankâh-ı hazret-i Pîr’de
Edip sıdk ile hizmet Hakk’a tahsîl-i rızâ etti
Zaman-ı postnişinlik geldi amma olmadı kısmet
Çerağ-ı ömrünü bâd-ı ecel geldi fenâ etti
Erenler hizmetinde şöyle Pir-i nâ-tûvân oldu
Tarîk-i Nâzeninde nâmını fevkalâde etti
Batumlu Yesari’nin şöhreti kaldı bu âlemde
Yetiştirdi menzil-i maksûduna terk-i sivâ etti
Çıkup bir er Gedaî söyledi amma duta tarih
Yesari hazret-i Pîr’ine canın fedâ etti (1298)
(Ertan, 1941: 5-6)*

Ayrıca Batumlu Yesari Baba'nın türbesinin batı duvarı üzerine inşa tarihi ile ilgili şu kitabe yazılmıştı:

Yakalım türbesine nur-ı muhabbetle çerağ

Bir makam oldu bu bak sanki Yesari Baba sağ
(1300) (Ertan, 1941: 6)

Öte yandan tarihte birkaç Yesari Baba'nın mevcut bulunduğu ve bunlardan Filibeli Mustafa Yesari Baba ile sözünü ettiğimiz Batumlu Mehmet Yesari Baba'nın şiirlerinin karıştırıldığı tespit edilmektedir. Keza Sadettin Nüzhet, Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'nın Divan'ından hareketle Filibeli Mustafa Yesari Baba hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre iki Yesari Baba birbirinden farklı şahsiyetler olup ayrı coğrafyalarda yaşamışlardır. Filibeli Mustafa Yesari Baba, Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne postnişin tayin edildiklerinde İstanbul'da Merdivenköy'deki Şahkulu Sultan Tekkesi'ne vekil olarak bırakılmış, üç sene burada şeyhlik yaptıktan sonra Teselya'daki Durbalı Sultan Tekkesi'ne gitmiş, bir sürede orada ikametinin ardından İstanbul'a gelirken 18 Şubat 1907 tarihinde Golos'ta vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir (Sadettin Nüzhet, 1930: 408-411; Vatin-Zarcone, 1991: 63). Sadettin Nüzhet, Filibeli Mustafa Yesari Baba hakkında bu bilgileri vermekle kalmamış, Sinop Asar-ı Atika Muhipler Cemiyeti Katibi Mehmet Şakir Bey'in bir araya topladığı Batumlu Mehmet Yesari Baba'ya ait olan şiirleri de yayınlamıştı (Sadettin Nüzhet, 1930: 408-411). Böylece iki

Yesari Baba arasında şiirleri bakımından bir karışıklık meydana getirilmişti.

Ayrıca Konyalı Yesari Baba'dan bahsedilmektedir. Kulağına mengüş taktığı için "Mengüşlü Yesari" olarak tanınan bu zat, çok gezmiş, bir çok saz şairine meydan okumuş ve mat etmiş, orta boylu ve şişman, beyaz sakallı, abalı ve keçe külahlı bir şair olarak tanıtılmıştır. Fiziki özellikleri uymamakla birlikte Konyalı Yesari Baba olarak zikredilen bu zatın Hacıbektaş'ta uzun zaman kalan, ancak çok gezen biri olan Batumlu Yesari Baba ile aynı kişi olma ihtimali bulunmaktadır (Akbulut, 5 Mart 2012). Bununla birlikte bir de Çankırlı Yesari Baba'dan bahsedilmiştir. Ancak onun Sinop'a Bektaşiliği getiren ve orada vefat eden Batumlu Yesari Baba ile aynı zat olduğu anlaşılmaktadır. Zira Batumlu Yesari Baba'nın ömrünün büyük bir kısmını Ankara ve Kırşehir'de geçirmesi dolayısıyla Çankırı'ya gitmiş olması ihtimal dahilinde görülmüştür. Bu durumda Batumlu Yesari Baba'nın Çankırı'da da bulunmuş olduğu ve burada kendisi gibi şair olan Çankırlı Zahmi ile görüştüğü tespit edilmiştir. Keza Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden Ankara Maarif Vekaleti kütüphanesine nakledilen "Türbedar Yesari Baba Mecmuası"nda Zahmi'nin vefat tarihi belirtilmektedir. Bu da Batumlu Yesari Baba ile onun irtibatını göstermektedir (Ertan, 1941: 7-8).

Batumlu Yesari Baba Sinop'ta bulunduğu sırada halk tarafından çok sevilmiş, keşif

ve keramet sahibi olması sebebiyle kendisine saygı gösterilip hürmet edilmişti. Ona izafe edilen kerametlerden biri şöyledir: Batumlu Yesari Baba müridlerinden birinin oğlunun evlenme çağına geldiğini fakat memlekette kız bulamadığından şikayet ettiğini haber almış. Bunun üzerine Batum'daki akrabalarından üç kız ısmarlayarak yanına çağirttirip müridinin oğlunun bu kızların birini beğendiği takdirde onunla evlenmesini söylemiş. Ancak görücüler kızları görüp hepsine bir bahane bulmuşlar. Hatta oğlanın müşkül-pesent ve bahane bulmakta mahir annesi kızın birisi için "Vücudu, her yeri güzel amma yüzü çirkin" demiş. Bu sözü duyan Batumlu Yesari Baba müteessir olup "O kadının yüzünden bulsun" diye beddua etmiş. Nihayet kadının yüzünde bir ağrı başlayıp, kadın yirmi sene yüzündeki ağrıdan ıstırap çekerek ölmüş (Ertan, 1941: 9).

Batumlu Yesari Baba'nın en önemli kişilik özelliği aruz ve hece vezinleriyle şiirler söylemesiydi. Aruz veznini halk şairleri eksik ve kusurlu kullandıkları halde Batumlu Yesari Baba bu vezinde oldukça başarılıydı. Rindane yazdığı gazellerindeki incelik, samimiyet, aşk ve muhabbet Allah-Muhammed-Ali üçlemesine dayanmıştı. Bektaşilik öğretilerini çok iyi kavrayıp hazmetmiş olan Baba, bu öğretileri manzumelerinin özüne işlemişti. Onun şiirleri Farsça ifadeler kullandığı halde sade, düzgün ve pürüzsüzdü. Bu sebeple manzumeleri halk arasında kolayca yayılmıştı. Şiirlerinin pek çoğu lirizm

ve akılcılığı bir arada barındırmaktaydı. Ayrıca şiirlerinde oldukça yalın ve öğretici bir dil kullanmıştı. Şiir şekilleri içerisinde daha çok koşma, nefes ve gazeli kullanmıştı (Ertan, 1941: 10). O kadar ki Tokatlı Gedaî ve Zileli Ceyhunî gibi XIX. yüzyıla damgasını vuran şairler üzerinde büyük etkisi olmuştu (Akbulut, 5 Mart 2012). Şakir Ülkütaşır tarafından Batumlu Yesari Baba'nın yüz kadar manzumesi bir araya getirilmiştir.

Hakkında Ali Ertan tarafından 1941 yılında küçük bir kitap meydana getirilen ve bu kitapta kırk kadar şiirine yer verilen Batumlu Yesari Baba'nın şiirlerinden örnekler vermek gerekirse;

Can gözüün açmayan erbab-ı kemali göremez

Kendi halin beğenen hâl-i ricali göremez

Sevdiğim ol sâye-i uşşakı cihâne salmış

Şöyle derç olsa cihân ehl-i misali göremez

Sürmeyen eşiğine can-ı gönülden yüzünü

Himmet-i Şahu neşin ile post-ı devrânı göremez

İkilik bâbını ref etmeyenin canına lanet

Münkir ol hikmeti Hak celle celâli göremez

Ey Yesari hele sen bunda göre gör kim yâri

Görmeyen bunda yârin nuru cemali göremez
(Ertan, 1941: 13)

*Sanma ey zahit cihan içre sıvayı bekleriz
Terk-i tecridiz veli bâb-ı rızayı bekleriz
Demeniz meyhane küncünde neniz var ey fakih
Böyle bir ehl-i harabatız burayı bekleriz
Hakkı bilmektir cihan mülküne gelmekten meram
Biz günahkâr ehliyiz kân-ı sehayı bekleriz
Asitan-ı devlete arzu çeken âşıklarız
Gemimiz yüklendi ama daha havayı bekleriz
Zahid-i nâ-puhte ayrılşın Yesari bir yana
Biz gürûh-ı nâciyiz bizler sıvayı bekleriz
(Sadettin Nüzhet, 1930: 410-411)*

*Ey kadir-i mutlak nice ayanla
Cihanı kendine hayran edersin
Tilkiyi tavukla, kurdu koyunla
Karma karış edip seyran edersin
Bin bir isim dilde söylenir hâlâ
İsmin çok resmin yok bilmem ne mânâ
Sana kapı bana almaz galiba
Girer her gemide çablân edersin
Kimini dergâhtan ihraç eyleyip
Kimini âlemde Sertaç eyleyip
Kimini nan pâreye muhtaç eyleyip
Kimini Mısır'a sultan edersin
Yesari manendi sergerdanları
Ba-husus muhibbi handanları
Her mahluktan ahzettiğın canları
Ne yerde cem edip harman edersin
(Ertan, 1941: 26)*

*Cemal-i pâkini ey nur-ı didem
Görenler Allahü ekber dediler
Yalnız ben değil bilcümle âlem
Taalâllah bu ne dilber dediler
Bî-kusur yaratmış Hazret-i Mevlâ
Ol sebepten sail babında gedâ
Cemalin cennettir kâmetin Tûba
Kaşların mihrab u minber dediler
Yesari babından dâr etme ey yâr
Mürüvoet merhamet eyleyip her bâr
Mushafü hüsnünde leylü ve nehâr
Okur âşıkların ezber dediler
(Sadettin Nüzhet, 1930: 410)*

XX. Yüzyılın Başlarında Sinop'ta Bektaşilik

Batumlu Yesari Baba'nın Sinop'a 1870'lerde Bektaşiliği getirmesinden sonra şehirde tarikatın müntesipleri hızla çoğalmıştı. Keza bir arzuhalde XX. yüzyılın başlarında Sinop'ta Bektaşi müridlerinin günden güne çoğalmakta olduğu ve toplanmalarına izin verilmemesi istenmekteydi. Buna göre sözü edilen dönemde Sinop'ta yüzden fazla müntesibi bulunan tarikatın, yeni müridler kazanmakta zorlanmadığı anlaşılmaktaydı (BOA, DH.MKT, 1154/35).

XX. yüzyılın başlarında Sinop'ta Bektaşilik çok yoğun bir faaliyet içerisindeydi. Bu canlılığının sebebi Bektaşiliğin epey zamandır faaliyette olmasının beraberinde şehrin itibarlı ve servet sahibi kişilerinin tarikata intisap etmiş olmalarıydı. Bu kişiler arasın-

da ashab-ı servetten Öküzöğlü Hasan Bey, tüccardan Raşid Ağazâde İzzet ve tersane katibi Divrekli Mehmed Karib Efendi bulunuyordu. Adı geçen kişilerden özellikle Öküzöğlü ailesi Sinop'un çok eski sakinlerindendi. Bu kişilerin Bektaşiliğe intisap edip canı gönülden hizmet etmeleri tarikatın şehirde güçlenmesine olanak sağlamış, ayrıca pek çok kişinin de tarikata bağlanmasına vesile olmuştu (BOA, DH.MKT, 1154/35).

1907 yılında Sinop'taki bu Bektaşî faaliyetleri hükümetin dikkatini çektiği gibi bölge idarecilerini de endişeye sevk etmişti. Vaktiyle Batumlu Yesari Baba'nın uyandırdığı çerağ zamanla daha fazla ışık yaymıştı. Zira Sinop'ta Ada köyündeki gayet canlı olduğu anlaşılan Yesari Baba Tekkesi'nin yüzden fazla müdavimi vardı. Özellikle Muharrem ayları tekkeye ayrı bir canlılık getirmekteydi. Her yıl Muharrem ayının üçüncü günü Merdivenköy Bektaşî Tekkesi postnişini Mehmet Ali Hilmi Baba tarafından buraya bir baba gönderilmekteydi. 1907 yılında Ali Baba gönderilmiş, Yesari Baba Tekkesi'nde misafir olmuş ve Bektaşîler Ali Baba'yı ziyaret etmişlerdi. Ayrıca Sinop'ta Bektaşîler, Cuma ve Pazartesi geceleri ile Muharrem ayının ilk üç gecesi değişmeli olarak içlerinden birinin evinde toplanarak Hadikatü's-Süedâ okuyup Bektaşî erkanı icra ediyorlardı. Dahası Bektaşîler, İslam dinine muhalif itikatları, hal ve hareketleri bulunmadığını savunarak ve kendilerini gizleme gereği duymadan faaliyetlerini sürdürüyorlardı (BOA, DH.MKT, 1154/35).

Sinop mutasarrıfı ve Kastamonu valisinin Bektaşîler hakkında topladıkları bu bilgiler kimi tereddütlerle İstanbul'a bildirilmişti. Mutasarrıf Bektaşîlerin içlerinden hitaba layık görülenlere ihtarda bulunmuş ise de bunların Bektaşiliğe bağlı olduklarını inkar etmediklerini, hatta Bektaşîlerin "akâid-i diniye-i İslamiye muhalif" hal ve hareketleri veyahut "şeriât-ı garrâ-yı Ahmediyye mugayir" itikatları bilindiği halde bunu inkar edip böyle olmadıklarını beyan ettiklerini söylemekteydi. Önceleri yarı açık hareket eden Bektaşîler hükümet tarafından uyarılmaları üzerine gizlice ibadet yapmaya başlamışlardı (BOA, DH.MKT, 1154/35).

Mutasarrıf bin üç yüz haneden ibaret olan Sinop gibi küçük bir kasabada sayıları yüz kişiyi bulan tarikat mensuplarından endişe duyduğunu dile getirmişti. Gerçi mutasarrıf Bektaşîlerin toplantılarında tehlikeli bir şey yapmadıklarını da dile getirmişti. Ancak onu asıl endişeye sevk eden husus Bektaşîlerin "şeriât-ı garra-yı Ahmediyye'ye muhalif" olmaları ve "rızâ-yı bâri-i 'âliye muhalif âyinler icrâ" etmeleri ile sayılarının günden güne çoğalmasından dolayı bazı cahil insanları dinden saptırabilmeleri ihtimaliydi. İddiaya göre Bektaşîler ibadetleri sırasında Hz. Adem ile Hz. Peygamber'e salat-ı selam getirdikten sonra "sürç-i lisan" ederek "aşere-i mübeşşere"ye tercihen Hz. Ali'ye takdiste bulunuyorlardı. Bu yüzden Bektaşîler hakkında ciddi bir tedbir alınmadıkça onların icra-yı âyinden vazgeçmeyeceklerini düşünüyordu. Zira mutasarrıfa göre Bektaşîlerin ülkenin her yerinde pek

çok muhib ve dervişleri vardı. Bu sebeple mahalli yönetim ve zabıtaca Bektaşileri korutacak ve endişelendirecek önlemler alınmasını elzem görüyordu (BOA, DH.MKT, 1154/35).

Konu dahiliye nezaretine bildirildikten sonra merkezi hükümet Sinop'taki Bektaşiler hakkında bilgiler toplanıp, kaç kişiden ve kimlerden ibaret oldukları ile ne zaman ibadet yaptıkları hakkında detaylı malumat verilmesini istemişti. Yukarıda zikredilen bilgiler ulaştırıldıktan sonra mahalli yöneticilerin endişeleri nedeniyle merkezi yönetim, Bektaşilerin kuvvetli bir şekilde uyarılmalarını, bir daha toplanmalarına müsaade edilmemesini, cahil halkı bu yola sevk ve teşvik eden tarikatın ileri gelenlerinin Kastamonu'ya götürülerek belde uleması ve müftüsü tarafından nasihat ile itikatlarının düzeltilmeye çalışılmasını emretmişti. Hükümet herhangi bir şiddet yanlısı politika denemek niyetinde değildi. Böyle bir denemenin daha kötü sonuçlar doğuracağı ya da Bektaşilerin şiddete başvuracak kadar tehdit oluşturmadığı kanaatindeydi (BOA, DH.MKT, 1154/35).

1907 yılında Bektaşilere karşı merkezi hükümetin engelleyici tavrı başarılı olmuş, II. Meşrutiyet'in ilanıyla Bektaşilik üzerindeki baskılar neredeyse tamamen kalkmıştı. Böylece 1925 yılına kadar Bektaşilik Sinop'ta faaliyetlerini sürdürmüştü. Nitekim adı geçen tarihte tüm tekke, zaviye ve türbeler kapatıldığında Yesari Baba Tekkesi'nde Avukat Cafer Baba postnişin bulunuyordu (Noyan, 2002: 230).

Öte yandan 1925 yılında Sinop'ta Yesari Baba Tekkesi kapatılıp mal varlığı evkaf idaresi tarafından zapt edilerek satışa çıkarılmıştı. Bu satış sırasında iki odalı tekke binasının Gerzeli Kuzu Baba'nın gayretleriyle yaptırıldığı ve kırk yıldır Bektaşi dervişleri tarafından kullanıldığı anlaşılmıştı. Kuzu Baba'nın vefatından sonra tekke binası kızı Hatice Hanım'ın mülkiyetine intikal etmişti. Sinop'un Ada köyünde bulunan Yesari Baba Tekkesi'nin çevresinde ise bir dönüm kadar zeytinlik bahçesi mevcuttu. Bu bahçe miras yoluyla Hacı Ahmet Efendi'den oğlu Abdülkadir Efendi'nin tasarrufuna geçmişti. Ancak tekkelerin kapatılması hakkında çıkan kararname ile evkaf idaresi Yesari Baba Tekkesi'nin bahçe ve binasını satışa çıkarmış, mirasçılar bu satışa itirazda bulunup iptal edilmesini istemişlerdi. Mahkeme Yesari Baba Tekkesi mülklerinin vakıf malı olmamasına binaen evkaf idaresinin müdahalesini men ettiği gibi adı geçen mülklerin mirasçıları Hatice Hanım ve Abdülkadir Efendi'nin tasarrufuna bırakılmasına karar vermişti (*Sinop Şer'iyeye Sicili (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi)*, nr. 3082, s. 138-139).

1925 yılında tüm tekke, zaviye ve türbelerin faaliyetlerinin durdurulmasıyla Sinop'ta Bektaşilik ortadan kalkmış ve bugün Batumlu Yesari Baba'nın türbesinin dışında şehir merkezinde Bektaşilikten iz kalmamıştır. Bu türbedeki kalıntılar burada bir tekke yapısının bulunduğunu, türbe ve çevresindeki muhtemel mezarların tekkenin hazire kısmını oluşturduğunu göstermektedir. Batumlu Yesari Baba'ya ait olan bu tür-

be günümüzde Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından kültür ve tabiat varlıklarını koruma kanunu çerçevesinde koruma altına alınmıştır.

Sinop Çevresindeki Bektaşî Tekkeleri

Tarih boyunca Sinop çevresinde de Bektaşî tekkelerinin açıldığı tespit edilmektedir. Bunlardan biri Boyabat'a bağlı Dört Yol'daki Çeçe Sultan Tekkesi'ydi (BOA, C.EV, 659/33203). Aynı isimle Boyabat'ta bir köy ve cami de mevcuttu (BOA, İE. EV, 45/5132; 8/871; BOA, C.EV, 476/24078). 1725 yılında Çeçe Sultan Tekkesi'nin Hasan ve Hüseyin isimlerinde iki zaviyedarı vardı (BOA, İE. EV, 72/7784). Bununla birlikte 1838 yılında da bu tekkede bir görev değişikliği yaşanmıştı. Buna göre tekkede zaviyedar bulunan Hasan bin Ali Halife vefat etmiş, yerine liyakat sahibi büyük oğlu Ali Halife zaviyedar tayin edilmişti. Ali Halife tekkede misafirlerle yemek hizmeti vermenin yanı sıra vakıf şartlarına uygun hareket etmeyi kabul etmiş ve aykırı bir durumda görevden alınmaya razı olmuştu (BOA, EV. BKB, 62/13; BOA, EV. MH, 44/42). Tekkenin giderlerinin karşılanması için bir vakıf tesis edilmişti. Bu vakfın 1863-1865 yıllarında Hacı Ali Efendi mütevellisi olup 581 guruş gibi cüz'î bir aşar geliri mevcuttu. Bu gelir misafirler ve derişlerin yiyecek masraflarıyla zaviyedar maşına tahsis edilmişti (BOA, Evkaf Defteri, nr. 20186, varak 2b; BOA, EV. MH, 1149/48; BOA, EV. MH, 1150/46).

Ayrıca bugün Gerze ilçesine bağlı Yenikent beldesi yakınlarındaki Çeçe Sultan Türbesi'nin Aleviler-Bektaşîler tarafından benimsendiği bilinmektedir. Bu türbe Selçuklular döneminden kalma tek katlı ve tek mekânlı bir yapıdır. Rivayete göre Çeçe Sultan'ın asıl adı Seyyid Muhammed olup Horasan'da yaşamış, soyu On İki İmamlardan Musa Kazım'a dayanmakta, dolayısıyla Hz. Peygamber'in yedinci göbekten torunu olmaktadır. Çevredeki köylülerce her yıl yapılmakta olan Hıdırellez kutlamaları genellikle bu türbede gerçekleştirilmektedir ("Türbeler", 5 Mart 2012). Ayrıca Çeçe Sultan adıyla bir vakfın mevcut olduğu görülmektedir. 21 Şubat 1780 tarihinde bu vakfa yapılan müdahale ortadan kaldırılmıştı (BOA, C. EV, 628/31694). Bununla birlikte XIX. yüzyılda hala vakıf faaliyeteydi ve üç ayda 40 guruş geliri vardı (BOA, EV. MH, 1627/28). 21 Aralık 1843 tarihi itibarıyla Çeçe Sultan Tekkesi burada 70 kadar hademe istihdam edildiğinden vergiden muaf tutulmuştu (BOA, C. EV, 441/22343). Ancak bir süre sonra Çeçe Sultan Tekkesi zaviyedarları ile vakıf evlatlarının kullandıkları topraklar vergi borcundan dolayı gündeme gelmişti (BOA, MV, 118/83).

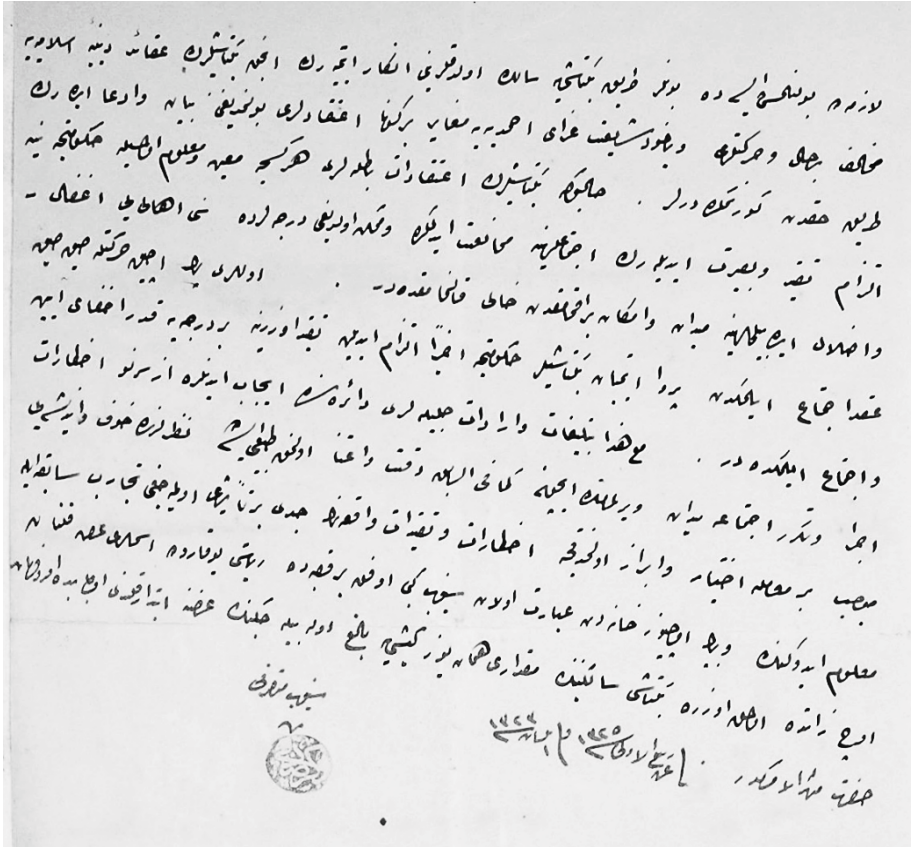
EKLER

1. Yesari Baba'nın Temsili Resmi (Sadettin Nüzhet, 1930: 408)



2. Sinop'ta Zeytinlik Mevkii'ndeki Batumlu Yesari Baba Türbesi





Belge 1b. Sinop'ta Bektaşî Faaliyetlerinin Takip Edilmesi ile İlgili Arşiv Belgesinin Transkripsiyonu (BOA, DH.MKT, 1154/35). Sinob mutasarrıflığı tahrîrât kalemi

aded

88

huzûr-ı sâmi-i hazret-i vilâyetpenâhiye

devletlû efendim hazretleri

Sinobda Bektaşîliğe mensûb eşhâs hakkında ba'zı ifâdeyi hâvî sebk iden 'arz ve iş'âra cevâben ve dâhiliye nezâret-i celîlesinden alınan emr-i cevâbiyi zeylen şereftevârid iden 18 Mart sene 1323 târih ve yirmi altı numaralı emrnâme-i 'âlî-i cenâb-ı

vilâyetpenâhîlerinde geceleri hânelerinde münâvebeten ictimâ' itmekde oldukları 'arz kılanan eşhâsın kaç kişiden ve kimlerden 'ibâret olduklarını ve ne vakitten berü ictimâ'âtda bulduklarının 'arz ve ebnâsıyla berâber husûsi hânelerinde böyle ve sâ'il ile ictimâ'ât esâsen memnû' bulunduğundan bu gibi ahvâlden tevakkîleri için kendilerine sûret-i münâsibede ihtârât icrâ ve tekerrür-i ictimâ'ata meydân verilmemek üzere zâbitaca da dikkat ve i'tinâ ittirilmesi irâde ve ezbâr buyurulmuşdur Sinob kasabasına Bektaşîlik mesleği hayli zamân evveleri yerleşerek kasabanın kadim mütehayyizân olan müteveffâ Öküz oğlu dâhi bu mesleğe sâlik olmasıyla zamân-ı hayâtında meslek-i sakimini (?) bu mevki'ce

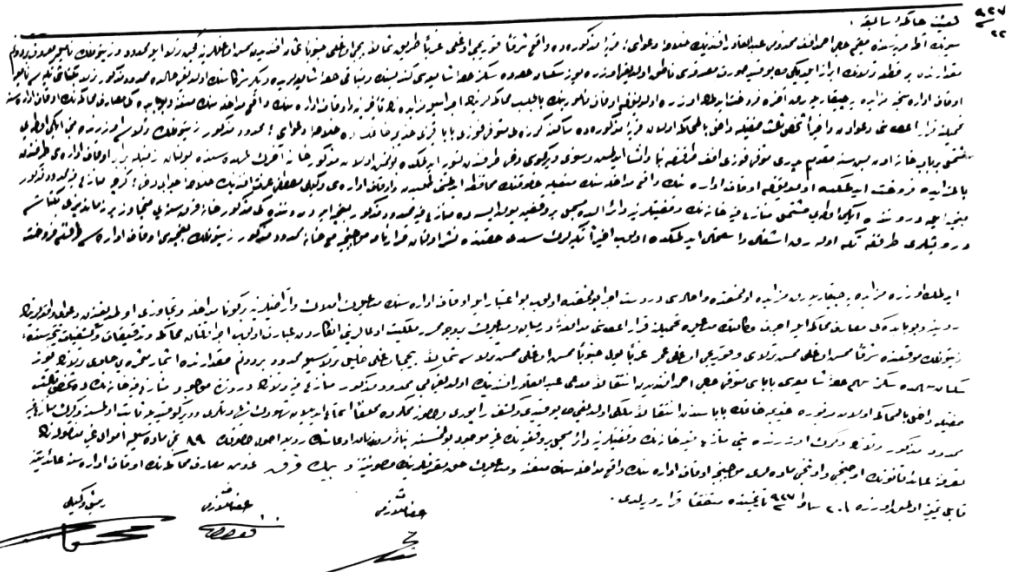
iyice tevsî' eylemiş ve şimdi o mezâhibe mensûb olanların tamamı ile bunların içinde ashâb-ı servet ve i'tibârdan Öküz oğlu Hasan Bey'in ve 'an asl Trabzonlu olup şimdi Sinobda bulunan tüccârdan Râşid Ağazâde 'İzzet ve tersâne kâtibi Diverikli Mehmed Karîb Efendilerin dahî o mesleğe mütenessib ve hemîşe-i tevsîka hâdim olmaları bir tâkım cühelânın o fırka-i dâlaleye hafîyen idhâl edilebilmelerine meydân açmıştır Bektaşiler beyninde layikü'l-ihtirâm ettikleri Yesâri Baba nâmında birisi Sinobda medfûn olmakdan nâşî bunun üzerine vaktiyle bir tekye yaptırmışlar ki beher sene Muharrem'in üçüncü gününden evvel Merdivân köyündeki Bektâşi Mehmed 'Ali Baba tarafından bir âdam gönderilmektedir hattâ bu sene Muharrem'inde dahî 'Ali Baba nâmında birisi gönderilmekle mezkûr tekyeye misâfir olup Bektaşiler ise sinîn-i sâbıkada olduğu gibi müctemî'an ve münferiden merkûm baba nezdine 'azîmetle ziyâret itmişlerdir Bunların ictimâ'ları yeni bir şey olmayub cum'a ve pazarertesi geceleri ile ba'zen leyâli-i sâ'irede ve Muharrem ibtidâsından üçüncü gününe kadar her gece münâvebeten içlerinden birisinin hânesinde ictimâ' etmek 'âdet-i kadîmeleridir Gerçi ictimâ'ları Hadîkatü's-Su'adâ nâmındaki kitabın kıra'atıyla icrâ-yı âyîn-i Bektâşi eylemekden başka bir maksada ma'tûf değilse de bunların mesleği şerî'at- garrâ-yı Ahmediyyeye muhâlif oldukdan gayrı ber vech-i ma'rûz ba'zı cühelâ-yı nâsı dahî iğfâl ve ızlâl idebilmekde ve yekdiğerine efkâr ve akvâline şiddetli bir tebeyyûk göstermekde oldukla-

rından ve memâlik-i mahrûse-i şâhânenin her cihetinde pek çok meslekdâşları bulunduğundan bunların günden güne tezâyid eylemelerine nazar-ı bî-tesaddî ile bakılması idâreten gayr-i câ'iz görülmektedir Bu- rayâ mûmaileyh-i çâkerânemden şu cihet nazar-ı dikkatimi celb eylemekde içlerinden oldukça hitâba layık görünenlere ihtârât-ı lâzımede bulunmuş ise de bunlar tarîk-i Bektâşiye sâlık olduklarını inkâr itmeyerek ancak Bektâşilerin 'akâ'id-i diniye-i İslamiyye muhâlif bir hâl ve hareketleri veyahud şerî'at-ı garrâ-yı Ahmediyyeye mugâyir bir güne i'tikâdları bulunmadığı beyân ve iddi'â iderek tarîk-i hakdan görünmektedirler. Halbûki Bektâşilerin i'tikâdât-ı bâtilaları herkesçe mu'ayyen ve ma'lûm olmasıyla hükümetçe yine iltizâm tekayyüd ve basîret idilerek ictimâ'larına mûmâna'at idilmekde ve mümkün olduğu derecelerde sine-yi ahâliyi iğfâl ve ızlâl idebilmelerine meydân ve imkân bırakmamakdan hâlî kalınmamaktadır. Evveleri yarı açık hareketle çok çok 'akd-i ictimâ' eylemekden pervâ itmeyen Bektaşiler hükümetçe ahiren iltizâm idilen tekayyüd üzerine bir dereceye kadar ihfâ-yı âyîn ve ictimâ' eylemektedir. Ma'hazâ teblîgât ve irâdât-ı celîleleri dâ'iresinde îcâb idenlere ez sernû ihtârât icrâ ve tekerrür-i ictimâ'a meydân virilmek için kemâfi's-sâbık dikkat ve i'tinâ olunmak tabî'î ise de nazarlarında havf ve endişeyi mûcib bir mu'âmele ihtiyâr olunmadıkça ihtârât ve takayyüdât-ı vâkı'anın ciddi bir te'siri olmayacağı tecârib-i sâbıkâ ile ma'lûm idüğünün ve bin üç yüz hânedan

'ibâret olan Sinob gibi ufak bir kasabada yu-
karıda isimleri 'arz kılınan üç zâtta olmak
üzere Bektâşi sâlikinin mikdârı hemen yüz
kişiye bâliğ olabileceğinin 'arzına ibtidâr kı-

lındı ol bâbda emr ve fermân hazret-i men
lehü'l-emrindir fî gurre-i Rebi'ülevvel sene
1325 ve fî 1 Nisan sene 1323
Sinob mutasarrıfı

Belge 2a. Zeytinlik'teki Yesari Baba Tekkesi Emlakının Evkaf İdaresi Tarafından Satıl-
ması ile İlgili Arşiv Belgesinin Orjnal Metni (*Sinop Şer'îye Sicili (Vakıflar Genel Müdürlüğü
Arşivi)*, nr. 3082, s. 138-139)



Belge 2b. Zeytinlik'teki Yesari Baba
Tekkesi Emlakının Evkaf İdaresi Tarafın-
dan Zapt Edilmesi ile İlgili Arşiv Belgesinin
Transkripsiyonu (*Sinop Şer'îye Sicili (Vakıflar
Genel Müdürlüğü Arşivi)*, nr. 3082, s.138-139)

22 sene hey'et-i hâkime-i sâbika

Sinob'un Ada karyesinde mukîm
Hacı Ahmed Efendi mahdûmu Abdül-
kadir Efendi'nin hülâsa-i da'vâsı karye-i
mezkûrede vâki' şarken Korucu oğlu gar-
ben tarîk şimâlen Beyci oğlu cenûben Os-
man Efendi'den Memiş oğullarına geçen
tarla ile mahdûd ve Zeytinlik nâmıyla

ma'rûf bir dönüm miktarında bir kıt'a tar-
lanın ibrâz eylediği tapu kayd sûret-i mu-
saddakası nâtik olduğu üzere yüz seksen
hissede sekiz hisse-i şây'ası (?) kendisi-
nin ve mütebâkî hisse-i şây'aları da (?) di-
ğer şürekâsının olduğu hâlde mahdûd-ı
mezkûr tarla Bektaşî tekyesi nâmıyla evkaf
idâresince müzâyedeye çıkarılarak ahara
furuht edilmek üzere olduğundan evkaf
me'mûrunun bi'l-celb muhâkemelerinin
icrâsıyla müzâyedenin te'hîrine ve evkaf
idaresinin vâki' müdâhalesinin men'ine ve
bu bâbdaki masârıf-ı muhâkemenin evkaf
idaresine tahmîline karar i'tâsını da'vâdan

ve ahîren şahs-ı sülüs hakkıyla dâhil-i bi'l-muhâkeme olan karye-i mezkûrede sâkin Gerzeli müteveffâ Kuzu Baba kızı Hadice Hanım'ın da hülâsa-i da'vâyı mahdûd-ı mezkûr Zeytinlik tarlası üzerinde mebnî iki odayı müştemil bir bâb hâne on beş sene mukaddem pederi müteveffâ Kuzu Efendi tarafından binâ ve inşâ edilmiş ve senevî vergisi dahi tarafından tesviye edilmekte bulunmuş olan mezkûr hâne ahârın uhdesinde bulunan zimmetiyle beraber evkaf idaresi tarafından bil-müzâyede fûruht edilmekte olduğundan evkaf idaresinin vâki' müdâhalesinin men'îyle hukukunun muhâfaza edilmesini talebden ve evkaf idaresi vekîli Mustafa 'İzzet Efendi'nin hülâsa-i cevabı dahi eğerce münâziün fih mahdûd-ı mezkûr bağçe ile derûnunda iki odayı müştemil münâziün fih hânenin vakfiyetlerine dâ'ir elde müseccil bir vakfiyye yok ise de münâziün fih mahdûd-ı mezkûr bağçe ile derûnundaki mezkûr hâne kırk seneyi mütecâviz bir zamandan beri Bektaşî dervişleri tarafından tekye olarak işgal ve isti'mâl edilemekte olup ahîren tekyelerin seddi hakkında neşr olunan kararnâme mûcibince ma'a hâne mahdûd-ı mezkûr Zeytinlik bağçesi evkaf idaresi tarafından fûruht (s.139) edilmek üzere müzâyedeye çıkarılarak müzâyede olunmakta ve ihâlesi derdest icrâ bulunmakta olup bu i'tibâr ile evkâf idâresinin müdde'ilerin emlâk ve arâzilerine bir gûne müdâhale ve tecâvüzü olmadığından da'vâcı olanlarının reddine ve bu bâbdaki masârıf-ı muhâkeme ile ücret vekâletinin müdde'ilere tahmîline karâr i'tâsını müdâfa'a-i dermeyân ve müdde'ilerin ber

vech-i muharrer mülkiyyet iddi'alarını inkârdan 'ibâret olup icrâ kılınan muhâkeme ve tedkikat ve keşfiyyat neticesinde Zeytinlik mevki'inde şarken Memiş oğlu Memiş tarlası ve Korucu oğlu Ömer garben yol cenûben Memiş oğlu Memiş tarlası şimâlen Beyci oğlu Halil tarlasıyla mahdûd bir dönüm mikdarında eşcâr-ı müsmireyi hâvî tarlanın yüz seksen sehmde sekiz sehm hisse-i şâyi'ası (?) baba-yı müteveffâ Hacı Ahmed Efendi'den intikâlen müdde'î Abdülkadir Efendi'nin olduğu gibi mahdûd-ı mezkûr münâziün fih tarlanın derûnunda mevcûd münâziün fih hânenin de şahs-ı sülüs hakkıyla dâhil bi'l-muhâkeme olan mezbûre Hadice Hanım'ın babasından intikâlen mülkü olduğu tapu kaydı ve keşf raporu ve huzûr-ı mahkemede muhalefen (?) istimâ' idilen şuhûdun şehâdetleri ve vergi kaydıyla sâbit olmasına ve gerek münâziün fih mahdûd-ı mezkûr tarlanın ve gerek üzerinde mebnî münâziün-fih hânenin vakfiyetlerine dâ'ir müseccil bir vakfiyenin gayr-ı mevcûd bulunmasına binâen mürur-ı zaman iddi'âsının reddiyle usûl-i hukukun 79 uncu maddesiyle emvâl-i gayr-ı menkûlenin tarîfine 'â'id kanûnun üçüncü ve onuncu maddeleri mûcibince evkaf idaresinin vâki' müdâhalesinin men'ine ve müdde'ilerin hak-ı tasarruflarının masviyetine (?) ve bin kırk gurusu masârıf-ı muhâkemenin evkaf idaresine 'â'idiyetine kâbil temyîz olmak üzere fî 20 Şubat sene 927 tarihinde müttefiken karâr verildi

Mülâzım Mülâzım Re'is Vekîli

İmza

İmza

İmza

KAYNAKÇA

A. Arşiv Belgeleri

- BOA, C.EV, 441/22343.
BOA, C.EV, 628/31694.
BOA, C.EV, 659/33203.
BOA, C.EV, 476/24078.
BOA, DH.MKT, 1154/35.
BOA, EV.BKB, 62/13.
BOA, EV.MH, 44/42.
BOA, EV.MH, 1149/48.
BOA, EV.MH, 1150/46.
BOA, EV.MH, 1627/28.
BOA, EV, Defter nr.20186, varak 2b.
BOA, İE.EV, 45/5132.
BOA, İE.EV, 8/871.
BOA, İE.EV, 72/7784.
BOA, MV, 118/83.
Sinop Şer'ıye Sicili (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), nr. 3082, s. 138-139.

B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

- "Türbeler", <http://www.turizm.gov.tr>, Erişim: 5 Mart 2012.
- AKBULUT, Ali Cem, "Yesari Baba Hakkında Yapılan Araştırmalara Toplu Bir Bakış", <http://ozanlar.biz/aca-yesari.html>, Erişim: 5 Mart 2012.
- AKYURT, Yusuf. (1947). *Resimli Türk Abideleri: Merzifon, Samsun, Sinop*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Yazma nr. 64.
- ERTAN, Ali. (1941). *Yesari Baba*. Sinop.
- FAROQHİ, Suraiya. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. Çev.: Nasuh Barın. İstanbul.
- GÖKÇEN, Hamdi. "Yesari Baba Türbesi", <http://www.gdd.org.tr>, Erişim: 5 Mart 2012.
- NOYAN, Bedri. (2002). *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*. C.V. Ankara.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1992). "Bektaşilik" *DİA*, C.V. s. 373-379. İstanbul.
- NÜZHET, Sadettin. (1930). *Bektaşî Şairleri*. İstanbul.
- VATİN, Nicolas-ZARCONI, Thierry. (1991). "Le Tekke Bektachi de Merdivenköy" *Anatolia Moderna-II*, s. 63-66. Paris.



İRAN'DA TÜRKÇENİN GİZLİ HAZİNESİ: TĀZİYE
GELENEĞİNE BAĞLI MERSİYE EDEBİYATI
THE SECRET TREASURE OF TURKISH LANGUAGE
IN IRAN: ELEGIAIC LITERATURE IN THE CONTEXT
OF CONDOLENCE TRADITION

Mahmut SARIKAYA¹

ÖZET

Bugünkü İran coğrafyasındaki varlığı Mannalarla başlayıp Albanlarla devam eden Türklük, burada sayısız destan, efsane, menkıbe, hikâye ve benzeri eserler vermiştir. Hazret-i Ali cenknâmeleri, Muhtarnâme, Köroğlu destanı, Şeyx San'ân, Aşık Garip ile Telli Senem, Kerem ile Aslı gibi çok önemli Türk kültürü eserlerinin kaynağı buradadır. 30 milyon Türkün yaşadığı bu topraklardaki Türk kültür varlığıyla ilgili olarak Türkiye'de ve dünyada bugüne kadar çok az çalışma yapılmıştır. Bu coğrafyada Türk kültürü, tarihi, dili ve edebiyatı açısından el değmemiş sayısız eserler yaşamakta ve burası bir büyük bilimsel çalışma alanı olarak önümüzde durmaktadır.

Özellikle Safevîlerle birlikte 16. yüzyılın başından itibaren gelişen *taziye geleneği* ve *mersiye edebiyatı* bu ihmal edilmiş çalışma alanının önemli bir kısmını oluşturuyor.

Şiddetli bir travma olan Kerbelâ olayının insanlar üzerindeki etkileri edebiyata ve başka sanat alanlarına yansımış, *Mersiye*, *Muharremiye* ve *Maktel-i Hüseyin* türünde verilen eserler, zamanla "Kerbelâ Edebiyatı" olarak adlandırılacak bir edebiyat oluşturmuştur.

Türk edebiyatında bu türün bilinen ilk örneği, 763 (1362) yılında Kastamonu'da yazılarak Candaroğulları Beyliği hükümdarlarından Kötürüm Bâyezid'e ithaf edilmiş olan Maktel-i Hüseyin'dir.

Azerbaycan edebiyatında ise **mersiye** türü içinde **Nevha**, **Hikâye**, **Sînezenî**, **Zencirzenî** ve **Şaxsêy** gibi adlarla ifade edilen alt türler doğmuştur. En başarılıları ondokuzuncu yüzyılda yazılmış olan bu eserler bugün yüzlerce kitaptan oluşan bir külliyat meydana getirmiştir.

Bu çalışmayla, bu edebî türler ve örnekleri tanıtılmış, özellikle İran sınırları içerisinde canlı olarak yaşayan bu dil ve edebiyat alanı tanıtılarak dikkatler çekilmiş ve somut bir hizmet alanına işaret edilmiştir.

1 Yrd. Doç. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Anahtar Kelimeler: İran’da Türkçe, Ta-ziye Geleneği, Mersiye Edebiyatı, Kumrî, Serrâf, Növhe.

ABSTRACT

The Turkish existence in today’s Iran geography, which begins with Mannas and comes through Albans, has been produced countless epics, legends, anecdotes, stories and similar works. Sources of so significant works of Turkish culture like war epics (cenkname) of Hazreti Ali, Muhtarnâme, Köroğlu epope, Şeyx San’ân, Aşık Garip and Telli Senem, Kerem and Aslı are from here. Small amount of investigation has been conducted about this Turkish cultural asset which is a home to 30 millions of Turkic people both in Turkey and the entire world. Here situates in front of us as a fertile scientific area and many untouched works are living in this geography from the aspect of Turkish culture, history, language and literature.

The condolence tradition and elegiac literature which derives especially from the early 16th century makes an important part of this neglected area of study.

The effects of the heavily traumatic Kerbelâ incident reflected on literature and other forms of art. The works like Mersiye, Muharremiye and Mağtel-i Hüseyin have created a separate literature which can be named as “Kerbelâ Literature”.

The first known example of this category is Maktel-i Hüseyin which has been written in Kastamonu and dedicated to

Kötürüm Bâyezid who is one of the rulers of Candaroğlu principality in 763 (A.D. 1362).

On the other hand, in Azerbaijani literature, among the elegiac category, sub varieties named such as Nevha, Hikâye, Sînezenî, Zencirzenî and Şaxsêy have been occurred. Those works that the best examples of them were given in 19th century became such a corpus made up of hundreds of books.

Within this work, these literary species and their examples are introduced and a specific area of attendance has been called to attention.

Key Words: Turkish in Iran, Condolence Tradition, Elegiac Literature, Kumrî, Serrâf, Növhe.

GİRİŞ

Bugünkü İran coğrafyasındaki varlığı Mannalarla başlayıp (Tağıyeva vd., 2000: 12-13) Albanlarla devam eden (Bala, 1951: 1-32) Türklük, burada sayısız destan, efsane, menkıbe, hikâye ve benzeri eserler vermiştir. Hazret-i Ali cenknâmeleri, Muhtarnâme, Köroğlu destanı, Şeyx San’ân, Aşık Garip ile Telli Senem, Kerem ile Aslı gibi çok önemli Türk kültürü eserlerinin kaynağı buradadır. Bugüne kadar 30 milyon Türk’ün yaşadığı bir ülke olan bu topraklardaki Türk kültür varlığıyla ilgili olarak Türkiye’de ve dünyada çok az çalışma yapılmıştır. Bu coğrafyada Türk kültürü, tarihi, dili ve edebiyatı açısından el değmemiş sayısız eserler yaşamakta ve burası bir büyük bilimsel çalışma alanı olarak önümüzde durmaktadır.

Özellikle Safevîlerle birlikte 16. yüzyılın başından itibaren gelişen *taziye geleneği* ve *mersiye edebiyatı* bu ihmal edilmiş çalışma alanının önemli bir kısmını oluşturuyor. Bu alan, İran siyasî sınırları içerisindeki Türk ve Türkçe varlığını tarih içinde ve bugünkü durumuyla değerlendirenlerin dahi üzerinde hiç durmadıkları (Sarıkaya, 1997; Sarıkaya, 2006: 188-202) bir konu olarak Türkçenin yüzlerce kitaptan oluşan bir edebî alanı ve dil hazinesini barındırmaktadır.

Taziye geleneği de mersiye edebiyatı da Kerbelâ olayıyla ilgilidir. Bütün kaynaklar, Kerbelâ faciasının Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan olayların ulaştığı bir dönüm noktası olduğu konusunda birleşirler. Özellikle 3. Halife Osman'ın Ebâ Ümeyye Oğullarını ehliyet ve liyakate bakmadan devlet kadrolarına yerleştirmesi ve bunları her hâl ve şart altında koruması Müslümanlar içerisinde huzursuzluğa sebep olmuş, bu tip kamu görevlilerinin katı ve zalim davranışlarıyla İslâm'a uygun olmayan tutum ve yaşayışları büyük üzüntü, acı ve tepkilere yol açmıştır. Halife Osman'ın öldürülmesi, Hz. Ali'nin karşısına Ebâ Ümeyye Oğullarından Muaviye'nin çıkması, Sıffin Savaşı, İmam Hasan'ın karşısına Muaviye oğlu Yezid'in çıkması, İmam Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi hep Kerbelâ'ya giden yol boyunca yaşanmış olaylardır. Kerbelâ'da ise İslâm tarihinin en büyük faciası yaşanmıştır.

Bu olaydan önce İmam Hüseyin ve taraftarları Hicaz'da güçsüz durumdayken

Kûfe ileri gelenleri mektup göndererek onu Kûfe'ye çağırmış, vaktiyle babası Hazret-i Ali'ye biat ettikleri gibi bu kez de kendisine biat edeceklerini ve koruma sağlayacaklarını bildirmişlerdi. İmam Hüseyin amcası Âkil'in oğlu Müslim'i Kûfe'ye gönderdi. Bunu öğrenen Yezid, kendisine bağlı olan Basra valisi Ubeydullah bin Ziyâd'ı Kûfe'ye vali olarak tayin etti. Kısaca *İbn-i Ziyâd* da denen bu bedbaht hem Müslim'i öldürttü (Hicrî 60/Miladî 681), hem de baskı, tehdit ve şantajla Kûfe halkını kendi tarafına çekti. İmam Hüseyin bu olaydan habersiz yola çıkmış bulunuyordu. Yolda durumu öğrenince de kafilesinde bulunanların birçoğu geri dönmeyi teklif ettilerse de Hz. Hüseyin kararından dönmedi ve küçük bir grupla yoluna devam etti. Kerbelâ'da, başta Hz. Peygamber'in "Ehl-i beyt"inden İmam Hüseyin olmak üzere kardeşi Abbas, yeğenleri, oğulları ve dostlarından 72 kişi vahşice şehit edilmiştir (Hicrî 61, Muharrem ayının 10. günü). Bu şehitlerin naaşlarına ve geride kalan evlad üyalarına de acı, eziyet ve sadistçe zulümler yaşatılmıştır.

İşte bu şiddetli travmanın insanlar üzerindeki etkilerinin de çok büyük olması kaçınılmazdı. Özellikle bu acıyı derinden duyan Müslümanlar, bunu edebiyata ve başka sanat alanlarına yansıtmakta gecikmediler. Bu konuda yazılan eserlere Arapça *katl* kökünden türemiş *maḳtel* adı verildi. Bu eserler için *Mersiye*, *Muharremiye* ve *Maḳtel-i Hüseyin* adı da kullanılmıştır. Bu türde ilk eserler, Araplar tarafından yazılmıştır. İlk eser olarak bilinen Câbir el-Cu'fî (öl. 128/746) tara-

findan kaleme alınmış olan eserin elde hiçbir nüshası yoktur. “Ancak Ebû Mixnef (ö. 157/774)’in *Maḳtelü’l-Hüseyn*’i günümüze ulaşan ilk metin oluşu yanında, daha sonra yazılan maktellerin önemli kısmı için hem muhteva hem de kompozisyon bakımından kaynak” (İslamoğlu, 2010: 18-19) teşkil etmiştir. Bu yolda verilen eserler, zamanla “Kerbelâ Edebiyatı” olarak adlandırılabilcek bir edebiyat oluşturmuştur (Yekbaş, 2010: 107).

Kerbelâ olayıyla ilgili eserlerin hepsinde adları yukarıda zikredilen kişilerden bahsedilir.

Başlangıçta *makteller*, *kısa mersiyeler* olarak yazıldı. Nazım şeklinde yazılan bu eserler kasîde, gazel, mesnevî, terkib-i bend, terci’-i bend, murabba biçimlerinde yazılmışlardır. Daha sonraki dönemlerde 10 bölümden oluşan makteller yazıldı. Bundan da maksat Muharrem ayının taziye törenleri düzenlenen ilk on gününün her gününde bir bölüm okunmasıdır. Abdulcemil İslamoğlu, bu eserlerin on bölümden oluşanlarının her bölümünde ele alınıp işlenen konuları, Hacı Nureddin Efendi’nin Maktel’inden hareketle göstermiştir. Burada verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, maktel kitaplarının münâcaat, na’t, Hulefâ-yı Râşidîn faziletlerinden oluşan girişten sonra 1. Mecliste Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye hareket etmesi, Müslim ve çocukları; 2. Mecliste kafilenin Kerbelâ’ya ulaşmasıyla İbn-i Ziyâd, Hurr ve oğulları, Yezid ve kafilenin kuşatılması; 3. Mecliste Müslim’in oğlu ile Hurr’un savaşı ve şeha-

detleri; 4. Mecliste Hz. Ali’nin kölesi Sa’d, Câfer-i Sâdık’ın oğlu Kasım, Hz. Hüseyin’in kardeşleri, Cafer oğlu Tâlib, Hz. Hasan’ın oğlu Kasım ve kardeşi Abdullah’ın şehadetleri; 5. Mecliste Hz. Ali’nin kardeşi Avn ile diğer oğlu Alemdâr Abbas’ın şehadetleri; 6. Mecliste İmam Hüseyin’in oğlu Ali Ekber ile İmam Hüseyin’in şehadetleri; çadırların ve kadınlara ait özel eşyanın yağmalanması; 7. Mecliste Şam’a doğru yola çıkış ve yaşanan olağanüstülükler; 8. Mecliste Şam’a varış ve Yezid’in zalim tutumu; 9. Mecliste gaddar ve mağrur Yezid’in, İmam Hüseyin’in o zaman henüz yedi yaşında olan oğlu İmam Zeynelâbidin ile karşılaşması ona karşı davranışları; 10. Mecliste İmam Zeynelâbidin’in hutbesi, tufan gibi olağanüstü yağmur ve seller karşısında Ehl-i beyt’in kalanlarının Hicaz’a gidişine izin verilmesi anlatılır. Bu bölümlerin ardından **Mevt-i Yezid-i bî-din La’netu’llah; Nesâyih-i İxvân²; Münâcaat ve Sebeb-i Telif-i Kitâb** bölümleriyle kitap sona erer (İslamoğlu, 2010: 25-34).

Kerbelâ olayıyla ilgili eserlerin hepsinde adları yukarıda zikredilen kişilerden bahsedilir.

Bu durum, Kerbelâ olayını sahneye yansıtan *Şebih* denen eserler için de geçerlidir. Müzeyyen Buttancı, bir şebihteki kişileri şöyle sıralamıştır: “*Hüseyn’in yakın aile fertleri, annesi Fatıma’nın rûhu, kız kardeşleri Ümmü Gülsüm, Zeynep ile zevcesi Şehrbânû,*

2 Bu çalışmada A. Bican Ercilasun’un önerisi doğrultusunda *huriltılı h* için x harfi kullanılmıştır (Bkz.: Ercilasun, 1999).

Savaşta ölen Ali Ekber, Sadık Cârîyesi Fizza, Hüseyin'in Şehrbânû'dan olan kızı Fatıma ile düğünden sonra öldürülen Hasan'ın Oğlu Kasım, Hüseyin'in hayatta kalan oğlu olup Yezid I'e Hüseyin'in başını, esir kadınları ve çocukları götüren cenaze alayında baş rolü oynayan Ali Zeynel Abidin ve onun yanında göğsünden ok isabet eden küçük yeğeni ile ölen küçük oğlu, Salman-ı Fârisî, Hüseyin'in tarafına geçen Hurr, Ebûbekir, Ömer, Ali'nin katili İbn Mulcam, oyunlarda en çok lanetlenen düşman ordusu komutanı Ömer Bin Sa'd ve Hüseyin'e ölüm darbesini indiren Şimr ve bilhassa Yezid I'dir'' (Buttanrı, 2010: 261).

Bünyamin Çağlayan aynı kişilere ek olarak Hz. Muhammed (S.A.V.), Hz. Hatice, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hamza, Hz. Muhammed (S.A.V.)'in zevcelerinden Ümmü Seleme, Hz. Ali'nin kardeşi Hz. Câfer , Hz. Ali'nin oğlu Abbas, Hz. Ali'nin kızı Rûkiye, Hz. Ali'nin kızı Sekine, Kerbelâ'da şehit düşen Hanzala bin Sa'd isimlerini de zikreder (Çağlayan, 1997: 68).

Hz. Câfer bin Âkil, Muhtar'ın oğulları ve Müslim'in yetimleri de yaşadıkları çok hazin olan şahsiyetlerdir.

İmam Hüseyin'in şehit edilmesinin baş sorumlusu olan Yezid bu mersiyelelerde lanetlenir ve çok kötü olarak adlandırılır. Osmanlı sahası şâirlerinden Şeref Hanım, onu Allah'a düşman olması ve zâlimliği bakımından Firavun ve Nemrud ile karşılaştırır: *"Geçti Fir'avon ile Nemrüd'ü bilâ- şekk ü gümân Sebeb oldu bu kadar fitneye fikr it, a Yezîd!"*

Şeref Hanım, Divân-ı Şeref, İstanbul, 1292, s. 24.

Yezid için kullanılan ad ve sıfatları Bünyamin Çağlayan şöyle tesbit etmiştir: *"kahpe, hunzır, mel'un, ebter, milhid, nâbekâr, zâlim, mansıb-ı dünyâ için ukba câhını terk iden, bî hüner, hîlekar, Peyğambere hürmete aslâ ri'âyet etmeyen, siyeh-rû, sezâ'-ı la'n, hâ'in meniş, zâlim köpek, fâcir ü zâlim, hîz-i mel'anet-girdâr, küfrân-ni'âmlik izhâr eyleyen, hunzır-ı nâ-pâk u pelîd, bed'-asl-ı nâ-hemvâr, bed-pîşe, bed-etvâr, segden dahı murdâr, bî-âr, ğaddâr-ı cihân, İbn-i sefîh, ehl-i Cehennem, Ademî olmayan, bî-mürüvvet, bî-hamiyyet, bî-edeb, nesl-i pelîd, dini yok imâni yok, cedd-i habîs, kelb-i anîd (Çağlayan, 1997: 67).*

Kars, Iğdır ve Güney Azerbaycan'da okunan mersiyelelerde tabii ki İbn-i Ziyâd, Hazret-i Ali'nin katili Abdurrahman İbn-i Mülcem, Şimr gibi kişiler de kötü ad ve sıfırlarla zikredilir ve lanetlenir. Örneğin, bütün mersiye töreninin bitiminde, yani *ağlaşma'dan* sonra okunan duâ bölümünde, Kerbelâ olayları sırasında Kûfe valisi olan Ubeydullah Bin Ziyâd için *"İlâhi, İbn-i Ziyâd'ın azabın eyle şedîd!"* diye beddua edilir. Mersiye metinlerinde İmam Hüseyin'e son darbeyi vuran Şimr'den *"Şimr-i Veledi'z-Zinâ"* diye söz edilir.

"Türk edebiyatında bu türün bilinen ilk örneği, 763 (1362) yılında Kastamonu'da yazılarak Candaroğulları Beyliği hükümdarlarından Kötürüm Bâyezid'e ithaf edilmiş olan Maktel-i Hüseyin'dir" (Özçelik, 2010: 7). Bu eser Yûsuf-ı Meddah'a ait olup Ebû Mixnef'in

eserinde olduğu gibi on kısım (meclis) şeklinde tertip edilmiştir (Özçelik, 2010: 8). Bu eserin, Fars edebiyatındaki ilk büyük eser olarak bilinen Hüseyin Vâiz Kâşifî'ye (ö. 910/1505) ait Ravzatü's-Şühedâ'dan 143 yıl önce yazılmış olması dikkate değer. Bu tür hacimli makteller nazım ve nesir karışık olarak yazılmıştır; Fuzûlî'nin Hadîkatü's Süedâ'sı bu tarzda yazılmış eserlerdendir.

Arap dünyasında Kerbelâ olayıyla ilgili yas törenleri düzenlemek ve mersiye türü şiirler yazmak, Kerbelâ olayının hemen arkasından başlamakla birlikte, İran coğrafyasındaki boyutuyla *Tâziye* törenleri düzenleyerek anma, hem Arap dünyası, hem de Fars coğrafyasından önce Azerbaycan'da bir Türk geleneği olarak başlamış, buradan da İran'ın Fars bölgeleriyle Irak, kısmen Suriye ve Lübnan gibi yerlere yayılmıştır.

Fars edebiyatında Kerbelâ faciasını işleyen ilk büyük eser Hüseyin Vâiz Kâşifî'ye (öl. 910/1505) aittir. Onun bu türdeki eseri olan Ravzatü's-Şühedâ, kendisinden sonra yazılmış mersiye kitaplarının çoğu üzerinde etkileri görülen bir eserdir. Bu eserin Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesine çevirileri de Türkçe mersiye edebiyatı üzerinde etkili olmuştur.

Osmanlı sahasında da kasîde tarzında 'Maktel-i Hüseyin' denen mersiye yazarlar sayıca çoktur. Buna karşılık Azerbaycan Türkleri sırf bu türlerden oluşan kitaplar tertip eden şairler yetiştirmiştir ve bu şairlerin sayısı çok fazladır. Büyük Fuzûlî'nin

Hadîketü's Süedâ'sı bu bakımdan çok önemlidir. Müslüman milletler içinde bir Qumrî Dîvânı da, bir Sarraf Dîvânı da görülmez. Bu dîvânlarda yer alan Hikâye, Növha, Musâ'ib, Sînezenî, Zencirzenî ve Şaxsey gibi edebî türlerin gelişmesinde de Türklerin hizmetleri büyük olmuştur.

Bunlardan:

Nevha: Arapça **nevha** kökünden gelir; ölen kişinin kaybından doğan acı ve üzüntünün dile getirildiği mersiyelerdir. Nevha, klâsik Arap kasîdesinde bir bölüm iken Azerbaycan mersiye edebiyatında bir nev' (şiir türü) durumuna gelmiştir. Bunlara Azerbaycan mersiyelerinde "ağlaşma" ya da "növhe" denir. Bu mersiyelerin ölen kişinin erdemlerinin anlatıldığı "te'bin" (övgü) bölümü ve duyulan acılara katlanmanın tavsiye edildiği "sabır, aza' " bölümleri de vardır. (Toprak, 215217).

Hikâye: Nesir olarak, tahkiye üslûbuyla Kerbelâ'da yaşananların anlatılmasıdır.

Sînezenî: Ağır, yavaş, gamlı bir söyleyiştir. Göğse el ile vuruş da bu okuyuşun temposuna uyar. Bu sırada göğsüne vuranlara da 'sînezen' denir.

Zencirzenî: Zincir tomarıyla sırta şiddetle vurarak yürüyen gruplara eşlik eden nağmelerdir. Grup üyeleri vecd içinde olur ve acı duymazlar. Kendisini zincirle dövenlere de 'zencirzen' denir. Kendisini taşla dövenler de olur, bunlara yine Farsça olarak "sengzen" denir.

Şaxsêy: İki grubun karşılıklı dizilerek elleriyle çıplak göğüslerine vurmak suretiyle hızlı ve ritmik bir biçimde dövünmesidir. Bu grupların dövünürken söyledikleri sözler de *şaxsey* adını alır. Örneklendirmek gerekirse:

1. grup: 'Alem ğaralı geldi!

2. grup: Hüseyñ yaralı geldi!
diyerek göğüslerine şiddetle ve ritimle vururlar. Sonra yine,

1. grup: 'Alem, ğaraña ğurban!

2. grup: Hüseyñ yaraña ğurban!

der ve aynı şiddetle çıplak göğüslerine vururlar.³

"Şahsêy" kelimesi, "Şah Hüseyñ!" ifadesinden kısaltılmış olup, Kars Azerileri arasında "şaxşêy" biçiminde de telaffuz edilir. Bir de "Vahsêy" kelimesi vardır ki onun da "Vah Hüseyñ" ifadesinden kısaltılmış olduğu söylenir. Ağlaşma ve dövünme biçiminde sergilenen davranışlara eşlik eden bu seslenişler yanında "Hasan", "Hüseyñ", "Ali", "Haydar", "Ya imam", "mazlum", "Kerbela" şeklinde seslenişler de görülür.

İran siyasî sınırları içerisinde günümüzde hâlâ Türkçe mersiye yazan şairler yetişmektedir.

Bu bölgedeki taziye geleneği, daha çok, Safevîliğin merkezi olan Erdebil'de neşet etmiş ve en çok orada yaşatılmıştır. Günümüze kadar, her yıl aşure günü Erdebil'in yedi mahallesinden ayrı ayrı yedi grup çıkar,

'deste' denen bu gruplar okunan *Sînezenî* ve *Zencirzenî* eşliğinde şehir meydanına yürürlerdi. 'Deste'lerin geçtiği cadde ve sokakların sakinleri de bu yürüyüşe katılır, şehir meydanı tıklım tıklım dolardı. Meydanda desteler sırayla kendi programını sunar gibi yeniden *Növhê* okur, *Sînezenî* ve *Zencirzenî* söyler, zincir döver, *şaxsey* teperlerdi.

Şiiliğin resmî devlet ideolojisi durumuna gelmesi, Safevîler devrinden başlayarak maktel edebiyatını güçlendirmiş, bu konuda yazılan eserler daha büyük ilgi ve destek görmüş, devlet adamlarının desteği ile halk arasında daha çok yaygınlaşmıştır. Bu dönemde Mehemed Hüseyñ bin Kâtib Nişâtî, 1539 yılında Hüseyñ Vâ'ız Kâşifî'nin Ravzatü'ş-Şühedâ adlı eserini 'Şühedânâme' adıyla tercüme etmiştir. Nişâtî, tercüme sırasında eserin biçim ve muhteva özelliklerine sadık kalmıştır. (Hacı, 2010: 233). Fuzûlî'nin Hadîkatü's Süedâ'sı da bu eserden etkiler taşımakla birlikte daha serbest ve yaratıcı bir özelliğe sahiptir.

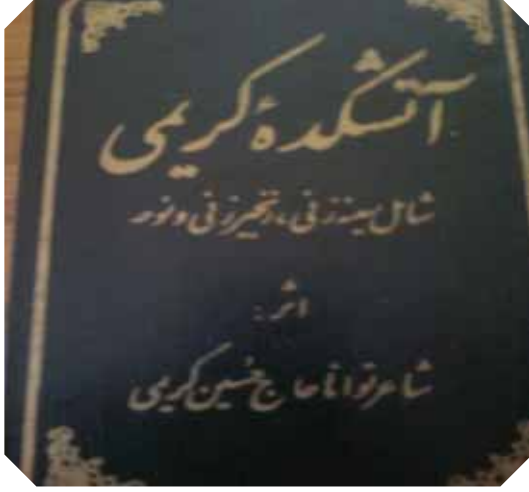
Azerbaycan Türkçesinde yazılan mersiye kitaplarının en önemlileri XIX. yüzyılda yazılmıştır. Abbaskulu Bakıhanov (1794-1847), Molla Hüseyñ Dexil Merağayî, Hâc Huseyn Kerîmî (Merâğayî), Mehemed Tağı Kumrî, Râcî (1812-1876), Ağa-yi Şehîdî Huseyn Şânî, Hacı Rızâ Serrâf Tebrizî (1855-1910) gibi büyük mersiye şairleri bu dönemde yaşamışlardır.

Bunlardan bazılarını kısaca tanıtmakta yarar var:

³ Bu şaxsêy, bu satırların yazarı tarafından Kars ili Akyaka ilçesi Kürekdere köyünde tesbit edilmiştir.

1. Meragalı Āteşgede Hâc Huseyn

Kerîmî'ye ait olan eserin kapağı aşağıdadır:

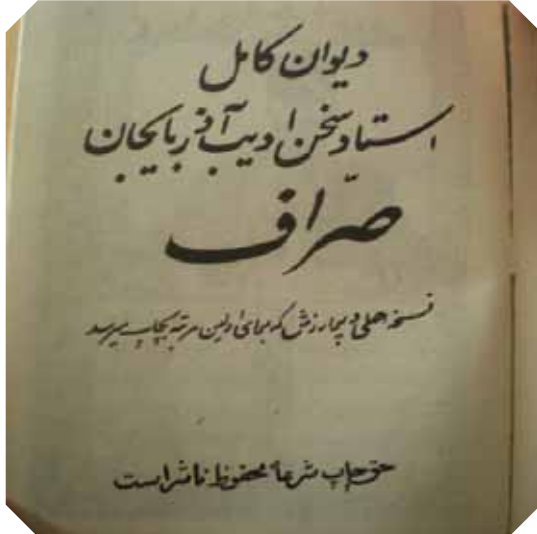


Āteşgede-i Kerîmî (Şâmil-i Sînezenî, Zencirzenî ve Növhe)

Eser: Şâ'ir-i Tevâna Hâc Huseyn Kerîmî (Merâğayî)

2. Hacı Rezâ Serrâf Tebrizî'nin

Eseri:



Kapakta:

Külliyât-ı Dîvân

Edîb-i Dânişmend Merhûm Hacı

Rezâ Serrâf Tebrizî

İç kapakta:

Dîvân-ı Kâmil

Üstâd-ı Suhen Edîb-i Azerbaycan

Serrâf

Kumrî'den sonra taziyelerde eseri en çok okunan Sarrâf'tır.

Sarrâf Dîvânı'nın ilk bölümünü gazeliyyât oluşturur. Baştan 77. sayfaya kadar olan gazeller Türkçedir. 77-85. sayfalar arasında ise Farsça gazeller yer alır. Bilinen dîvân girişinden farklı olarak ilk bölümde doğrudan doğruya gazeller, ikinci bölümde ise mersiyeler yer almaktadır. Kitabın gazeller bölümünün sonunda "temmet" sayfası bulunmaktadır:

(Sayfa 86'da)

Kasîde Der Meth-i Hazreti Molla El-Muttekin
Emire'l-Mö'minîn 'Aleyhisselâm:

Ey şehriyâr-i memleket-i ulyâ 'Ali

Vey şehsuvâr-ı Ma'reke-i usyâ 'Ali

(Sayfa 88'de)

Kasîde Der Medhü'l Hazret 'Aleyhisselâm:

Ey cemâli mazharı âyât-ı kübrâ yâ 'Ali

Vey celâlinden Celâl-i haq hüveydâ yâ 'Ali

(91. Sayfada)

Bir tür mersiyeleer bölümüne giriş yapılmış-
tır:

Pîş Vâkie Zebâân-ı Hâl

İtdüm Huseyn mezarını çox iller ârzü

Elhemdü lillâh oldı müyesser her ârzü

Pervâne tek firâk odına yandı mürğ-i dîl

İmdi visâl bezmidür eyler pür- ârzü

(92. Sayfada)

Yine İmam Hüseyin sevgisi ve ona bağlılık
ifade edilmiştir:

Zebân-ı Hâl

Çabr-i pâkûn yâ Huseyn müddetdü var ister
könül

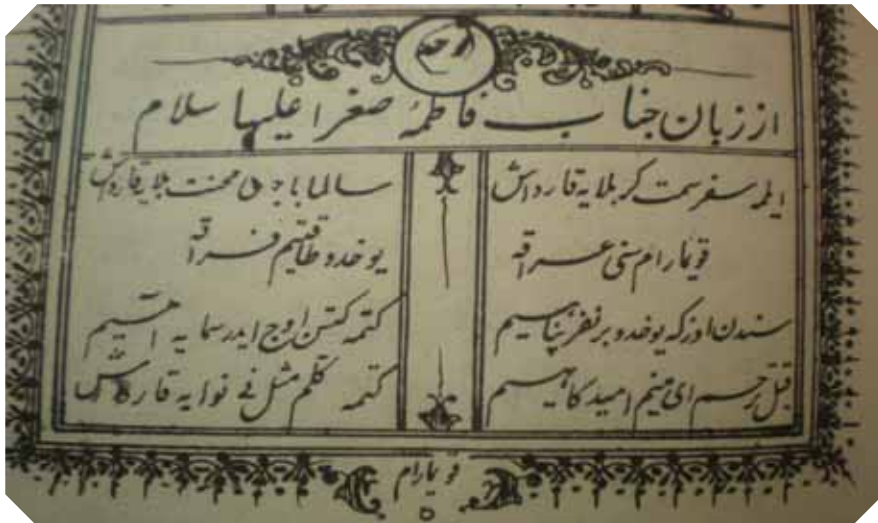
Zâre gelmiş bir makâm-ı âh u zâr ister kö-
nül

(94. Sayfada) "Növha"lar başlamaktadır:

Növhe Ez-Zebân-ı Fâtîme-i Suğrâ Be-
Hazret-i 'Ali Ekber 'Aleyhisselâm (Fâtîme-i
Suğrâ dilinden Hazret-i 'Ali Ekber
'Aleyhisselâm'a. "Fâtîme-i Suğrâ: İmam
Hüseyin'in kızı; Hazret-i 'Ali Ekber: İmam
Hüseyin'in oğlu"):

Gözlerim sensiz töker ğan yaş 'Eli hoş gel-
misen

Gel, bacun ğurban sene, ğardaş 'Eli hoş gel-
misen



95. Sayfada (Yukarıda):

Ez-Zebân-ı Fâtîme-i Suğrâ 'Aleyhisselâm

(Fâtîme-i Suğrâ 'Aleyhisselâm dilinden):

Ëyleme sefer semt-i Kerbelâ'ya ğardaş

Salma bacuvi möhneti belâya ğardaş

Ğoymaram seni 'Erāk'e

Yoxdu tāketim firāke

Senden özge yoxdu bir nezer-penāhim

Gêtme, gêtseñ uçaydur semâye āhim

Ğıl terehhüm ey benim ümîdgâhim

Gêtme, gellem misl-i ney-i nevâye ğardaş

Ğoymaram seni 'Erāk'e

Yoxdu tāketim firāke

Burada görüldüğü gibi aynı növhe içinde farklı biçim ve söyleyişle karşılaşılmaktadır. Bu biçim, metnin okunuşu sırasında okuyanın ve grubun ayrı ayrı söylediği bölümler olarak farklı düzenlenmiştir. Aşağıdaki sayfada ise aynı şiir içindeki farklı biçimlerin sayfaya da farklı biçimde yerleştirildikleri görülmektedir:



(98. Sayfada)

Ez-Zebân-ı Fâtîme-i Suğrâ 'Aleyhisselâm

Be-Cenâb-ı 'Ali Ekber 'Aleyhisselâm:

Ğurbânın olum, gêtme 'Eli, birce dayan, dur

Gözyaşıme bax, gör nece ārū vü nece revândur

Ğardaş ne anam var, ne bacım, xâr u zelîlem

Bu nergis-i mestün kimi bîmâr-'elîlem

Gel salma nezerden meni rehmeyle rexîlem

Āxir sene bu derd-i dilim şerhi beyândur

(99. Sayfada)

Növhe Der Xusûs-ı Vârid Şoden Âl-'Abâ Be-
Kerbelâ-yi Pür-belâ:

Çün dëşt-i belâ menzil olub séyr-i Hicâz'e

Zeyneb o zaman göz yaşına vërdi icâze
'Erz eyledi "ğardaş, neden oldun bele
diligâr?"

Tapdı niye bu reng-i şerîfün bele teğyâr?

(101. Sayfada)

Der-Vürûd-ı be-Kerbelâ

Bu çölde bacı möhnet-i hicrân senün olsun

Ağlar göz ile zülf-i perîşân senün olsun

'Ehd eylemişem burda gerek têşne vërem
cân

Başsız bedenim isdi gum üsde gala üryân

Menlen yata bu çölde gerek yëtmiş iki cân

Şâm içre bacı, menzil-i vîrân senün olsun

(102. Sayfada)

Növhe Ez-Zebân-ı Cenâb-ı Seyyidü'ş-
Şühedâ 'Aleyhisselâm (Şehitlerin Efendi-
si İmam Hüseyin Hazretlerinin Ağzından
Nevha):

Hele gülşenin güli solmayup

Anam ağlama, bacım ağlama

Hele sağdu gârdaşun, ölmeyüp

Anam ağlama, bacım ağlama

Anamın ezize gızı bacım, hele olma mâ'il-i
derd ü gem

(105. Sayfada)

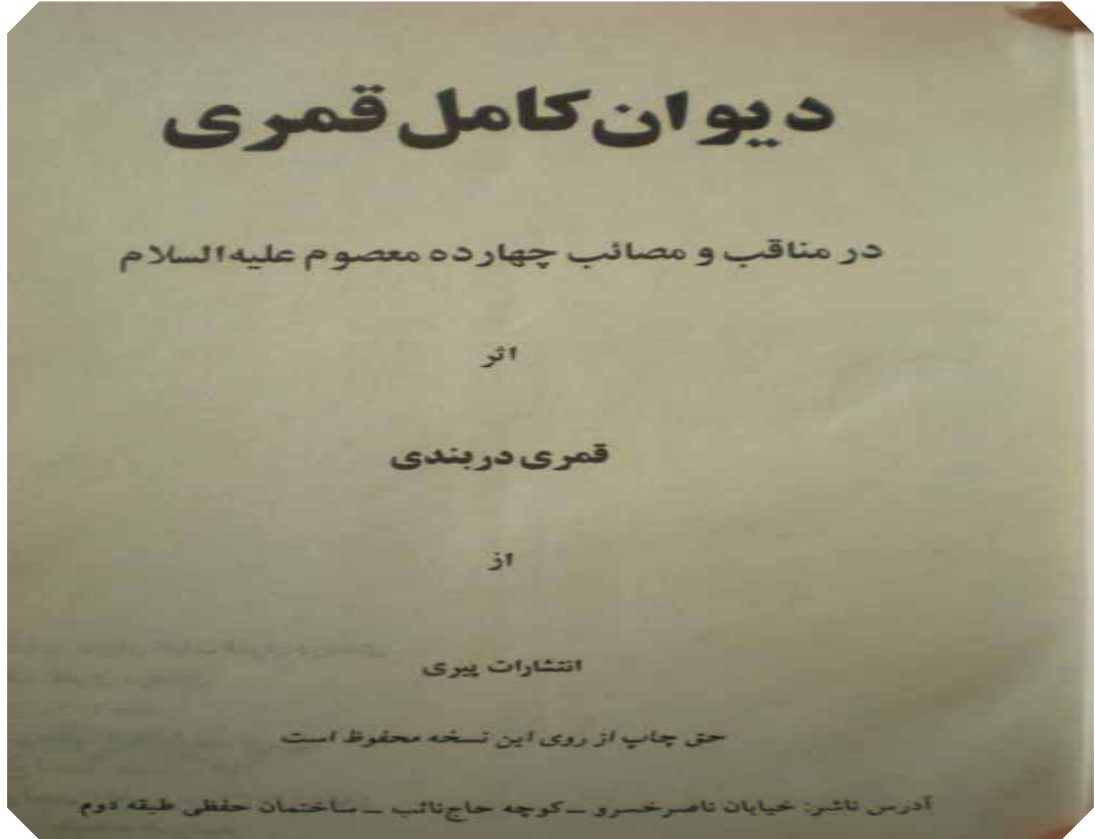
Ez-Zebân-ı Cenâb-ı 'Ali Ekber
'Aleyhisselâm

Der Xusûs-ı Vedâ-ı Mâder

Gel helâl Eyle meni 'âzim-i meydânem ana

Bir dekîke sene bu xeymede mehmânem
ana

3. Kumrî Dîvânı. Bu eser kısaca Kûmrî-i
Derbendî de denen Mehemed Tağî
Kumrî'ye ait olup, taziyelerde en çok okun-
muş eserdir.



Dîvân-ı Kâmil Kumrî (Der Menâkıb u Mesâ'ib-i Çehârde Mâ'sûm 'Aleyhisselâm)

Eser: Kumrî-i Derbendî

Mehmet Arslan ve Mehtap Erdoğan Kumrî'nin adını **Muhammed Naki** olarak yazsalar da yukarıda belirtildiği üzere aslı **Muhammed Taqîyy** olup Azerbaycan Türkçesinde Mehemed Tağı olarak da söylenen dokuzuncu imamın adıdır (Aslan; Erdoğan, 2009: 51).

"Kumrî"nin "Kenzü'l Mesâ'ib" adlı eseri, Azerbaycan Türkleri arasında olduğu kadar, Anadolu Türkleri, Irak ve İran Türkmenleri arasında da çok yaygın olarak okunur.

Kumrî Dîvânı'nın ilk 51 sayfası Farsça besmele, kaside ve rübâ'iyâttan oluşur. 2-10. sayfalardaki besmele bölümü aynı zamanda münâcaat ve na'tten (münâcaat, Allah'ı yücelten ve ona sığınma duygusunu dile getiren kaside; na't ise Peygamber övgüsünü dile getiren kasidelerdir.) oluşan giriş kısmıdır. 10. sayfadan 48. sayfaya kadar 19 kasideden ibaret kasideler bölümü yer almaktadır. 49-50. sayfalar arasında ise 13 adet rübâ'î yer almaktadır.

Kasidelerden 12'si Hz. Ali hakkında, 7 tanesi ise İmam Rıza hakkındadır.

Eserin 51-587. sayfaları ise tamamen Türkçe olup ağırlıklı olarak Kerbelâ olayı-

nın cereyanı ve kahramanlarının ağzından Türkçe söyleyişler biçimindedir. Bu söyleyişlerin genel adı "növhe" dir.

4. Aşağıda görülen Ağa-yi Şehîdî Hu-seyn Şânî'nin Dîvân-ı Abbâsiye'si bu türdeki eserlerden bir yönüyle ayrılır: Bu eserin içindeki bütün metinler Hz. Ali'nin oğlu, Ebü'l Fazl künyeli, 'Alemdâr lakaplı Kerbelâ şehîdi Hz. Abbas'a hasredilmiştir. Bu eser,

Azerbaycan mersiye edebiyatında yalnızca Kerbelâ olayına münhasır edebî eserler yanında Kerbelâ olayının her bir kahramanı için dahi ayrıca kitap dolusu eserlerin yazılmış olduğunu göstermektedir ve şair bu eserinde Hz. Abbas'a olan ilgisini şu meşhur beytiyle ifade etmektedir:

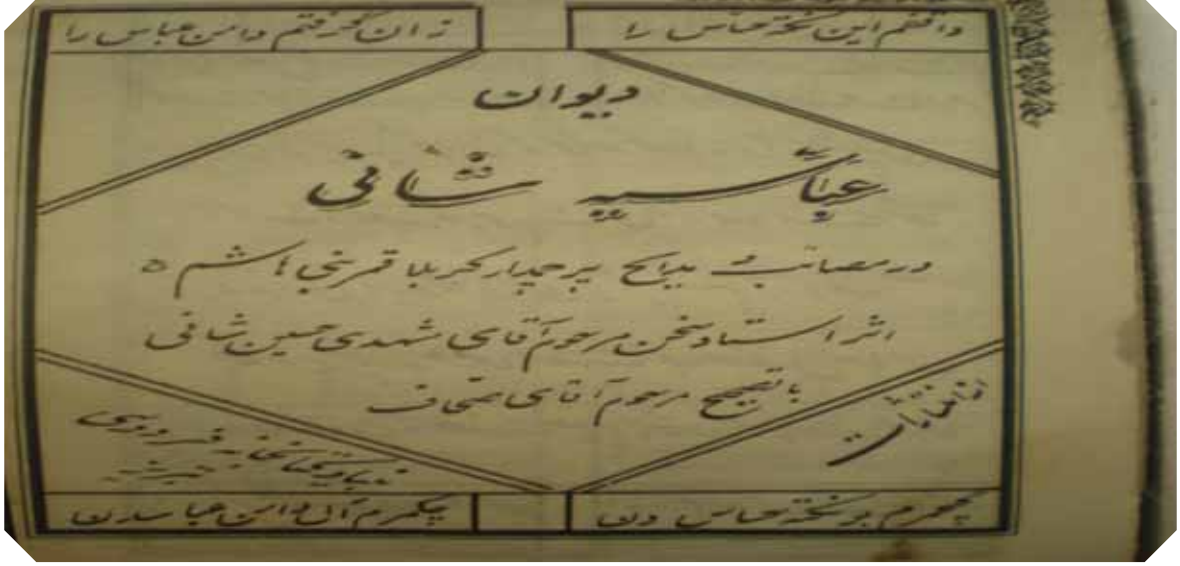
Kêçmerem bu nükte-i hessâsden
Çekmerem el dâmen-i 'Abbâsden

Bu eserin kapağı:



Dîvân-ı 'Abbasiye Eser-i Merhum Şânî
Der Celâlet ü Mesâ'ib Hazret Çamer Beni Hâşim

Dîvân-ı 'Abbasiye'nin iç kapağı:



Dîvân-ı 'Abbasiye Eser-i Merhum Şânî
Der Müsâ'ib ü Medâyah Perçemdâr Kerbelâ Kamer Beni Haşim
Eser-i Üstâd-ı Suhen Merhum Ağa-yi Şehîdî Huseyn Şânî
(Ba- Tashîh-i Merhûm Ağa-yi Sahhâf)

Keçmerem bu nükte-i hessâsden
Çekmerem el dâmen-i 'Abbâsden

Makteller taziye meclislerinde okunduğundan, halkın diline, anlayışına ve ruhuna uygun bir söyleyişe sahiptir. Bunların şairleri de halkın içinde olup, genellikle *mersiyexân* (taziye törenlerinde mersiye okuyan) kişilerdir. Bu edebiyattaki etkili söyleyişin temel sebeplerinden biri de konunun çok etkileyici olmasıdır. Bir kere yaşanan olay, 'inanılmaz' bir gerçektir. Kerbela olayı, İslam'ın Peygamberi (S.A.V.)'nin aile fertlerine, O'nun "Ehl-i beyt"ine uygulanmış bir katliamdır. Katledilenler birbirinin oğlu, babası, yeğeni, amcası olduğu için ve bunların

kadınları ve çocukları da olayın içinde bulunduğu için onların durumları, duyguları ve yaşadıkları yansıtılmaktadır. Anne ağzından oğula, bacı ağzından, kardeşe, baba ağzından evlada seslenişlerle bu çıldırtan trajedi bütün boyutlarıyla Azerbaycan mersiye edebiyatında yaşatılmıştır. Bu özellik Azerbaycan mersiye edebiyatının diğer sahalarındakiyle de farkını oluşturmaktadır.

Güney Azerbaycanlı bir bilgin, ana dilinin dinî idrakte çok daha etkili olduğunu belirtmek ve devletin Türkçeye bu yüzden hoşgörülü bakması gerektiğini vurgulamak

ve çocukken dinlediği mersiyelerin Türkçe olanlarını anladığı için bu sayede 'yas'a daha içten ve daha derin bir duygu ile katıldığını belirtir. Bu da bir başka açıdan Azerbaycan Türkçesindeki mersiye edebiyatının dil ve üslubundaki sade, samimi ve tabii özelliklere işaret eder.

Güney Azerbaycan'da bu edebiyatın, kitaplar, sahne eserleri, kasetler, cd'ler ve başka vasıtalarla canlı ve yaygın bir piyasası da bulunuyor. Dil, kültür ve edebiyat dünyamızda bu makale ile tesbit edilen büyük boşluğu doldurmak, bu eserlerin Türkiye'de yayımlanmasıyla mümkün olur. Bu konuda içten gelen bir hizmet inancı ve gayrete ihtiyaç vardır. Acizane her türlü katkıya hazırız. Gayret bizden, yardım Allah'tan...

Ekler:

Buraya, makalenin konusu olan eserlerden Sarrâf Dîvânı'ndan, yine makalede anlatılan türleri örneklendirecek birkaç *nevâhâ* metni alınmıştır. Her ne kadar Azerbaycan Türkçesiyle klâsik Türk şiiri yayımında imlâ bakımından, özellikle ünsüzlerin ayrıntılı gösterilmemesi gerekirse de (Sarıkaya, 2010: 208-220) burada tam bir klâsik transkripsiyon tercih edildi:

Eyzân, Kaşâyid ü Nevâhî-i Ân Merhûm

Bismillahirrahmenirrahîm

Növhe, Ez-zebân-ı Cenâb-ı 'Ümmü'l Leylâ Xâtun

Xıtâb Be-Şebîh-i Peyğember 'Ali Ekber (A.S.)

İmdiki cân virmeye râğîbsen ey nâ-şâd oğul

Men de senden el götürdüm, her-çe bād a bād oğul

Yâde saldun, bir bêle hâletde vidâ êtdün meni,

Merhabâ sirr-i kerem-şahbâ ümîd êtdün meni

Hezret-i Zehrâ yanında rû-sefid êtdün meni

Şâd-ı kâm-ı tâetin oldum, evin âbâd oğul

Salgilan bu çölde göz yaşun kimi gözden meni

Goy esîr-i dest-gir êtsün 'Ali Şimr-i denî

Mundan artux durma gêt, Allah'a tapşurdum seni

Xencer elde, müntezirdür getlüve cellâd oğul

Goy bu gurbân-gâh-ı 'êşke zövk-i şövk ilen gedem

Ğem ğem üstinden gele ey ğem-küsârım, etme ğem

Nür-ı dîdem, xencer-i ğâtil deminde çekme dem

Ëyleme bîdâd-ı ğovm-ı eşkiyâdan dâd oğul

Pâdişâh-ı Kerbelâ ğalmuş bêle ferd-i vehîd

Öldürüb i'vân-ı ensârım bugün ğovm-ı Yezîd

Olgilan emr-i şehâdetden ötür sen de şehîd

Ëyle bu mezlûme baş u cânile imdâd oğul

Ğetl-gâh içre bugün ğan ile ëyle şüst ü şû

Al bu sehrâde tarîk-i ehl-i 'êşkilen vuzû

Çekme düşmen minnetin, leb-teşne cân vèr, içme su

Ğoy seni sîrâb êde tâ xencer-i fulâd oğul

Ah ah üstün çeküb ez-bes ki tüccâr-ı belâ
 Germ olub esnâf-ı 'eşke bële bazar-ı belâ
 Sen de dut cân nekdin elde, ol xerîdâr-ı belâ
 Müddet-i 'ömründe düşmez bële dâvistâd oğul

Nasb idüb bu çölde çün beydağ yere sultân-ı 'eşk
 Şehsuvar-ı 'eşkilen bî-ser dolub meydân-ı 'eşk
 'Âşık-ı sâdık olub bu 'ersede fermân-ı 'eşk
 Çün mîmâ-yı 'eşkdür ne hecle-i dâmâd oğul

Sâlik-i râh-ı bekâ sen ol fenâfillâhu dost
 Vêr gedem, tâ başun olsun berk-i berzâhu dost
 Çârsû-yı 'eşkide çek ne're-yi 'Allah dost!
 Êyleyüb çün mürrîd-i kâmil seni irşâd oğul

Möhnet-i derd ü belâye cismimi tuş êtgilen
 Nergis-i mestün kimi dünyânı medhûş êtgilen
 Gêt 'Ali, sen de şehâdet bâdesin nûş êtgilen
 Êyüd-i möhnetden bugün de olgilen âzâd oğul

Nekd-i 'ömrün itme ey Şerrâf sarf, in ü ân
 'Âşıkâne şî'r yaz vèr ehl-i 'eşke tâze cân
 Görmeyib 'âlemde hergiz bir nefer vèrmez nişân
 Ümm-i Lèylâ tek ana, Ekber kimi nâ-şâd oğul

Növhe

Ez-zebân-ı Cenâb-ı Sekîne (A.S.) Be-Cenâb-ı 'Ali Ekber (A.S.)

Gètme bu mëydâne, sensiz teng olur dünyâ mene
 Ya anam Lèylâ'ye bax, rehîm èyle ğardaş, ya mene

İstesen ğardaş Sekîne xâne-vîrân olmasun
 Sünbül-i ğîsü yüzünde ğoy perîşân olmasun
 Bu gözüm yaşı 'Ali, sensiz nece ğân olmasun
 Yüz vèrür çölde yüzün möhnet-i 'uzmâ mene

Ğetlüve âmâdedür saf saf ğürüh-ı kîne-cü
 Gètme, ğetsen öldürür seni ğovm-i 'edü
 Senden özge bir nefer yoxdur, ne ğardaş, ne 'emü
 Mehribân olsun, bugün vèrsün tesellî tâ mene

Tökmerem ruxsâre-i zerd üzre ğanyaş, nêylerem
 Gêtmerem Şâm'e kesük başunla birbaş, nêylerem
 Êtmerem cövr ü cefâdan şekve, ğardaş, nêylerem
 Serzeniş êtse eger 'lâ mene, ona, mene

Sen benim ârâm-ı cânım, mehribânımsan 'Ali
 'Âlem-i ma'nâde rûhımsen, revânımsan 'Ali
 Lâle-ğün ruxsârile çün gül-sitânımsan 'Ali
 Çox münâsibdür dèyilse bülbül-i şeydâ mene

Cân vèrür le'l-i lebün her dem mene 'İsâ kimi
 Mât u mebhût olmuşam bu 'ersede Mûsâ kimi
 Cilve-yi hüsnün tecellî èylemiş Sînâ kimi
 Kerbelâ şahrâsı olmuş vâdi-yi Sînâ mene

Çün bisât-ı 'eşkide sensen 'emîr-i silsile
Men de bu 'eşkilen ollam rüstekîr-i silsile
Şimr-i dün eyler meni bî-câ esîr-i silsile
Turfe-zencîr-i belâdur zülf-i 'enber-sâ mene

Men ezel gün âşinâ oldum belâ-yı 'eşkil
Ëyledim ülfet seniün-tek 'âşinâ-yı 'eşkil
Elde var fûrset 'Ali men mübtelâ-yı 'eşkil
Bir danış goyma yetişsün zerd-i ğem eslâ mene

Men 'Ali, sensiz yakın bigâneye râm olmaram
Ağlaram subh-ı mesâ, hicründe ârâm olmaram
Sen menilen gêtmesen men dâxil-i Şâm olmaram
Mesken-i me'vâ olur âhû kimi şahrâ mene

Dâyim eylerdim seninle şâd u xurrem köñlümi
Ëyledün âxirde yaxşı mâyil-i ğem köñlümi
Bağlaram imdi ser-i zülfünde möhkem köñlümi
Tâ görüb heşret çeke Mecnûn sene Lâyilâ mene

Baxma Şerrâf'em vü neylim rû-siyâhem yâ Husèyn
Senden özge yox penâhim, bî-penâhem yâ Husèyn
Dut elimden, ğarq-ı deryâ-yı günâhem yâ Husèyn
İltifâtın olsa neyler yüz bêle deryâ mene

Növhe
Ez-zebân-ı Xâtun-ı Mu'azze Cenâb-ı Sekîne (A.S.)
Be-Cenâb-ı 'Ali Ekber (A.S.)

'Ali birce ayax saxla,
Belâ kervânuvam, ğardaş
Dizim gelmez gelem arduca
Dur, ğurbânuvam ğardaş

'Ali hergiz dêmem gêtme
Gêdüb meksüdüve yetme
Meni de nâ-ümîd etme
Dayan ğurbânuvam ğardaş

Dözüm sensiz ğerârim yox
Elimde ixdiyârim yox
Ğemim çox, ğem-küsârim yox
Dayan ğurbânuvam ğardaş

'Eceb saldun meni gözden
Dönermiş âxir öz özden
Mükedder olma bu sözden
Dayan ğurbânuvam ğardaş

Uçar rûhum, firâkundan
Çıxar cân iştiyâkundan
Öpüm goy bir ayâğundan
Dayan ğurbânuvam ğardaş

Bacun bu serv-i âzâde
Olub zülfün tek üftâde
Elinden dut, yetş dâde
Dayan ğurbânuvam ğardaş

Bu bülbül ğaldı kâşsensiz
Ĝala müşğüldü, yetün siz
Ĝayıtmam xeymiye sensiz
Dayan ğurbânuvam ğardaş

Seni imdi yola sallam
Yol üste müntezir ğallam
Vêrüb cân derdüvi allam
Dayan ğurbânuvam ğardaş

Növə

Ez-zebān-ı Cenāb-ı 'Ali Ekber (A.S.) (;) İmdād
Xāsten Ez- Həzret-i İmām Hüseyn (A.S.)

Alubdı Ekberüvi gövəm-i kîn araye, baba

Fedā gedemlerüve, tüz yətiş herāye, baba!

Durma gel, amandu baba!

Ekberün cavandu baba!

Degübdü cismime bî-hedd cerāhed-kârî
Yaralarımından olur çəşmə çəşmə ğan cārî
Gün emmeyi meni dilden salubdu gel bārî
Xemîde gəddile sal başım üste sāye, baba

Durma gel, amandu, baba!

Ekberün cavandu, baba!

Ne gəder derd ü belâ geldi, şebr ü táb əledim
Susuzluk aţeşine baĝrımı kebāb əledim
Ayaĝımı elimi ğan ile xezāb əledim
Gel əyle birce temāşa bu ğan-henāye, baba

Durma gel, amandu, baba!

Ekberün cavandu, baba!

Hənüz vardur haq cism-i nā-tevānumda
Çox isterem olasan bir deĝiķe yanumda
Yüzüm yüzünde vərəm cān ölen zemānumda
Tilāvet əyliyesen başım üste āye, baba

Durma gel, amandu, baba!

Ekberün cavandu, baba!

Buyur ĝerib anama ixtiyārsız ğalsun

Ĝerārın aldıla elden, ĝerārsız ğalsun

Ĝem-i firāķe dözüb ĝem-küsārsız ğalsun

Salur ananı bala dehrde belāye, baba

Durma gel, amandu, baba!

Ekberün cavandu, baba!

Gelübdü yanıma ceddım cenāb-ı pəyĝember

Dutub elinde ehyā-yı cām bāde-ĝüzer

Birin vèrib mene, saxlub birin seni gözler

Xoş-āmed etmege gel birce Mustafā'ye baba

Durma gel, amandu, baba!

Ekberün cavandu, baba!

Başım ĝılıclanub, öz başıme axar ğanım

Yaĝın əyle baba tüz gelmesen çıxar cānım

Çox axtarur seni cān üste çəşm-i giryānım

Ĝoyam bu hāletile yüz, o xāk-i pāye, baba

Durma gel, amandu, baba!

Ekberün cavandu, baba!

Sene egerçi bükülmek ziyāde zaĝmet olur

Velik Ekber'e sermāy-i se'adet olur

Nürvun görem, bedenim ğan içinde rāhet olur

Yétür bu Ekberüvi əyn-i müdde'āye, baba

Durma gel, amandu, baba!

Ekberün cavandu, baba!

Yolumu kesdi baba, Kûfeyân-ı kîne şü'âr
Meni gılıclarile rîze rîze doğradular
Ėebûl-i zehmet èle, ne'şimi özüün gel apar
Özüüm gelem kömegin Ėessem-i Xudāye baba

Durma gel, amandu, baba!
Ekberün cavandu, baba!

Kèçirtme 'ömrüvi Şerrâf, bêle Ėefletilen
Xeyâl-i Ekberè pîçîde ol möhtesilen
O hâleti yâde sal kim dèridi Ėesretilen
Alubdı Ekberüvi gövm-i kîn araya, baba

Eyzân
Der Xusûs-i Şehâdet-i Şebûh-i PeyĖember Cenâb-ı
'Alî Ekber (A.S.)

Yaralandım èy Şâh-ı Kerbelâ
Ölürem, herâyime gel baba

Yètişüb vücûdüme ox zî-bes
Dağlubdu sîne, batubdu nefes
Bu nefesde vèr mene birce ses
Ölürem, herâyime gel baba

Sene çün yetüb çox eziyetim
Odu çox varumdu xecâletim
Budur evvel âxir zehmetim
Ölürem, herâyime gel baba

Meni Ėesd èdibdür, gelür ecel
Budu fikri derk ide el be el
O gelince sen başım üste gel
Ölürem, herâyime gel baba

Bugün istisi bu cigerde süz
'Ateşim demâdem èdir pirüz
Bedenim yaralu, özüüm susuz
Ölürem, herâyime gel baba

Baba vird-i zikrim olub ta'âl
Meni gel bu hâlde yâde sal
Başımı götür, dizin üste al
Ölürem, herâyime gel baba

Bedenim yaraları Ėan vèrür
Bu Ėan özge hâli nişân vèrür
Baba, gel gör oğlvi, cân vèrür
Ölürem, herâyime gel baba

Baba èyle Ekberüve kerem
Yola göz tikiüb seni gözlerem
Başım üste gelsen ölmerem
Ölürem, herâyime gel baba

Görüb ehl-i kîne baba, tek meni
Yıxub atdan öldürecek meni
Gel amandu, kölgiye çek meni
Ölürem, herâyime gel baba

Bu sözi dubâre-yi dört 'ezâ
Bu hîn 'ezâsıdır, yâ Rezâ
Özi tebîbe tebîb vèrür cezâ
Ölürem, herâyime gel baba

Eyżān

Ez-zebān-ı Hāzret-i 'Azīm Şoden Ān Bozürg-vār
(A.S.)

Ġurban kesilim adüve, lebbèyk 'Ali, lebbèyk!
Geldim, yetişim dādüve, lebbèyk 'Ali, lebbèyk!

Bir geldi sesün xèymelere, sebrim alındı
Ārām-ı dilim şîşe kimi dāşe çalındı
Bir de bu oğulsuz atavi yāde sal imdi
Sesle meni feryādüve, lebbèyk 'Ali, lebbèyk!

Āxir senidün derdimün 'ālemdede devāsı
Sensiz 'Ali yox ğelbimin ārām-ı sefāsı
Rehm et mene ey gözlerimün nūr-ı ziyāsı
Bax bu evi berbādüve, Lebbèyk 'Ali Lebbèyk!

Al ğane boyanmaqlığe, büllem, hevesün var
Dād itme bu bî-kes kimi bir dād-resün var
Vèr başuvi xencer demine tā nefesün var
'Ecz eyleme cellādüve Lebbèyk 'Ali Lebbèyk!

Ta'xîre düşüb gelmegim olma ğem-i dil-ĝîr
Bir at getüren olmadı, ètdüm odı ta'xîr
Ey Şayd-ı Hāram imdi kimler seni sancır?
Le'net gele şayyādüve, Lebbèyk 'Ali Lebbèyk!

Düşdün niye ey bülbül-i şūrîde nefesden
Ġanun çox axub yoxsa salubdur seni sesden
Ger tayıir-i rûhun 'Ali uçmubdu ğefesden
Sal bir de meni yādüve, Lebbèyk 'Ali Lebbèyk!

Görrem sen oğul öz özüvi terk ğulubsan
Pervāne kimi şem'-i visāle yaxılubsan
Dèylen görüm, āxir 'Ali harda yıxılubsan
Ġurban ğed-i şimşādüve Lebbèyk 'Ali Lebbèyk!

Sen imdi ve geldün, meni feryāde çağırdun
Bu bî-kes, bî-dād-resi dāde çağırdun
Bes hardasan āxir meni imdāde çağırdun
Gel, gelmişem imdādüve Lebbèyk 'Ali Lebbèyk!

Şerrāf xeyāl eyleme serrāf-ı süxensen
Ya inki dème sırfı nukud-mühensen
Söz sâhibi bir özgedü, billâhi, nesen sen
Salmış o senün yādüve Lebbèyk 'Ali Lebbèyk!

Eyżān

Ez-zebān-ı Hāzret-i Seyyidü'-ş şühedā (A.S.)
Be Be Xıtāb-ı Cenāb-ı 'Ali Ekber (A.S.)

Böleşib ğane 'eceb zülf-i perîşānun oğul
Ola küil başine senden sora dünyānun oğul

Senidün Zeyneb'ün meţleb ü menzûri 'Ali
Ġoydun aĝlar gözüle yaxşı o rencûri 'Ali
Dur ğedek xèymeye, gözlerimün nûrı 'Ali
Gözi yollarda ğalub xèymede Leylâ'nun oğul

Seni leb-teşne şehîd eyledi bu gövm-i edü
Ġülşen-i cismüve vèrdim pèykân ile su
Men de imdi èderem ğan ile tecdîd-i vuzû
Ġarışur ğanime bu çölde ğızıl ğānun oğul

Merhaba, 'eşgüve ey şebh-i Resül-i mede'î
 Êtmediün mahzûr-ı cānānde şermende meni
 Yaxşı elvān êledün ğan ile bu gül- bedeni
 Serv tek düşdi yere serv-i xırāmānun oğul

Mehfel-i kurbide öz cismim olub ğeyr mene
 Kûfe'den Şām'e vèrür cinde-i haq sèyr mene
 Bu küş a küşde 'Ali, menzil olur dèyr mene
 Evc eder nālesi eflāke mesîhā'nun oğul

Sînemi nāvek-i derd ü ğeme āmāc iderem
 Zeyneb'ün tāket ü ārāmını tārāc iderem
 Men de bu çölde kesik baş ile mi'rāc iderem
 Kab-ı kevseyim olur tāk-ı kelīsānun oğul

Sen vefā gülşeninün bir gül-i nev-restesisen
 Şühedā destesinin 'eşkıde ser-destesisen
 Olmaya men kimi bir silsile pā- bestesisen
 Nigārandur görirem dāde-yi giryānun oğul

Nüş kıldun reh-i cānānda belā cāmı 'Ali
 Çekecekdür bu işün şāne serencāmı 'Ali
 Birce aç gözlerün ey ğelbimin ārāmı 'Ali
 Gör ne ehvāle salubdur meni hicrānun 'Ali

Nūr-ı dāde bu kemān ğeddime bir èyle nezer
 Yeter āxir, yaralı sînemi çox ètme siper
 Tökme Zeyneb-i mezlūme eger eşk-i basar
 Yandurur 'ālemi āh-ı dil-süzānun oğul

Ay olan serv ğeddi ziyet-i meydān-ı belā
 Ke'be-i veslide kıldun ne gözel "se'y-i şafā
 Êyledün cānüvi min şövķile cānāne fedā
 Dergeh-i Hāk'de maqbül ola ğurbānun oğul

Ağla Şerrāfile bu meclis-i mātemde Rezā
 Gözyaşun xerc olu gövher yèrine rüz-ı ğezā
 Ah (.....) oğluna şāh-ı şühedā
 Böleşib ğane 'eceb zülf-i perîşānun oğul

Eyzān
 Ez-zebān-ı Hazret, Xitāb, Be-Ħz. 'Abbās (A.S.)

Dur èy da'vālar aslanı
 Ebü'l Fezl'im, 'Elemdārim
 Axan su tek ğızıl ğanı
 Ebü'l Fezl'im, 'Elemdārim

Dilim dutmur dèyim ğardaş
 Dur èy arxam,èlim ğardaş
 Sınub sensiz bèlim ğardaş
 Ebü'l Fezl'im, 'Elemdārim

Kesüb düşmen yolun āxir
 Alub sağ u solun āxir
 Ne baş var ne ğolun āxir
 Ebü'l Fezl'im, 'Elemdārim

Anan yoxdur kese yanun
 Bacun yox, xüşk ède ğanun
 Axub ğanun ğedüb cānun
 Ebü'l Fezl'im, 'Elemdārim

'Elemdārim, zebün oldun
 Ğetil-i gövm-i dūn oldun
 'Elem tek ser-niğūn oldun
 Ebü'l Fezl'im, 'Elemdārim

Oğul yox derdimi bülsün
Mene yâr u mu'în olsun
Oğulsuz gârdaşun ölsün
Ebü'l Fezl'im, 'Elemdârım

Tükendi tâketim sensiz
Büküldü gâmetim sensiz
Ġan ağlar itretim sensiz
Ebü'l Fezl'im, 'Elemdârım

Özün meksüdüve yêtdün,
Bile eġbâbı terk êtdün
Meni yalğuz ġoyub ġêtdün
Ebü'l Fezl'im, 'Elemdârım

Eyâ mâh-ı ben-i Hâşim
Menim istekli ġardaşım
Dönüb al ġane ġözyaşım
Ebü'l Fezl'im, Elemdârım

Dêsem görmez göziim ġardaş
Yêġin düzdür söziim ġardaş
Sene ġurbân öziim ġardaş
Ebü'l Fezl'im, 'Elemdârım

Özün ġêtdün, xelâs oldun
Velî peymâne tek doldun
Ġülistânım ne têz soldun
Ebü'l Fezl'im, 'Elemdârım

Seni kim ġerğ êdüp ġâne
Alub bu ġanlı mëydâne
Yanar bu hâle bîġâne
Ebü'l Fezl'im, 'Elemdârım

Bu ġurbetde vehîd oldum
Kömekden nâ-ümîd oldum
Sen öldün, men şehîd oldum
Ebü'l Fezl'im, 'Elemdârım

Ġalub Şerrâf-ı bî-çâre
Muġît-i ġemde âvâre
Öziin ġıl derdine çâre
Ebü'l Fezl'im, 'Elemdârım

Növhe
Ez-zebân-ı Ġazret-i Seyyidü'-ş Şühedâ (A.S.) 'Alèyhi't
Tehiye Ve'ş Şenâ'
Der-Xusûs-ı Şehâdet-i Şehzâde-i Ekber, Xıtâb 'Ali
Asġer (AçS.)

Dışre gel xeymeden âxir cigerim yandı bacı
Elim üstünde 'Ali Esġerim oxlandı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Bacı rehîm êtmedi 'Ali Esġerime ġovm-i 'edü
Ġüyyiyâ ġördile ġül ġönçesi tek teşnedü bu
Balama Ġermele vêrdi dem-i pèykân ile su
Men de baxdum cigerim od dutub odlandı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Ox 'Ali Esġer'e degdi, meni bitâb êledi
Ġöziin açdı, yüziime baxdı, gene xâb êledi
İçdi öz ġanını, ġan Esġeri sîrâb êledi
Emdi pèykânı, xeyâl êyledi, püstândı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Ġaldı ğundağı elimde ay anam nāyibesi
Al elimden yere ğoy birce bu kuşşuz ğefesi
Yüzüne bax, gör, ölübdür, bacı ya var nefesie
Çox ğedüb ğanı, ayağım, elim islandı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Sene çox zehmeti yoxdur, bacı, ğalma nigârân
Bağlayıb gözlerini ğırmızı desmāl ile ğan
Al ğucağımdan apar, dutma mene, vërme nişân
Tâket ü sebr-i ğerârım dexi talandı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Söyle gelsün anası oğlına laylay dêsün
Ölmüş olsa başını açub “oğul vāy!” dêsün
Sen dëyen vekte “balam vāy!”, o da “ëyvāy” dêsün
Āteş-i hiçrile çün sînesi dağlandı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Her yëten saxlayub tāyife-yi ğak-şinās
Bari sen saxla ‘Ali Esğer’e êkber kimi yas
Gözünün ğanını sil, cān kimi bir bağrıve bas
“Cānı yoxdur” dëme, ğundağ dolusı cāndı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Cigerim pāresidür çünki bu nūr-ı beşerim
Zahm-ı ğulkūmına baxduxcan axar êşk-i terim
Ox degende buna, oxlandı benim de cigerim
Çekebilmem bu oxun nāveki berrāndı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Adı ‘Esğer kimi herğiz dëme ‘esğerdü ğemi
Mene ferğ ëylemez, Ekber kimi ekberdü ğemi
Ĝem-i Ekberle heğğetde berāberdü ğemi
İkidür göz kimi, bir görmegi mîzāndı bacı

Gel, balam oxlandı bacı
Vardur Şerrāf eger nökde tefā’ütde gözüün
Sal bu dünyāde kemend-i Şah-ı Merdān’e özün
Bële söz yaz, ğala senden sora dünyāde sözüün
Dişre gel xëymeden āxir cigerim yandı bacı
Gel, balam oxlandı bacı

Növhe
Ez-zebān-ı Cenāb-ı Rebāb, Māder-i ‘Ali ‘Asğer
(A.S.)

Ëy ğan içüb sîrāb olan
Laylay ‘Asğerim, ëyvay ‘Asğerim
Sîrāb olan, ğül tek solan
Laylay ‘Asğerim, ëyvay ‘Asğerim

Kim bëshikden aldı yerün
Topraqlara saldı yerün
Sînemde boş ğaldı yerün
Laylay ‘Asğerim, ëyvay ‘Asğerim

Dehrün ğüli solsun oğul
Solsun, xezān olsun oğul
Bî-kes anan ölsün oğul
Laylay ‘Asğerim, ëyvay ‘Asğerim

Meni dëmezdim atasan
Ĝırmızı ğane batasan
Laylay dëyim, ğoy yatasan
Laylay ‘Asğerim, ëyvay ‘Asğerim

Sen yaxşı şîrin dilidün
Xoş dil idün, bülbülidün
Gel bir sen (?) āxir ğeldün

Laylay 'Asğerim, eyvay 'Asğerim

Ox seni bîtâb eyleyüb

Âlûde xvâb eyleyüb

Ġan ile sîrâb eyleyüb

Laylay 'Asğerim, eyvay 'Asğerim

Ëy tâze gül, tâze nihâl

Hâlün olub hâl-i behâl

Xurde balam, yat yuxun al

Laylay 'Asğerim, eyvay 'Asğerim

Sesler meni dâd-resün

Ses vèr eger var nefesün

Ölmemisen, noldı sesün

Laylay 'Asğerim, eyvay 'Asğerim

Sînem neden dağlamusan

Şîrin süde bağlamusan

Toxsan, meger ağlamusan?

Laylay 'Asğerim, eyvay 'Asğerim

Munce Xerâb ètme meni

Bî- şebr ü tâb ètme meni

Dilin kebâb ètme meni

Laylay 'Asğerim, eyvay 'Asğerim

Ëy âlû-yi vâdî-yi şövök

Boynunda var rişte-i zövök

Ġandur bu ya ğırmızı tövök

Laylay 'Asğerim, eyvay 'Asğerim

KAYNAKÇA

ASLAN, Mehmet; ERDOĞAN, Mehtap. (2009). *Kerbelâ Mersiyeleri*. Ankara.

KERÎMÎ, Hâc Mirza Hüseyn, (1372). *Âteşgede-İ Kerîmî (Şâmil-i Sînezenî, Zencirzenî ve Növe)*. Çâp-ı Evvel Ez İntişârât-ı Pîrî, Merağâ, Sarac-bazâr.

BALA, Mirza. (1951). *Azerbaycan Tarihinde Türk Albanya*. Ankara.

BUTTANRI, Müzeyyen. (2010). "Kerbelâ Olayının Azerbaycan ve Türk Tiyatrosuna Yansıması" *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ II. Cilt (Edebiyat)*. s. 253-282. Sivas.

ÇAĞLAYAN, Bünyamin. (1997). *Kerbelâ Mersiyeleri*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi. Ankara.

ERCİLASUN, A. Bican. (1997). "Ağız Araştırmalarında Kullanılacak Transkripsiyon İşaretleri" *Ağız Araştırmaları Bilgi Şöleni*. s. 41-61. Ankara.

HACI, Siraceddin. (2010). "Azerbaycan Türk Edebiyatında Meqtel Mövzusu ve Racinin Şeirlerinde Kerbelâ Faciesinin Bedii Tesviri" *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ II. Cilt (Edebiyat)*. Sivas.

İSLAMOĞLU, Abdülmecit. (2010). "Hacı Nüreddîn Efendi ve Hüseyn'in Maktel Adlı Eseri" *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ II. Cilt (Edebiyat)*. s. 17-42. Sivas.

KUMRÎ-İ Derbendî; *Dîvân-ı Kâmil-i Kumrî*, Çâp-ı Evvel, Çapxâne-i Xurşîd, İntişârât-ı Pîrî, Tâbistân, 72

_____. (2009). *Kenzü'l Mesâ'ib*. Haz.: Adil Ali Atalay Vaktidolu. İstanbul.

ÖZÇELİK, Kenan. (2010). "Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?" *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ II. Cilt (Edebiyat)*. s. 7-16. Sivas.

SARIKAYA, Mahmut. (1997). *Güney Azerbaycan Türkçesi*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi. Kayseri.

_____. (2006). "İran, Türkler ve Türkçe" *Kaosa Doğru İran-Güncel İran İncelemeleri*. Haz.: Osman ÖZTÜRK; Yalçın SARIKAYA. s. 189-2002. Ankara.

_____. (2010). "Eliğa Vâhid ve Gazelleri veya Azerbaycan Türkçesiyle Klâsik Türk Şiiri Yayımında İmlâ" *Müjgân Cumbur Armağanı*. s. 208-220. Ankara.

SARRÂF, Hacı Rezâ Tebrizî. (1292). *Külliyât-ı Dîvân*, çâp-ı düvüm, 1372, İntişârât-ı Fexr âzâd, Tebriz. Şeref Hanım, Divân-ı Şeref. s. 24. İstanbul.

ŞÂNÎ, Üstâd-ı Suhen Merhum Ağa-yi Şehîdî Huseyn. (1292). *Dîvân-ı 'Abbâsiye*. Der Müsâ'ib ü Medâyh Perçemdâr Kerbelâ Kamer Beni Haşim (Ba- Tashûh-i Merhûm Ağa-yi Sahhâf), Ez-İntişârât-ı Bünyâd, Kitâbxâne-yi Firdövsî. Tebriz. ŞEREF HANIM. (1292). *Divân-ı Şeref*. İstanbul.

TAĞIYEVA, Şövket; REHİMLİ, Ekrem; BAYRAMZADE, Samed. (2000). *Güney Azerbaycan*. Bakı.

TOPRAK, Ömer Faruk. "Mersiye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX. s. 215217

YEKBAŞ, Hakan. (2010). "Hasan Tevfik Efendi'nin Muharrem Ayı ve Kerbelâ Hâdisesi'ne Dair Risalesi" *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ II. Cilt (Edebiyat)*. s. 107-160. Sivas.



ALEVİ-BEKTAŞI HUKUK SİSTEMİ¹

ALEVI-BEKTASHI LEGAL SYSTEM

Murat Cem DEMİR²

ÖZET

Alevi-Bektaşî inanç sistemi, yaşandığı toplumsal mekânı ve ilişkileri düzenlerken bazı kuralları kendine referans almıştır. İnanç eksenli bu kurallar, kamu gücü ile desteklenen yazılı pozitif hukuk kuralları değildir. Bu kurallar ahlak, örf, adet, gelenek ve göreneklerin inanç ile harmanlandığı kurallar silsilesidir. Bu kuralların yaşandığı sosyo-kültürel mekâna dâhil olmasıyla, kişi için bağlayıcılık da başlar. Pratikte eklektik doğasından dolayı coğrafi çeşitlilik gösterse de, barındırdığı inançsal kodlar yaşayan bu hukukun müşterek bazı uygulamaları dile getirmesini mümkün kılmaktadır. Bu ma-

kale Alevi-Bektaşî hukuk sisteminin ortak özelliklerini ortaya koymaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Hukuk, Hukuk Sosyolojisi, Dar, Düşkünlük.

ABSTRACT

Alevi-Bektashi belief system takes some rules and norms as references while arranging social space and relations. These faith-based rules are not codified positive law codes that are promoted by public power. They are a wide range of rules that harvested moralities, customs, traditions and conventions with faith. With entering a socio-cultural space in which such rules are dominant an individual at the same time has to bind to them. Though this living jurisprudence showed in practice a geographic diversity due to its eclectic nature, the belief codes that it contains facilitate to utter common practices. This article will attempt to set forth the common traits of Alevi-Bektashi legal system.

Key Words: Alevi, Law, Sociology of Justice, Dar, Excommunication.

1 Alevilerde hukuk sorunu tartışılırken bazı adlandırmalar yapılır. Bu adlandırmaların bir kısmı yapanın fantezi dünyasına aittir ve gerçeklik olduğundan daha farklı vurgulanıp önemslenmiştir. Oysa antropolojik olarak benzer toplumlarda, benzer süreçleri görebiliriz. Kanımızca, Alevi halk mahkemeleri (Metin,1995), (Güzel,2004) gibi adlandırmalar, gerçekliğin ideolojik kurgusuna işaret eder.

2 Yrd. Doç. Dr., Tunceli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

GİRİŞ

Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve bu sistem etrafında kümelenen taşıyıcılar, Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerine kadar basitten karmaşığa toplumsal sorunlarını -özelde adli- çözüme çoğunlukla geleneksel kurumlarını devreye sokmuşlardır. Teolojik³ muhtevadan beslenen bu kurumlar, güçlü inançsal kodlarla bireyleri kendine bağlamış, davranışlarını kontrol etmiş, sistem dışı davranışlara ise yaptırım uygulamıştır. Dar adını verdiğimiz, Alevi hukuk kurumu sembolist ve koyu mistik doğasına ait buyruk ve yaptırımlarının birçoğunu ulus devlet sistemi ve hukukunun yerleşmesi ile modern hukuka devretmiştir. Ayrıca modernleşme ve kırdan kente göç kapalı sistem içerisinde örgütlenen cemaatin parçalanmasına, sosyal ağların gevşemesine ve dönüşmesine neden olmuştur. Sonuçta, geleneksel hukukun yaşam bulduğu sosyal gerçeklik yerini kentin katı -norma-

tif- gerçekliğine bırakmıştır. Yalnız burada önemle belirtilmesi gereken şey değişimin tek düze olmadığıdır. Geleneksel hukukun direndiği, geri çekildiği hatta bazı alanlarda formel sistemin ötesine geçtiğini bile söyleyebiliriz. 2007 yılında Kırıkkale'nin bir köyünde vuku bulan ve benimde faillerini tanıdığım bir olay buna örnektir. Dar'a konu olan mesele Sünni-Alevi evliliği idi. Alevi bir kızın Sünni bir erkekle evlendirilmesi cemaatin tepkisini çekmişti ve kızın babası bu olaydan dolayı sorgulanmıştı. Ancak, bu makale oldukça önemli olan bu değişim dinamiklerine değinmeyecektir. Belki ileride bu konu ile ilişkili yapılması düşünülen bir çalışmaya eksik referans olabilir. Bu makale daha çok Alevi hukukuna ait kavram setlerini açıklamaya ve doğasını çözümlemeye çalışacaktır. Bu konu ile ilgili sınırlı sayıda kaynak ve görüşme notları bu çalışmanın dayanak noktalarıdır.

Sosyal Gerçeklik Olarak Hukuk

"Hukukçular hala hukukun tanımını aramaktadırlar" derken, Kant, meslek erbaplarının yanında felsefecilerin, siyaset bilimcilerin, antropologların ve sosyologlarında tartışmaya müdahil olacaklarını hiç düşünmemişti. Mesela, adalet ve hukukun kaynağı sorununu daha çok felsefeciler, uygulamayı ise daha çok politik figürler ve siyaset bilimciler tartışmıştır. Meslek erbabı ise hukuku daha çok dogmatik-pozitif esaslarla ele almış, kapalı bir sistem olarak düşünmüş ve kanun maddelerine indirgemmiştir. Olanun tercih edildiği, olması gerekenin göz ardı edildiği bu sistemde, kuralın

3 Alevi teolojisine ait temel özellikler, **biraz problemli olsa da** Ocak (2002: 247) tarafından şu şekilde sıralanmıştır: 1- Alevilik, diğer itikadî İslam mezhepleri gibi, teolojik tartışmaların ve fikir ayrılıklarının ürünü bir mezhep değil, tamamıyla sosyo-ekonomik ve siyasi şartların tabii seyriyle oluşan bir Müslümanlık tarzı olduğundan, teolojisi de işaret edilen tartışmalar sonunda oluşmuş bir teoloji değildir. 2- Alevilik teolojisi, senkretik bir teolojidir; yani Orta Asya'dan Balkanlar'a, X. yüzyıldan zamanımıza kadar uzanan çok geniş bir zaman ve mekan boyutunda, bütün bu mekanların inanç ve kültürlerinden izler ala ala, tabii olarak kendiliğinden gelişmiş bağdaştırmacı (senkretik) bir teolojidir. 3- Alevilik teolojisi, işlenmiş, kitabi, sistematik bir teoloji olmayıp, mitolojik ve şifahi bir teolojidir. 4- **Belki hepsinden de önemlisi, Alevilik teolojisi**, açık ve net kavramlar kullanmayan, sembolist ve koyu mistik bir teolojidir.

getirdiği düzenleme emredici kiplikte ileri sürülür ve alternatifler çoğunlukla yok sayılır. Onlara göre gerçeklik yasa maddeleri ile sınırlandırılmış ve maddeler devlet otoritesi ile eşleştirilmiştir. Hukuk sosyolojisi ise Durkheim tonlaması ile hukuku sosyal bir olgu, hukuk kuralını ise bir sosyal kontrol aracı olarak kavrar. Kısaca, hukuk sosyolojisini "... hukuku... toplumsal yaşamın hem ürünü hem de düzenleyicisi olarak ele alan, doğuş, gelişim ve değişimini etkileyen toplumsal etkenlerle karşılıklı ilişki ve etkileşimini sosyolojik yöntemlerle inceleyen bir bilim dalıdır" (Gürkan, 1999: 46), şeklinde tanımlayabiliriz. Hukuk sosyolojisi toplumsala vurgu yapar ve bütün repertuarını oradan çıkarır. Çünkü orada bizim ürünümüz olup bize rağmen davranışlarımızı kontrol eden kurallar vardır. Durkheim bütün bunları toplumsal olgu kavramı içerisinde değerlendirir ve hukuku da bu çerçevede algılar. Hukuk da diğer toplumsal baskı mekanizmaları gibi zorlayıcı gücü ile bireyi denetime almaya çalışır. Durkheim'in hukuk kurallarının özelliklerini betimlerken zikrettiği cümleler bu anlamda oldukça manidardır.

"Hukuk kurallarını ihlal etmeye kalkarsam, bu hukuk kuralları, benim bu eylemin gerçekleşmesine engel olmaya dönük mekanizmayı işletmeye çalışır. Fakat hukuk kurallarını ihlal etmeye dönük eylemim engellenmemiş ve çoktan gerçekleşmiş ise, bu kurallar, eylemin toplumsal etkilerini yok etmeye veya eylemim ile hukuki kurallar arasındaki çelişkiyi yok edip eylemimi hukuka uygunluk alanının içine çekmeye çalışırlar. Eğer bu mümkün değilse yani eylem ve davranışım başka türlü düzeltilmeyecek durumdaysa, hukuk kuralları eylemimi cezalandırmak yönündeki mekanizmaları hayata geçirir." (Durkheim, 2003: 50).

Durkheim özelinde hukuk sosyolojisi ile meşgul olan kişiler sosyal kontrol kavramını vurgulamış, yazılı normların yanı sıra, örfi, geleneksel, dinsel ve yaşayan kuralları da önemsemişlerdir. Hukuk sosyologları, gelenek içerisinde varlığını sürdüren normların geçerliliğini, yazılı normlarla girdiği ilişkiyi ve bu ilişki sonucu değişen, uyum sağlayan, yok olan, direnen ve/veya çatışan hallerini önemli bir inceleme nesnesi⁴

4 Çünkü , legal zeminde formel ile enformel hukuk alanları arasında savaş sürmektedir. Bu savaşta formel biçim kazanıyor görünse bile geleneğin bu savaşı tamamen kaybetmediğini görmekteyiz. Mesela bazı durumlarda formel hukuk ile birlikte enformel alanın kendi doğasını da ikili bir sistem olarak dayattığı görülmüştür. Sömürge toplumlarda gözlenen çoklu sistem buna örnektir ve teoride karşılığı Legal Pluralism (yasal çoğulculuktur). Bu çerçevede Roberts'in (1979) batı hukuk sistemi ile İslami, geleneksel, enformel ve normatif kuralların birlikteliğini amalgam olarak nitelenmesi manidardır. Bazı durumlarda ise enformel alanın bir çok kuralının moderniteye yenik düştüğü ve savunmasız kaldığı gözlenirken bazı kurallarının ise olmaz ise olmaz bir gerçeklik olarak varlığını sürdürdüğü hatta imam nikahı gibi legalin ötesine geçip daha belirginleştiği gözlenmiştir. Alevi hukuku sisteminde benzer modernleştirici evrime tanık olmaktadır. Alevi hukuk sisteminin sahip olduğu kategorilerin çoğu şu an geçersizdir. Dar ve görgü cemi şu an çok az yapılmaktadır. Kentleşme, modernleşme, merkezi devlet ve asimilasyon Alevi toplumsal konumunu en çok zorda bırakan kertelerdir. Bugün Aleviler çok az sayıda ve çok az alanda hukuksal kategorilerini kullanmaktadır. Kırsal alanda yoğun olarak kullandığı birçok hukuksal mekanizmayı şu an modern hukuka devretmişlerdir.

yapmışlardır. Hukuk sosyolojisi açısından Alevilik de enformel hukuk sistemi (Informal legal systems) içerisinde değerlendirilir. İnanç etrafında örgütlenen topluluğun mevcudiyetini sürdürmek için yürürlüğe koyduğu buyruk ve yaptırımları içeren enformel kontrol biçimleri Alevi hukukunun önemli parçalarıdır.

Alevi Hukuk Sisteminin Genel Karakteristikleri

Alevi hukuk sisteminin genel özelliklerini anlatırken kabaca, daha çok pozitif hukukta dile gelen kategorileri kullanabiliriz. Bunlardan biri bağlayıcılıktır. Bir toplumun üyesi olan bireylerin o toplumda geçerli olan normlara tabi olması, hakları ve yükümlülüklerini bilmesidir. Bir diğer kategori ise mevzuattır. Mevzuat⁵ "pozitif hukuku oluşturan hukuk kuralları, yasa, yasa gücündeki kararname, tüzük ve yönetmeliklerde yer alan kurallardır." (Gözübüyük, 1993: 5). Alevi hukukunun mevzuatı ise Alevilerin davranışlarını yöneten kural ve ilkelerdir. Bu çalışmada ele alacağımız son kategori ise içinde yargılama ve cezalandırma pratiklerini barındıran uygulamadır.

1. Kuralların Bağlayıcılığı (İkrar-Yola Girme)

Bireyin, Alevi toplumunun üyesi olabilmesi için bir sözleşmeye boyun eğmesi Ale-

vi kültürel kodlarınca yola girmesi yani ikrar⁶ vermesi (yola girmek için bireyin verdiği söz) gerekir. İkrar (tasdik-kabul); bireyin belli bir yaşa geldiğinde; başka bir deyişle hem fizyolojik hem de zihinsel anlamda olgunlaştığı (bireylerin davranışlarını kontrol edip, sorumluluklarını alabilmesi) anda⁷ gerçekleşir. İkrarile normların geçerliliği başlar, birey cezai ve hukuki sorumluluk altına girip (bağlayıcılık) hukuksal özne konumuna yükselir. "Eğer bir Alevi can ikrar vermemişse, görgüden geçmemişse o işlediği suçtan ötürü düşkün sayılmaz. Çünkü görgüden geçenler Mansur darında, Hak didarında, erenler meydanında, yemin içerler. Yeminlerini bozup kötü yola saparlarsa düşkün durumuna düşerler." (Rençber, 2010).

İkrar verme, söz/and içme, ikrar ceminde alınır. Talipler açısından metanetli bir süreç olan ikrarı, kabaca şöylece resmedebiliriz. Öncelikle yola girmek, erkanla⁸ tanışmak isteyen talip, dileğini bir rehber açar. Rehber, ona yol ile ilgili gerekli bilgileri verir; yola nasıl gireceğini anlatır. Önsosyalleşme aşamasından sonra rehber du-

6 Alevi bir anne babadan doğmak Alevi olmak için ön koşul olsa bile yeterli değildir. Dinsel aidiyet tam olarak ikrar ile gerçekleşir.

7 Mitolojik anlatı, uygulamadan biraz daha farklıdır. Anlatıda; çocuk denecek yaşta rehberin (İmam Hz. Ali) mürşidin (Hz Muhammed) peygamberliğine inanmasına vurgu yapılır. Burada biz, fiziksel olgunlaşmadan ziyade zihinsel olgunlaşmanın öne çıktığını görmekteyiz.

8 Esat Korkmaz (1994), lügatinde erkan maddesini, tarikat ulularının koyduğu ve tarikatın yasası durumunda olan ilkeler, kurallar, törenler bütünü olarak tanımlar.

5 Mevzuat adı verilen kurallar yazılı hukuk normlarıdır ve bunların örf-adet hukukunda yeri yoktur. Biz sadece bu kavramı Alevi hukuk sistemini anlaşılır kılmak (benzetme) amacı ile kullandık. Yoksa hukuk literatüründe böyle bir kullanıma yer yoktur.

rumu pir ile paylaşır. Benzer şekilde pir de yola girmek isteyen bireye ikrar vermenin sorumluluklarını ve yükümlülüklerini birçok kez anlatır ve uyarır. Belli bir süre can beklenip gözlenir, gerekli koşulları sağladığına kanaat getirilirse ikrara çağrılır. Bilindiği gibi Alevi erkanının gerektirdiği bütün işlemler cemde vuku bulur. İkrar vererek yola girmek isteyen birey, çocukların, küskünlerin ve düşkünlerin giremediği ikrar cemine katılır. “İkrar verme yılda bir kez yapılan Ayin-i Cem töreninde olur. Yılda bir gelip töreni yöneten dedeye⁹ söz verilir. İkrar veren tarikata girişini kutlamak ve sözünü yerine getireceğini bildirmek için kurban keser. Bu kurbanı “ikrar kurbanı” denilir.” (Koç, 2008:29). İkrar süreci ayrıca birçok ritüele de konu olmaktadır. Ancak bunların bazıları içerdikleri anlam bakımından diğerlerine göre daha başattır. Mesela,

9 Dedenin otoritesi mutlak değil, paylaşarak güçlenen bir özellik gösterir. Mesela, pir ikrar sürecinin hiçbir aşamasında tek başına karar verici değildir. Erkanda bulunanların hepsi eğer o canı kabul etmez ise talip yola giremez. Topluluğun bir üyesi olamaz. Aktörlerin dilsel performansına ait örnekler bakarak bunu daha iyi anlayabiliriz. Mesela, rehberin dediği “Hü tarikat erenleri, şeriatın tarikatı, tarikattan marifete, marifetten sırrı hakikate bir çift/koç kurban getiriyorum, yolumuza, erkanımıza, tarikatımıza dahil olmasını kabul eder misiniz?” (Yıldırım, 2000: 19) sorusu; aynı şekilde pirin cemde bulunan kişilere yönelttiği “Ayin-i cem kardeşleri! Bunlar hak huzuruna, pir divanına geliyorlar. Yolumuza girmeye heves etmişler. Buyruğunun, erkânının, tarikatının hepsinin yükümlülüklerini yüklenmeyi temin ediyorlar. Buyurun bu canları kabul eder misiniz?” (Yıldırım, 2000: 20) sorusu ve cemaatin muhtemelen vereceği “Bizim huyumuzla huylanır, yolumuzla yollanurlarsa biz onları kardeş kabul ederiz.” (Yıldırım, 2000: 20) cevabı.

metaforik düzeyde, yola girecek bireylerin ip bağlanarak rehber tarafından pirin önüne getirilmesi buna iyi bir örnek teşkil eder. Bu örneğin içinde taşıdığı muhtemel örtük anlam kanımızca talibin, denetleyicilik gücü yüksek bir toplumsal sözleşmeye ve nefsinin tırpanlayan bir toplumsal ilişkiler sistemine gireceğine dair ipucudur. Bunu destekleyen bir başka kanıtta da ikrar töreninde bele bağlanan yünden örülmetiğ-bend¹⁰ denilen kuşağa üç düğüm vurulmasıdır. Düğümlerin hem dinsel hem de toplumsal anlamı vardır. Dinsel olarak, üçlere (Allah-Muhammed-Ali), toplumsal olarak da, kurallara (eline-beline-diline sahip ol) vurgu yapar. Simgenin gücü, toplumsal kategoriler ile dinsel kategorilerin eşleşmesi sonucu artmıştır.

Özetle, ikrar¹¹ verilinceye kadar bireyle-

10 Tiğ-bend yola giren can için tığlanmış olan nasip kurbanının yününden eğilmek suretiyle meydana getirilen iplerle örülür. 12 kat iplik gruplara ayrılarak bir tür saç örgüsü şeklinde örülür. Genellikle 2 metre uzunluğunda, serçe parmak kalınlığında, uzunca bir ip şeklindedir (Temren, 2009: 45).

11 İkrar bir kabul olduğu kadar arınma pratiğidir de, Hıristiyanlardaki vaftiz gibi Aleviler de ikrar sürecinde geçmişin bütün olumsuzluğunu üzerlerinden atarlar. Bu arınma ve yeniden doğma süreci tövbe ile başlar. Noyan (1999: 368) bu süreci şöyle anlatır : “Daha önce işlenmiş olan suçlar Kur’an’daki tövbe ayetlerine dayanılarak hiç işlenmemiş gibi sayılırdı. O anda yeniden doğmuş gibi olunurdu. Tövbe ettikten sonra, uyarıcının (mürşidin) ona yapacağı (telkinler) yani vereceği öğütler içinde hareket etmeye ikrar verir, söz verir, and içerdi. Artık bu, ahlaki ve hukuki kurallara saygı gösterecek, (Bu yol güçtür, ateşten gömlektir giyilmez, demirden lebledir çiğnenmez, kıldan ince köprüdür geçilmez, kılıçtan keskindir dayanılmaz, demirden yaydır çekilmez, gelme, gelme! Dönme, dönme!... Gelenin malı, dönenin canı) denilmiştir”.

rin hukuki sorumlulukları yoktur. Bağlayıcılık ikrar gerçekleştikten sonra başlamıştır. Birey, ikrar ile dinsel ve toplumsal boyutları güçlü bir anlamlandırma sistemine eklenmiş ve *kâmil insan*¹² olma sürecine girmiştir. Bu süreçte yapacağı en küçük hata yaptırımları da beraberinde getirir. Kapıların rahat açılması, makamların kolay geçilmesi, ikrarda bireyin verdiği sözü tutması ile mümkündür.

2. Alevi Hukuk Kuralları (Mevzuatı)

Alevi ve Bektaşilerin davranışlarını düzenleyen kuralların birçoğu yöresel farklılıklar gösterse de bazıları Alevilerin tüm yaşam alanlarında ilke şeklinde varlığını devam ettirmiştir. Bu ilkelerin çoğu sembolik olarak güçlü bağlantılara sahiptir. Bireylere olmaz ise olmazları dayatır ve içinde; sayı gibi, sır gibi, edep-ahlak gibi inançla harmanlanmış güçlü öğeler vardır. Burada, bu kurallar hiyerarşik bir dizge şeklinde sunulmayacak, temel bazı normlar açıklanacaktır.

“Eline, beline, diline hakim ol” belki de bu kurallardan en sık duyulanıdır. Bir Alevinin mutlaka uymak zorunda olduğu kuraldır. Kutsal üçleme şeklinde kendini ortaya koyan bu kural, bireyin otokontrolünü

sağlama ve davranışlarına rehber olma gibi işlevleri üstlenir. Bu kuralın ihlali birçok sapma ve suç türünün ortaya çıkmasına yol açacaktır. Kuralın üç ögesini detaylıca inceleysek:

“*Eline sahip olmak*: Elinle koymadığını alma (hırsızlık yapma), elini kendinden güçsüze kaldırma, ellerin iyiliğe hizmet etsin, el al el ver, el emeği, alın teri, el ele el Hakk’a, gibi anlamları içerir. Her fenalık insanoğlunun elinden geldiğine göre, ele sahip olmak koşulunun ne kadar önemli olduğu anlaşılır. *Diline sahip olmak*: Görüp duyup bilmediğini (yalan) söyleme, bildiğini ehlinden esirgeme, tatlı dilli muhabbetli ol gibi birçok anlamları içerir. Dil de el kadar önemlidir. İnsan diliyle başkalarının gönlünü kırabilmekte ve yalan söyleyebilmektedir. Dile sahip olmak da bu açıdan çok önemlidir. *Beline sahip olmak*: Egoist, bencil duygulara hakim olmayı, her türlü ilişkinin gönül rızası ve sevgiye dayanmasını, her önüne gelene eğilme(me), dik durma gibi anlamları içerir. Bel’e sahip olmak insanın hayvani duygularını (engeller).” (DABF, 2008: 15).

Bir diğer önemli kural ise “dört kapı, kırk makam”dır. Dile geldiği yer olarak Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli’ye atfedilen eserler gösterilmektedir. İçinde kırk makamın bulunduğu dört kapı Yıldız (2002) tarafından şu şekilde özetlenmiştir: “ ‘Şeriat’ kapısı, her canın (uyuması zorunlu olan kuralları) içermektedir. ‘Tarikat’ kapısı eğitmeyi ve öğrenmeyi yeğler. ‘Marifet’ kapısı iç hesaplaşmayı yani şeriat kapısı olan öze,

12 “İnsan-ı kamil” Alevilerde hedefdir. Beşinci İmam Muhammed Bakır, kamil insanın üç özellik taşıdığını belirtir. Bunlar:

- Din hususunda görüş ve bilgi sahibi olmak.
- Hadise ve felaketlere karşı sabırlı olmak.
- Hayatında ve yaşayışında tedbirli olmak (Hamedani, 1986: 132).

tarikât kapısı olan tedrisatın birleşiminde oluşan yeni durumu, hakikat kapısına vardığımızda, bu iç hesaplaşmanın zorunlu sonucu, diğer bir deyişle varılan sonucunu göstermektedir. Şeriat asıl, tarikât tali (isteğe bağlı), marifet analiz; hakikat ise tortu yani sentezdir." Her kapıda bulunan on makam ile nefsin törpülenmesi kastedilir. Törpülenen nefsin ise cemaat üyelerine ve başkalarına zarar verme potansiyeli azalmıştır.

Bir diğer tamamlayıcı kural ise üç sünnet yedi farzdır. Ankara Çubuk yerleşkesinde mesken tutan Cibali Ocağı'na bağlı dedeler, kendileri ile yapılan mülakatta, üç sünnet ve yedi farzı tamamlayıcı kurallar olarak tanımlamışlardır. Üç sünnet ve yedi farzdan kastedilen:

"Üç Sünnet: 1. Kelime-i şehadeti dilinden düşürmemek. 2. Düşmanlık, kin ve buğuz tutup kimseye düşmanlık beslememek, kendi nefsinde dilediğini halka da dilemek. 3. Münakaşa edip, gönül kırmamak, gıybet etmemek, kimseye iftira etmemek.

Yedi Farz: 1. Sır saklamak. 2. Birlikte oturmak ve Hak kelamı dinlemek. 3. Hakına ve yeminine sadık kalmak, bir günaha tövbe etmek, özür dilemek ve yalan söylemeyip, yalan yere yemin etmemek. 4. Edepli (ahlaklı) olmak. 5. Yolun kurallarına uyup riayet etmek. 6. Mürşit, pir, rehber haklarını vermek. 7. Musahip olmak ve gönülleri birlemek." (Arslanoğlu, 1999: 120).

Bunlara ilave edebileceğimiz başka kurallarda vardır ancak yukarıdaki kurallar bir

Alevinin toplumsal ilişkilerde kendine referans alması gereken olmaz ise olmazlarıdır. İçerik bakımından bu kurallar, çok yönlü olması hasebi ile birçok toplumsal olaya uygulanabilir. Bu kuralların, birey tarafından göz ardı edildiği, çiğnendiği gözlenirse birey geleneksel hukuk kurumunun yaptırımları ile karşılaşacaktır.

3. Uygulama (Alevilerde Yargılama ve Cezalandırma Pratikleri)

Alevi yargılama pratiklerini anlatan külliyat yazılı ve sözlü metinlerdir. Alevi hukuk sistemini anlama açısından, uygulayıcıları ve/veya cemaat üyeleri tarafından aktarılan anlatılar oldukça zengin öğeler barındırır. Bu çalışma esnasında bu kişilere ulaşılmaya çalışılmış; ama onların bilgileri derlenip bu çalışmaya dâhil edilmemiştir. Ancak metinlere konu olan anlatılara bakılmıştır. Bu anlatılardan çıkartabileceğimiz en önemli sonuç her olayın tekilliğine vurgu yapıldığı, farklı tür olayların farklı biçimlerde değerlendirildiği ve geniş bir cezalandırma muhtevasına sahip olduğudur. Alevi klasiklerinde de-örneğin Şeyh Sâfi Buyruğu (2003), Kitâb-ı Dar (2007), Makâlât (1990)- görgü ve hükümler ile ilgili benzer öğeler gözlenmiştir. Benim gördüğüm genellikle hem anlatıya dayalı, hem de klasik eserler arasında tutarlılığın olmasıdır. Oysa, Alevilik söz konusu olduğunda genellikle kaynaklar arası tutarsızlığa, sözlü geleneğin üstünlüğüne ve eserlerin orijinal olmadığı tezine vurgu yapılır.

Yargılamanın olabilmesi, sorunların çözülebilmesi için önceden cemaatin bu konu hakkında tartışması ve görgü cemi için karar kılması gerekir. Aleviler yoğun geçen yaz ayından sonra güzün sonu özellikle de kışın içinde, geçmiş bir yılın muhasebesini yapmak için görgü kararı alırlar. Bu kararı uygulamadan önce görgüye girmeyecek basit meseleler halledilir, küskünler barıştırılır, helalleşmeler yapılır. Böylece görgüye her sorun değil de acil ve cemaatin bütünlüğünü tehlikeye sokan meseleler girer. Görgüye karar alınması ile ilgili güzel bir örnek Metin'in (1995: 35) kitabında, köylülerin dilinden şöyle anlatılır:

“Doslar, canlar... Çoh şükür ekinimizi bişdik, harmanımızı galdırdıh, toprah ne verdiyse onu çıharıp evimize goyduh. Davarların, malların, alaflarını tamamladıh. Gışa gazasız belasız girdik. Tüm ihtiyaçlarımızı garşıhladık. Bir ekiimiz galdı, o da yolumuzun yerine getirilmesi. Bilirsiniz her gış görgü ve cem yaparış. Bugün de burada buna garar vermek için toplandıh.”

Eğer köyde pir mevcut ise dede köyün sorunlarına hakim olduğu için görgü hazırlığı daha kolay gerçekleşir. Ama köyde dede yok ise köy bağlı bulunduğu ocağın dedesini görgü için getirir, dede baş sağlığı, hasta, göz aydınlığı gibi ziyaretleri yapıp, köyün görevlendirdiği tarafsız bir gözlemciden, köyün sorunlarını etraflıca dinler. Ön bilgi sahibi olur. Bütün hazırlıklar tamamlandıktan sonra görgü başlar. Bu süreçte dar meydanına ilk çıkan dededir.

Cemaatin kendisine yönelik varsa eleştirisini duymak, yaptığı bir kusuru gidermek ve rızalık almak için dara çıkar. Bununla ilgili güzel bir örnek “*Bir Ses Böler Geceyi*” adlı romanda Ümit (2004: 24) tarafından şu şekilde verilmiştir: “Yüzüm yerde özüm darda, erenler huzurunda, Hak-Muhammed-Ali divanında canım kurban, tenim tercüman, benden gücenmiş canlar varsa gelip söylesin, hakkı olan hakkını istesin, zira bu meydan, Muhammed-Ali meydanıdır. Hü dost.”

Dar (Dar-ı Mansur) kelimesi Hallac-ı Mansur'un asıldığı direk anlamını taşıyan, aynı zamanda yolla ilgili törenlerin yapıldığı meydanın orta yeridir. Dede, yargılacakları meydana çağdırdıktan sonra şunları söyler:

“Allah Allah! Eli yerde, yüz gökte (Eli er'de, yüzü yerde), özü dar-ı mansurda; Hak-Muhammed-Ali yolunda, erenler meydanı, pir divanında, canı kurban, teni tercüman, on iki imam ve on dört masum-u pak efendilerimizin dostlarına dost, düşmanlarına düşman olmak kavliyle Hak erenlerin nasihatını kabul, muktedasıyla amel etmek üzere yalın ayak, yüzü üzere sürünerek gelmiş, ayn-i cem erenlerinin izn-i icazetiyle Muhammed Ali yoluna, Seyyid Muhammed Hünkar Hacı Bektaş Veli, tarik-i nazenine dahil olmak üzere koç kuzulu kurbanlarıyla gelmişler. Hakk'ı görmüş, rah-ı Hak bilmiş, Nesimi gibi yüzülüp, Mansur gibi asılıp, Fazlı gibi borçtan halas olmak dilerler. Himmet-i pir niyaz ederler. Allah Allah!... Eyvallah!...” (Karakaş, 2003: 232).

Burada önemli olan husus dar meydanına kişinin tek başına gelmemesidir. Rehberleri önlerinde, yol arkadaşları (musahip) yanlarında, eşleri arkalarında bulunur.. Bu, güçlü toplumsal denetimin meydana yansımalarıdır. Eğer ortada bir suç varsa ona tanık olup engelleme durumunda olan, kısaca bundan sorumlu olan başka kişilerde vardır. Başta rehberi olmak üzere herkesin bu kötü neticede payı vardır. Bireylerin dar meydanındaki konumlanışı bunu örnekler niteliktedir. Musahiplerden büyük sağda küçük ise solda, her ikisinin de omuzu birbirine değer vaziyettedir. Dedeye cephe vaziyetinde duran bu taliplerin ayakları da mühürlüdür. Ayak mühürlemekten anlaşılana, "sağ ayak baş parmağının sol ayak baş parmağı üzerine, elleri dizlere veya çapraz olarak omuzlara koyarak ve başı hafifçe öne eğerek niyaz vaziyetinde" (Günşen, 2007: 32) ayakta durmalarıdır.

Darda boy veren sanıkların dinlenip,¹³ işlenmiş oldukları suçları kabul veya reddetmelerine bakılarak görgünün seyri ortaya çıkar. Burada her aşamada cemaat ve şikayetçi(ler) aktiftir. Eğer, sanığın anlatıkları topluluk tarafından kabul görür ise dava düşer. Eğer suçunu kabul eder, zararını

tanzim edeceğine söz verir ise af dilenir, rızalık alınır. Yani, hem mağdurun hem de cemaatin sanığı işlediği suçtan dolayı affetmesi gerekir çünkü Alevilerde suç hem topluma, hem de bireye karşı işlenmiştir. Yoksa sanık düşkün ilan edilir ve bir daha topluma kabul edilmez. Eğer sanık suçunu kabul etmez veya dilemiş olduğu affetme topluluk nezdinde kabul görmez ise yine düşkün ilan edilerek cemaatin dışına itilir. Düşkünlük bireyin toplumsal dışlanmaya (süresi kısa veya ömür boyu olabilir) maruz kaldığı ağır bir cezadır ve cezanın gerekçesi bireyin yoldan çıkmasıdır.

Alevilikte düşkünlüğe konu olan suçlar, üç grupta değerlendirilir. Cezanın şiddeti de işlenmiş olan suçun derecesi ile örtüşür. Suçlar büyük (günah-ı kebair), orta (günah-ı metevassıt) ve küçük (günah-ı sagair) olmak üzere üç grupta toplanmıştır. Noyan (1999: 378) bu suçları şöyle özetlemiştir:

"Talibin yol içinde olanı ilgisi olmayanlarla konuşması, mürşidi ve rehberinden izinsiz bir iş yapması, halktan kişiler tarafından söz işitmesi küçük günahlardan sayılır... Bir suç işleyip halkın gözüne değerse, halk içinde eksik bir yol göstermiş olsa, yabancı kişiye el kaldırmış, bir kimseye kibir, kin ve garaz etmiş, eliyle koymadığını almış, gözüyle görmediğini faş etmiş, bir kimseye zarar vermiş olsa bunlar ve benzeri suçlar "Günah-ı metavassıt" orta derece suçlardandır... Mürşidinden destursuz gizlenmiş olsa, rehberinden, keza musahip kardeşinden izinsiz bir iş etmiş olsa, müsa-

13 Bunun güzel bir örneği Kitab-ı Dar sayfa 26'da ölen bir kişiye istinaden verilmiştir. "Destur pirim! Yüzüm yerde, özüm darda, Hak-Muhammed-Ali divanında, erenlerin dar-ı mansurunda canım kurban, tenim tercüman, bu fakirden alacağı olan, incinmiş, gönül kırılmış kardeş varsa, dile gelsin, hakkını istesin. Burası Hak meydanıdır. Herkesin hakkı herkese teslim edilir. Rızalık alınır. Hakkıma, yoluma bağlıyım. Allah, eyvallah..."

hibinin evine, malına zarar verici olup onları örtücü, koruyucu olmasa, musahibin evine eli uzunluk etmiş, yol sırrını açmış, mürşit gözünden düşmüş, musahibinin gönlünü kırmış, yola gelip dönmüş ve tekrar meydana gelmiş olsa bunlar büyük suçlardan sayılır.”

Kişi hangi suçu işlerse işlesin sitem sürülüp, düşkünün mürüvvet (şefkat) dilemesi beklenir. İşlediği suça göre de ceza verilir. Para cezası, sopa vurma (tarik çalma), köz üstünde yürütme bu cezalardan bazılarıdır. Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde yapılan bir araştırmada Tankut (2000, 96) bazı ceza türlerinden bahseder. Bunlar;

“1. Suçlu bir ağaca bağlanarak yüzüne pekmez sürmek, bu suretle sineklerin, arılının iğneleri ile işkencelendirmek.

2. Suçlunun boynuna ağır bir taş bağlamak.

3. Bütün köy halkının teker teker dizini öpüp af dilemek.

4. Eğer zengin ise aynı zamanda davar kırımı yaparak obaya ziyafet vermek.”

Suç ve buna isnat edilen ceza türleri şiddet ve biçim açısından, hem yöresel düzeyde hem de Alevi ve Bektaşiler arasında bir çeşitlilik gösterebilir. Ayrıca bu uygulamaların çok az bir kısmı şüana sirayet etmiştir. Modernleşme, göç, asimilasyon ve ulus devletinin merkezi hukuk pratiği bunun başlıca nedenleridir.

SONUÇ

Bu çalışma, yüzyıllardan beri varlığını sürdüren, son 50 yılda ise performansının büyük bir kısmını modern hukuk aygıtına devreden, uygulamaları ve etkinliği sembolik kalan dar mefhumuna değinmiştir. Değini, Alevi hukuk sisteminin analizinde üç öğeden yararlanmıştır. Bunlar; bağlayıcılık, kurallar ve uygulamalardır. Bu üç öğede bütün farklı unsurları (gelenek, görenek, adet vb.) görebiliriz. Ama bu unsurlar içinde başat olan inançtır. Öğelerin hepsinde, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehl-i beyt vetarihin önemli kişilikleri (Hallac-ı Mansur, Nesimi, Hacı Bektaş Veli vb.) farklı bağlamlarda yer alır. Bu çalışma zengin içeriğine rağmen ek-sik bir özetleme girişimidir. Bundan dolayı birçok noktayı dışarıda bırakmış, bazı hataları barındırmış olabilir. Boşlukların doldurulması, hataların düzeltilmesi ileride yapılması düşünülen çalışmalara kalmıştır.

KAYNAKÇA

- ARSLANOĞLU, İbrahim. (1999). “Cibali Ocağı Dedesi ve Taliplerinin Alevilikle İlgili Görüşleri” *Hacı Bektaş Velî Dergisi*, S.12, s. 115-138.
- BİSATİ. (2003). *Şeyh Safi Buyruğu (Manakıbu'l Esrar Behçetü'l-Ahrar)*. Yay. Haz.: A. Taşgın. Rehda-Widenbürück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yönetim Kurulu. Ankara.
- DABF. (2008). *Alevi-Bektaşî İnançının Esasları*. Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu Yayınları. Danimarka.

- DURKHEIM, Emile. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. İstanbul.
- EĞRİ, Osman-Anonim. (2007). *Kitab-ı Dar, Alevi Bektaşî Klasikleri*. Ankara.
- GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref. (1993). *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları*. Ankara.
- GÜNŞEN, Ahmet. (2007). "Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşîlik Erkan ve Deyimlerine Bir Bakış" *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, S.2/2, s.328-350.
- GÜRKAN, Ülker. (1999). *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. Ankara.
- GÜZEL, Dursun. (2004). *Alevi Halk Mahkemeleri*. 2. Baskı. Ankara.
- HAMEDANİ, Ahmed Sabri. (1986). *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları*. Ankara.
- KARAKAŞ, Musa. (2003). "Alevilikte Cem" *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, S.27, s. 227-266.
- KOÇ, Adem. (2008). "Kütahya Soğukçeşme (Avdan) Köyünde Kurban Ritüeli" *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.20, s.21-34.
- KORKMAZ, Esat. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul.
- METİN, İsmail. (1995). *Alevilerde Halk Mahkemeleri Cilt 1*. İstanbul.
- _____ (1995). *Alevilerde Halk Mahkemeleri Cilt 2*. İstanbul.
- NOYAN, Bedri. (1999). "Bektaşî ve Alevilerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük)" *Öz Kaynaklarından Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları içinde* (Haz.: Gülağ Öz), s.366-396. Ankara.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2002). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul.
- RENÇBER, Fevzi. (2010). "40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S.56, s. 395-406.
- ROBERTS, Simon. (1979). *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*. Penguin Publication, Harmondsworth.
- TANKUT, Hasan Reşit. (2000). *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*. Ankara.
- TEMREN, Belkıs. (2009). "Bektaşî, Giyim Kuşamında Kutsal Simgelere Örnekler" *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, S.2, s.38-53.
- ÜMİT, Ahmet. (2004). *Bir Ses Böler Geceyi*. İstanbul.
- YILDIRIM, Ali. (2000). *Alevilik Öğretisi*. Ankara.
- YILDIZ, Hasan. (2002). "Alevi Hukuk Sistemi" *Folklor/Edebiyat, Halkbilim-Etnoloji-Antropoloji-Tarih-Edebiyat, Üç Aylık Kültür Dergisi, Alevilik Özel Sayısı-II*, S.30.



**ALEVİ KIZILBAŞ KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNUN
TARİHSEL ARKA PLANINA BİR BAKIŞ**
*A LOOK AT THE FORMATION OF ALAWI/QIZILBASH
IDENTITY FROM A HISTORICAL PERSPECTIVE*

Nilgün DALKESEN¹

Anahtar Kelimeler: Din ve Siyaset, İslam Öncesi Türk dini, Orta Asya, Selçuklular, Alevi/Kızılbaş.

ÖZET

Siyaset ve din bütün Türk toplumlarında hem İslam öncesinde hem de İslam sonrasında birbirlerini etkilemişlerdir. Özellikle siyaset dini meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. 15. ve 16. yüzyıllarda Anadolu'da Alevi/Kızılbaş kimliğinin oluşumunun tarihsel arka planını daha iyi anlayabilmek için sadece Alevilik inancındaki Orta Asya Şamanizm izlerine bakmakla kalmayarak, İslam medeniyeti dairesine girmeden önce ve girdikten sonra yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel değişimleri daha yakından incelemek gerekmektedir. Anadolu'da Türkmenlerin Osmanlı ile olan mücadelesi yüzyıllardır süren hanlar-beyler anlaşmazlıklarının bir uzantısıdır. Osmanlı bu mücadeleyi hanların zaferi ile sonuçlandırmıştır. Alevi/Kızılbaş inancı da bu mücadelelerin önemli bir tarihsel sonucudur.

ABSTRACT

Politics and religion effected each other in the Turkish societies before and after Islam. Especially politics used religion for legitimization. In order to understand historical background of formation of Alawi/Qizilbash identities, not only pre-Islamic Shamanistic traces in Alawi but also political, social and cultural transformations after the conversion should be examined closely. Turcomans struggle with the Ottomans in Anatolia was an extension of long-lasting conflicts between Khans and Beks (tribal leaders) in Turkish history. The Ottomans ended this struggle with the victory of the Khans over the Beks. Alawi/Qizilbash belief is one of the results of this struggle.

Key Words: Religion and Politics, Pre-Islamic Turkish Religion, Inner Asia, Seldjukids, Alawi/Qizilbash.

¹ Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

GİRİŞ

Tarih boyunca din ve siyaset birbirini yakından etkilemiştir. Toplumlar da meydana gelen siyasi ve yapısal değişimler, dinî inanış ve uygulamaların da değişmesine sebep olmuştur. Özellikle din ve devletin bir bütün olarak görüldüğü modern öncesi toplumlar da, devlet ve toplumların ideolojileri ve siyasi anlayışlarındaki değişimler dini inanışlarını bu değişim doğrultusunda şekillendirmelerine ve yorumlarına neden olmuştur. Bu anlayışlarını yansıtan mitler ve efsaneler üretmişlerdir (Lincoln, 1989: 3-32). Bu nedenle, Türkiye’de 15 ve 16. yüzyıllarda Anadolu Türkmen aşiretlerinin Osmanlı Devleti ile verdiği siyasi ve toplumsal mücadelelerin dinî bir sonucu olan Alevi/Kızılbaş inancının oluşumunu anlamak için, hem İslam öncesinde hem de İslam sonrasında Türk tarihindeki din ve siyaset ilişkisini devamlılıklar çerçevesinde incelemek bu önemli süreci anlamaya yardımcı olacaktır. Bu amaçla, öncelikle İslam öncesi dönemde Türklerin değişen dinî inanış ve ideolojileri üzerinde durulacak, daha sonra İslamiyet’in kabulü siyasi ve ideolojik boyutları ile kısaca incelenecek ve en son bölümde ise Osmanlı dönemi dinî ve ideolojik anlayışının ve toplumsal yapısının Alevi/Kızılbaş kimliğinin oluşumuna nasıl zemin hazırladığı anlatılacaktır.

İslam Öncesi Orta Asya’nın Dinî Ortamı

İslamiyet öncesinde Türklerin dini, genel olarak çok tanrı inancına dayalı Şama-

nizm idi. Ancak Maniheizm, Budizm, Hıristiyanlık (Nesturi Hıristiyanlığı) ve hatta Yahudilik gibi çeşitli din ve mezhepler Türkler arasında kabul görmüştü. Bu çok dinli ve kültürlü coğrafyada Şamanizm de Türk toplumları arasında siyasi, kültürel, ekonomik ve coğrafi şartlara bağlı olarak değişiklikler gösteriyordu. Büyük devlet ve imparatorluklar dönemlerinde (Makro dönemler) tek tanrı (Gök Tanrı/Ulu Tanrı) inancı ön plana çıkarken, çeşitli boy ve kabilelerin dağınık olarak yaşadığı mikro dönemlerde ise çok tanrı inancı ön plana çıkıyordu. Yani tek tanrı ve çok tanrı inancının iç içe geçtiği bir Şamanizm anlayışı vardı.

Bahsedilen siyasi ve sosyal değişimler genellikle Orta Asya’nın Güney bölgelelerinde -kabaca Altay dağlarının güneyi ve Çin’in kuzeyinde- meydana gelmiştir. Bu bölgelerde Türkler sırasıyla Hun, Göktürk ve Uygur imparatorluklarını kurmuşlardı. Orta Asya’nın kuzey bölgelerinde (Altay Dağları’nın kuzeyi ve Sibiryaya bölgesi) yaşayan Saha (Yakut), Tuva veya Altay Türkleri ise 19. yüzyıla kadar ciddi bir siyasi ve toplumsal dönüşüm içerisine girmemişlerdi (Jacobson, 1993: 7-8; Kubarev, 1997: 239-246). İşte bu siyasi ve toplumsal farklılıklara paralel olarak Şaman inancında bazı farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu farklılık en belirgin şekilde “tanrı” kavramında görülmektedir. Kuzeyli devletsiz toplumlar da, genel olarak çok tanrı inancına dayalı, her kabile ya da boyun kendine mahsus totemlerinin bulunduğu, iyi ve kötü ruhların her türlü iyilik ve kötülüğünde kaynağı olduğu

inancına dayalı bir Şamanizm inancı mevcuttu (Ögel, 2003: 419-475). Güneyli toplumlarda, başka bir ifade ile devletli toplumlarda ise en önemli ayırım “Gök Tanrı/Ulu Tanrı” inancının olması idi. Buralarda, devlet ve imparatorlukların kurulması ile birlikte, diğer tanrıların önemi azalırken veya görevleri farklılaşırken, her şeyi yaratan en büyük tanrı yani Gök Tanrı inancı ön plana çıkmaktadır. Bilinen ilk Türk devleti olan Hun İmparatorluğu, idareyi babası Teoman’dan askeri bir darbe ile devralan Mete tarafından kurulmuştur. Konfederatif bir siyasi yapıya sahip olan Hun İmparatorluğu, Göktürkler, Uygurlar ve Moğollar tarafından bazı değişiklikler yapılarak taklit edilmiş ve tarihte Türk-Moğol devlet modeli olarak isimlendirilmiştir (Findley, 2005: 39-40). Bu siyasi sistemde Gök Tengri, hükümdara (Han, Kağan vs.) kut vererek yani onu halkın arasından seçerek, kendisinin yeryüzündeki gölgesi yapmıştır. Yani hükümdar gücünü ve meşruiyetini Gök Tanrı’dan almıştır. Golden, bu siyasi-dini inancı şu şekilde tarif etmektedir: “...Kağanın yönetimi semavi takdir iledir: (Kül Tegin Yazıtı) *teng-riteg tengride bolmuş türk(ü) k bilge qağan “ Tanrı gibi gökte olmuş Türk bilge kağan”, tengri yarlıqadugın için özüm qutum bar için qağan olurtum “Tanrı buyurduğu için, kendi kutum olduğu için kağan oturdum”*. Bu karizma bütün yönetici uruğa teşmil edilmiştir. Bu kutsal yöneticilerin kanları akıtılmazda (bu yüzden boğularak idam edilmişlerdir). Onlar tabiatüstü güçlerle kendi halkları arasında aracı olan efsanevi kurt kökenlerine atfettikleri bir terim olan böri (kurt) ismini taşıyan bir kapıkulu bulunurdu.” (Golden, 2006: 172-173).

Buradaki Gök tanrı ve lider (han) arasında yakın bağ kuran bu ideoloji, siyasi ve askeri baskı ve yaptırımlardan hoşlanmayan Orta Asya boy ve/veya kabilelerine liderlik etmek isteyen bir ailenin siyasi meşruiyetini sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Tarihte, devlet ve imparatorluklar kuran liderler, askeri ve siyasi başarılarını tamamladıktan sonra, askeri ve siyasi başarılarını kutsallaştırırlar. Bu yolla halk nazarında hem kendilerinin hem de kendilerinden sonra tahta geçecek olan varislerinin meşruiyetlerini ve otoritelerini güçlendirmeye çalışırlar. Özellikle de Orta Asya’da insanlar göçebe bir yaşam sürdürdükleri ve bu hayat tarzının insanlara büyük bir özgürlük ve hareket serbestliği sağladığı göz önünde bulundurulursa, bir liderin böyle bir toplum üzerinde otoritesini kurması ve devam ettirmesi gerçekten çok zordu. Türk-Moğol devlet modeli merkezi değil, konfederatif, yani en başta Tanrı tarafından gönderildiğine inanılan veya kabul edilen kendine ait bir maiyeti olan bir lider etrafında toplanan kabilelerden oluşan bir devlet sistemi idi (Findley, 2005: 49-50). Bu konfederatif devlet ve toplum yapısı içerisinde uzun soluklu devlet ve imparatorluklar kurmak çok zordu. Türklerde hanın başa geçirilmesi ile ilgili olarak aşağıda verilen bilgiler, merkezî ve sürekli bir siyasi yapının sürdürülmesinin zorluğunu göstermektedir. Hanın tahta çıkmasına “Han kaldırma” adı veriliyordu. “Kağan veya Han kaldırma, o kimseyi kalın bir keçe üzerine oturttarak, onu destekleyen keçenin uçlarından tutarak havaya kaldırmaları şeklinde oluyordu” (Togan, 2009). Golden ise “Han

kaldırma" törenini şu şekilde bize aktarmaktadır: "Kağan tahta çıkarken, kendisinin keçe bir halının üzerinde yüksekte tutulduğu kendi etrafında dokuz kere döndürüldüğü, atın üzerinde geçit yaptığı ve sonra ayınlar eşliğinde bir ipek şal ile boğulduğu, güçlü Şamanlık izleri bulunan ayrıntılı bir tören yapılırdı. Şuurunu kaybetme noktasına gelince kendisine kaç yıl hüküm süreceği sorulurdu." (Golden, 2006: 173). Yani burada bir anlamda insanlar han yaptıkları kişinin ne kadar zaman hanlık yapacağına kendileri karar veriyorlardı. Cengiz Han da Moğol birliğini sağladıktan sonra, insanların karşısına geçip artık ben sizin hanınızım dememişti. Han olması teklif edildikten sonra han olabildiği (Temir, 1995: 114). Ne kadar başarılı olursan ol, han olmak, ancak beylerin ve halkın onayı ile mümkün olup, onların destekleri müddetince devam edebilirdi.

İşte bu siyasi yapı hanları halka daha yakın ve daha açık olmak zorunda bırakıyordu. Togan bu durumu "Hanlar, kabileler arası davaları halleden hakemler olarak görüldüğü için, kendilerine ait mal ve mülklerinin bulunmaması, idarede adaletin ilk şartı ve tarafsızlık simgesi" olarak tanımlamakta ve "Dede Korkut'ta Salur Kazan'ın her yıl evini yağmalatmasını ise "tarihte hanların mal-mülk, bugünkü deyişle han-hamam sahibi olmamaları gerektiği" anlayışına dayandırmaktadır. Yazar, hanların mal mülk açısından yalın olduklarının bir göstergesi olarak kabul etmektedir (Togan, Mayıs 2009).

Bu konfederatif yapı uzun ömürlü siyasi oluşumlara izin vermemiştir. Çünkü bu yapı: "Sihriyet ve diğer (gerçek veya düzmece) bağlar ne olursa olsun, kabileye sadakat genellikle siyasi tercihin önemli bir unsuru idi. Bazı durumlarda kabile, önderlerin akrabalık bağlarını mebzul miktarda kullanmalarına rağmen, bir önderin bir araya toplayabildiği bir şey, yani çekirdeği oluşturan uruklar ve değişen sadakatleriyle daha az istikrarlı uruklar topluluğu idi. Bozkır toplumunun hareketliliği fertlere ve topluluklara ikamet, bu yüzden de bir derece siyasi tabilik özgürlüğü vermiştir. Memnun veya mutlu olamayan ayrılabilir ve kendisini yeni bir öndere bağlayabilirdi. Fertler, aileler ve uruklar 'daha yeşil' otlaklar için yerlerini terk edebilirdi. Bu hareketlilik güçlü bölgesel bağların evrilmesini engelledi ve toplumsal örgütlenmeye büyük akılcılık getirdi. Sonuç olarak, akrabalık ve sihrî yapılar, farazi ve siyasi yönelimli de olsa, siyasi ilişkileri ifade vasıtası olarak daha fazla öncelik verildi. Bu aynı zamanda büyük esneklik sağladı. Göçebe topluluklar kolayca toplanıp yeni biçimler alabiliyorlardı." (Golden, 2006: 5-6). Bu oluşum özellikle, kurucu büyük han öldükten sonra kendini gösteriyordu. Ülke oğullar arasında üleştirilince, dört-beş kuşak sonra hanların idare ettikleri alan gittikçe küçülmüş ve böylelikle kabile beylerinin gücü artmıştır (Togan, 2009).

Merkezi otoritenin zayıf olduğu, âdemi merkezîyetçi yapının hâkim olduğu bu siyasi yapıda, hükümdara ve soyuna kut veren Gök Tanrı inancı bu imparatorlukların ideolojisini şekillendirmede çok etkili olmuştur. Hanlar halklarını yönetme yetkisininin

kendilerine Gök Tanrı tarafından verildiğini ileri sürerek varlıklarını meşrulaştırmak istemişlerdir. Bu doğrultuda, hükümdarlıklarının kutsal olduğunu, ona karşı gelmenin Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmek olduğunu kabul ettirmeye çalışarak güç ve otoritelerini uzun ömürlü kılmaya çalışmışlardır. Ancak, bu dönemlerde eski tanrılar veya tanrıçalar, iyi ve kötü ruha olan inanç veya Şaman'ın yer ile gök, ruhlar ve insanlar arasında aracı olduğu Şaman inancı hiçbir zaman unutulmadı. Örneğin Göktürklerde han, Gök Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak kabul edilirken, hatun ise Tanrıça Umay Umayleg (Umay'a benzer) tabiri ile Tanrıça Umay ile özdeşleştirilmektedir (Tekin, 1994: 268). Mesela, Cengiz Han'ın askeri ve siyasi mücadelelerinin anlatıldığı, Moğolların Gizli Tarihi'nde Cengiz Han'ın askeri ve siyasi başarılarının Ulu Tanrı'nın takdiri ile tecelli ettiği sürekli tekrar edilmektedir. Öyle ki, Gizli Tarih, Moğollarda sadece "Gök Tanrı/ Ulu Tanrı" inancının hâkim olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Ancak, 13. yüzyılda Moğol hanlarını ziyaret eden, kendisi de bir papaz olduğu için dini hayata dair ayrıntılı bilgiler veren Rubruck'un seyahatnamesi incelendiğinde "Ulu Tanrı" inancının daha çok resmi devlet söylemi düzeyinde kaldığı, bununla birlikte insanların özel yaşamında çok tanrı inancının bütün canlılığı ile devam ettiği görülmektedir. Örneğin Rubruck, bir Moğol çadırında, çeşitli tanrıları temsil eden keçeden maketlerin özelliklerine göre çadırların farklı yerlerine asıldığını haber vermektedir (Rubruck, 2001: 34). Ancak devlet ve imparatorluklar döneminde nasıl kabile

ve boyar 10'lu sisteme göre birbirinden ayrılıp, askeri ordu sistemi içerisinde eritilerek hanın otoritesi altına sokulmaya çalışıyorsa, bu tanrılarda arka plana itiliyor, insanların kendi özel alanlarına, yani çadırın içerisine hapsediliyordu. Tıpkı, değişik totemlere sahip kabilelerin kendi totemlerini bir kenara koyup, yönetici boyun totemini kendi totemleri olarak kabul etmeleri gibi. Roux'un şu sözleri siyaset ve din ilişkisini güzel bir şekilde özetlemektedir: "*Aileler ve klanlar yok olmadı, ancak ayrıcalıklarını çok büyük ölçüde kaybettiler; koruyucu tanrıların Büyük Tanrı, tek Tanrı-imparatorluğun Tanrısı ki diğerleri O'nun yalnızca parçaları ya da belirtileridir- uğruna zayıfladığını ve hükümdar ailesinin totemi kurtun herkesin büyük atası olmak üzere terfi ettiğini, kendi totemlerinin unutulduğunu gördüler. Orduda değişik kökenlerden kişiler, tamamıyla Moğol kökenli birimlere dahil edildiler. Böylece çok tanrıcılık, çok tanrılı bir tektanrıcılığa yerini bırakmak için silikleşti. Sınıflandırıcı ve ayrımcı totemizm yasaklandı ve biraz önce gördüğümüz gibi, büyüsel-dinsel yetkililer yalnızca denetim altına alınmadı, Tanrı adına konuşmak açısından imparatorun daha az yetkili kabul edildi.*" (Roux, 152-153). Ancak, imparatorlukların dağılması ile birlikte, sadece eski toplumsal yapılara dönüşüm olmuyor, aynı zamanda imparatorluk öncesi dinî inanış ve uygulamalar, gelenek ve göreneklerle de geri dönülüyordu. "*Göçebe devletlerin siyasi bağları çözüldüğü zaman, kurucu üyeleri çoğunlukla karmaşık veya geleneksel erken devlet toplumunun daha az gelişmiş bir çeşidine, hatta geleneksel devletsiz toplum biçimine geri döner. Göçebe toplum için devlet doğal, hatta*

gerekli bir şart bile değildi (Golden, 2006: 9). Bu konuda en çarpıcı örnekleri, Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye çevrilen İbn Fazlân Seyahatnamesi'nde görebiliriz. Hazar Denizi'nin kuzeyinde ve Mavareünnehir dolaylarında 10. yüzyılda -Türklerin henüz İslam kültür ve medeniyetinin etkisi altına girmediği ve küçük devlet ve kabileler halinde yaşadıkları dönemde- bazı boy ve devletler arasında dolaşan İbn Fazlân, Türk toplum ve devletlerinde birbirinden çok farklı gelenek görenek, çok tanrı inancı, ruhlara inanma, her kabilenin kendine mahsus totemi ve dinî inanışları hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir (Şeşen, 1995). Bilindiği üzere 10. yüzyıl, Türklerin güçlü bir siyasi yapı etrafında toplanmadığı dağınık boy ve devletçikler şeklinde yaşadığı bir dönemdi.

Bu bilgiler İslam öncesi Orta Asya Türk toplumlarında din ve siyasetin birbirleri ile çok yakın ilişki içinde olduklarını açıkça göstermektedir. Genel olarak Şamanizm inancının yaşanan siyasi ve sosyal değişimlere göre yeniden şekillendiği görülmektedir. Hanlık döneminde tek tanrı (Gök Tengri) diğer tanrılara baskın gelmekte, tıpkı kut verdiği hanın diğer beylere ve liderlere baskın geldiği gibi. Başka bir ifade ile merkez güçlenince, tek en büyük tanrı inancı da baskın gelmekte, çok merkezli yapıya geçilmesi ile birlikte çok tanrı inancının öne çıktığı görülmektedir. Merkezi gücün zayıflaması veya dağılması ile birlikte pek çok liderin/ beyin ortaya çıkması gibi pek çok tanrılar ve totemlerde tekrar eski konumlarına geri döndürülmekteydiler. Din ve siyaset hem İslamiyet öncesi hem de İslamiyet sonrasında, Türklerin siyasi ve toplumsal hayatında her zaman birbirlerini etkilemişlerdir. İslam'ın kabulünden sonra Türkler, bu yeni girdikleri medeniyet dairesi içerisinde din ve siyaset ilişkisini çok daha şiddetle hissetmişlerdir. Çünkü İslam devletlerindeki siyasi ve bürokratik sistem Müslüman ulema tarafından şekillendirilmiş, dolayısı ile dinin devlet ile tamamen bütünleştiği ve özdeşleştirildiği bir İslam devlet modeli yaratılmıştır. İşte bu siyasi ve toplumsal ortamda, din çok daha fazla insanların hayatında yer edinmiştir. Öyle ki "Müslüman olmak" devlet, toplum ve bireyleri tanımlayan en önemli sıfat olmuştur.

İslamiyet ve Türkler (10. ve 11. Yüzyıllar)

Türklerin Müslüman olması sadece bir din değiştirme değil, yaklaşık üç yüz yıllık bir İran-İslam medeniyetinin etkisi altına girme, zaman içinde kademeli olarak gerçekleşecek olan siyasi anlayışında, sosyal yapısında, yaşam tarzında, kültürel anlayışında, üretim ilişkilerinde vs. büyük bir dönüşüm demektir. Bu dönüşüm, Türk toplumlarında farklı tabakalarda farklı zamanlarda meydana gelmiş ve uzun süreli toplumsal siyasi-ekonomik çıkar ve kültürel çatışmalara (göçebe-yerleşik gibi) sebep olmuştur. Bu siyasi ve toplumsal çatışmalar kendini dinî söylem ve öğretilerle ifade etmiştir. İşte bu süreci daha iyi anlayabilmek için, öncelikle Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden siyasi-sosyal yönüyle birlikte kısaca bahsedilecektir.

Türklerin İslamiyet ile münasebetleri İslam'ın ilk yıllarına dayanmaktadır. Özellikle 8. yüzyıldan itibaren Abbasiler ile büyük bir ivme kazanmıştır. Türklerin İslamiyet'i topyekûn kabul edip, benimsemesinde siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik pek çok unsur etkili olmuştur. Türklerin Müslüman olup İslam dünyasına girmesi hem Türklerin hem de İslam dünyasının siyasi, sosyal ve kültürel yapısını derinden etkilemiştir. Türkler kısa zaman içinde İslam dünyasının hâkimiyetini ele geçirmişlerdir ve bu sistemde asimile olmamışlar ve "Türk-İslam sentezi" olarak adlandırılan bir medeniyet yaratmışlardır. Çünkü Türkler sadece askeri değil, siyasi tecrübeleri ile İslam dünyasında yer edinmişlerdi. Türklerin M.Ö. 3. yüzyılda Hun, ardından da sırası ile Göktürk ve Uygur imparatorluklarını kurdukları göz önünde bulundurulursa ne kadar derin bir siyasi tecrübeye sahip oldukları görülmür. Claude Cahen'in dediği gibi "Türkler 'imparatorluğu' bilen bir ulus" idi (Cahen, 425). Ayrıca Türkler yerleşik kültür ve medeniyetin etkisinden çok uzakta, sadece atlı göçebe bir ulus değildi. Türk topraklarında, coğrafi ve iklimsel şartların uygun olduğu yerlerde, sınırlarda, gezi ve ticaret yolları boyunca büyüklü küçüklü şehirler ve çeşitli köy kasaba ve pazar yeri yerleşimleri vardı (Cahen, 426). Ancak yine de Türklerin İslam dünyasına dahil olmaları onların yaşadığı en radikal değişim olduğu söylenebilir.

Türkler İslam dünyasına ilk önce Emeviler (661-750) döneminde paralı asker veya köle olarak getirilmişlerdi. Hatta Türk ço-

cukları bile asker olarak yetiştirilmek üzere köle olarak getiriliyordu. Bunlara, ev işlerinde ve ekonomik amaçlı kullanılan kölelerden ayırmak için, Memeluk (Arapça 'sahipli') adı veriliyordu. Türk kölelerin yaygın bir şekilde kullanılması Halife Mutasım (833-842) zamanında olmuştur. Halefleri döneminde ise Türk asker ve komutanların kullanılması daha da yaygınlaştı ve zamanla bunlar Arapları ve İranlıları ordudan ve böylece politik yaşamdan uzaklaştırdılar. Askerî sınıf Türklerin eline geçtikçe ve İslamî idareler giderek askeri bir vafa büründükçe Türkler, bin yıl kadar sürecek olan hâkimiyet kurma imkânı buldular. Müslüman Mısır'da ilk bağımsız hanedan (Tolunoğulları) daha 868 yılında bir Türk asker kölesi tarafından kurulmuştu. Mısır'da bundan sonra kurulan iktidarların çoğu Türk kökenli idi. İran'da milli hanedanlar bir süre devam ettiyse de, bunların en önemlisi ve en uzun ömürlüsü olan Samanoğullarının giderek Türk askerlerine dayanmaya başlamasıyla onların hizmetindeki bir Türk kölenin kurduğu Gazneli Devleti (962-1186) bölgeye hâkim oldu. 960 yılında Karahanlı hanedanının, halkı ile birlikte Müslüman olmasına kadar Türkler, münferit olarak ve gruplar halinde Müslümanlığı kabul ediyorlardı (Lewis, 1995: 69).

Türklerin İslam dünyasına girişi Oğuzların Kıpçak baskısı ile batıya göçü sonucu gerçekleşmiştir. Yurtlarından atılan Oğuzlar İslam topraklarına göçtüler. Bu göç dalgalarının en önemlisi adlarını kendilerine liderlik eden aileden alan Selçuklulardı. Selçuklu hanedanlığı büyük ihtimalle Buhara'ya yer-

leştikten sonra İslamiyet'i kabul etti. Selçuklu ailesi topladığı ordularla çeşitli Müslüman hanedanlara hizmet ettiler. Bunların sonuncusu olan Gaznelilerden ayrıldılar ve onlara karşı giriştikleri mücadeleyi kazandılar. 1037 Merv ve Nişabur camilerinde adlarına hutbe okunmaya başlandı. 1055 Tuğrul'un ordusu Bağdat'ı ele geçirdi. 1079'da Suriye ve Filistin'i Fatımilerin elinden aldılar. Ayrıca, Araplarla İranlıların yapamadıklarını yaptılar ve Anadolu'nun büyük bir çoğunluğunu Bizanslıların elinden aldılar. Anadolu bundan sonra bir Müslüman toprağı olarak kaldı (Lewis, 1995: 71).

Türklerin bu kadar hızlı bir şekilde İslam dünyasının liderliğine yükselmelerinde İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal istikrarsızlıkların çok önemli etkisi olmuştur. Bu dönemde meydana gelen siyasi-dinî akımlar, Türkmenlerin siyasi otoritelerle olan mücadelelerinde kendilerine esin kaynağı olmuştur. İslam dünyası siyasi ve dinî açıdan parçalanmış bir durumda idi. Başında halifenin olduğu Abbasi İmparatorluğu'nda pek çok yerel hanedanlıklar ortaya çıkmış, halifelerin nüfuzu iyice azalmış ve politik yapı tamamen çökmüştü. Halifelerin ve İslam Devleti'nin gerçek gücü askeri otokratların başa geçmesiyle kaybolmuş ve halifenin Sünni İslamiyet'in başı olarak dinî statüsü en düşük düzeye inmiş, büyük halk kitleleri başka mezhepleri benimsemişler ve İran'dan Mısır'a kadar uzanan imparatorluğun büyük bir kısmı, hatta halifelerin kenti Bağdat bile Şii generallerin ve beylerin idaresine girmişti (Lewis, 1995: 68).

Abbasi halifeliği içte olduğu kadar dış tehlike ile de karşı karşıya idi. 11 ve 12. yüzyıllarda batıda Araplar Sicilya ve İspanya'daki topraklarını kaybettiler, hatta Haçlı orduları Yakın Doğu'da İslam topraklarını tehdit etmeye başladı. "Afrika'da Berberiler arasında oluşan yeni bir dinî hareket, İspanya ve Kuzey Afrika'da bir Berberi İmparatorluğu'nun doğmasına yol açtı. Halifeliğin kuzey sınırı ise Bizans saldırıları ve Hazar baskınları ile zayıfladığından Hıristiyan Gürcüler, Karadeniz'den Dağıstan tepelerine kadar uzanan bir Gürcü İmparatorluğu'nu yeniden kurmuşlar ve oradan Müslüman topraklarına girmeye başlamışlardı." (Lewis, 1995: 69). İşte Türkler (Oğuzlar) Orta Doğu'ya geldiklerinde böyle bir siyasi ve dinî manzara ile karşı karşıya idiler.

Türklerin İslam dünyasının liderliğine yükselmelerinde Selçukluların Bağdat'ı alması bir dönüm noktası olmuştur (Lewis, 1995: 74). Bağdat'ı Şii Büveyhilerden alan Türkler, İslam dünyasına Sünniliğin tekrardan üstünlük kurmasını sağladılar ve kurulan bütün Türk-İslam devletleri (Türkmen aşiretleri tarafından kurulan bugünkü İran Devleti'nin de kökeni olan Safeviler hariç) hep Sünni İslam'ı benimsemişlerdir. Selçuklular Bağdat'ı alıp halifeye vererek halifenin şeref ve itibarını iade etmekle birlikte, kendilerini halifenin üzerinde mutlak bir konuma yükselttiler. Bu konuda Lewis şunları söylemektedir: "Selçuklu fetihleri Ortadoğu'da yeni bir düzen kurmuş, bölgenin büyük bölümü ilk Abbasi halifeleri zamanından bu yana ilk kez tek bir otorite altında birleşmişti. Sünni Müslü-

man olan Selçuklular, halifeleri itibari hükümdar olarak korudular. Hatta egemenlikleri altındaki toprakları genişleterek ve İslam'ın sözde başı olmalarını bile reddeden bölücü rejimleri ortadan kaldırarak halifeliğin gücünü artırdılar. Ancak imparatorluğun gerçek hükümdarları Selçuklu büyük sultanlarıydı." (Lewis, 1995: 71). Ayrıca Selçuklu hükümdarları Sultan ünvanını resmen kullanan ve paraları üzerine yazdıran ilk hükümdarlardır. Bu unvan o zamandan beri en üstün gücü elinde tutanlar için kullanılmaktaydı (Lewis, 1995: 71).

Selçuklular, İslam dünyasının liderliğini sadece Bağdat'ı alarak veyagüçlü bir imparatorluk kurarak ele geçirmedi. Onlar, halifenin otoritesini sorgulayan ulemayı yanlarına alarak yeni bir devlet-saltanat anlayışı geliştirerek hem sultanın otoritesini mutlak güç haline getirmişler hem de güçlü bir bürokrasi oluşturarak daha merkezi, bürokratik mutlak bir devlet modeli oluşturmaya çalışmışlardır. Selçukluların değiştirdikleri halifelik anlayışı, "Yeni fethedilen topraklardaki farklı yerel medeniyet ve kültürlerin yanı sıra Bizans ve Sasani gelenekleri ile temasın kurulduğu bu dönemde halifelik müessesesini verasete dayalı mutlak-teokratik bir hükümdarlık haline dönüştürmüştür. İlk dört halife döneminde "Halifetü Resûlallah" ya da "Emirü'l-Müminin" şeklinde çağrılan halifeler, artık "Halifetü Allah" olarak adlandırılıyor ve halifenin sadece Müslümanlar tarafından tercihe şayan olmadığı, aynı zamanda Hz. Peygamberi takip etmek ve Müslümanları İslam'ın yolunda tutmak üzere Allah tarafından atıldığı fikri de vurgulanıyordu. Bazı âlimler her ne kadar bu duruma karşı çıkmışlarsa da,

dini ve siyasi otoriteyi elinde tutan halifeler için "Halifetü Allah" ünvanının kullanılmasına engel olmadılar." (Yüksel, 2009: 2-3). Burada halifenin siyasi otoritesine karşı bir hoşnutsuzluğun daha çok ulema tarafından ifade edildiği görülmektedir. "Abbasilerin parçalanma sürecinde yaşanan bu gelişmeler İslam toplumunda siyasi otorite ile dini otoritenin ayrılması yönündeki tarihsel eğilimi daha da pekiştirdi." (Yüksel, 2009: 6). Ayrıca pek çok İslam tarihçisine göre bu dönemde Şiiliğin desteğini alarak Emevileri deviren Abbasilerin verasete dayalı hükümdar-halife anlayışını devam ettirmeleri Şiiilerin tepkisine yol açmış ve daha sonraları Şiilik merkezi idareye karşı hoşnutsuzluğu ifade etmenin bir yolu olmuştur. Şiilik zaman içinde hilafete karşı en köklü muhalefet haline geldi (Yüksel, 2009: 3).

Selçuklular, Emeviler döneminde halifenin güç ve otoritesine karşı ulema tarafından başlatılan muhalefeti kendi yanına çekerek, halifeliğin hem dünyevi hem de dini otoritesini ele geçirerek mutlak bir siyasi otorite yaratmayı başarmışlardır. Şüphesiz bunun mimarları Gazali (1058-1111) ve Nizam-ı Mülk'tür (Yüksel, 2009: 10). Ocak'a göre, İslam dünyasında dini bilimlerin, dolayısıyla dini düşüncenin, siyasi iktidarların güdümünde ehl-i sünnet inancını savunmak ve bu vasıta ile siyasi iktidarlara meşruiyet zemini kazandırılması XI. yüzyılda Selçukluların Batıniliğe karşı açtığı savaşla başlamış ve İslam uleması arasında ilk defa böyle resmi görevi yüklenen kişi İmam Gazali olmuştur (Ocak, 1999: 159-180). Gazali,

dini hem insanın hem de toplumun temeli olarak görür. Devlet (sultan) ise dinin koruyucusudur. Bu nedenle devlet zayıflarsa temelde ortadan kalkar. Ayrıca, Gazali'ye göre sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir ve Allah'ın seçtiği kimse olması dolayısıyla insanlar kendisine itaat etmelidir. Sultan adil olmalı, âlimlerle, fazilet sahibi ve tecrübeli kimselere önem vermeli, onların bilgilerinden devlet işlerinde istifade etmelidir. Gazali burada sultanı ve âlimleri yönetimin merkezine koymakta, halifeyi devre dışı bırakmaktadır. Ayrıca, O, sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ve Allah'ın seçtiği kimse olması dolayısıyla insanların kendisine itaat etmesi gerektiğini ile sürmüştür (Yüksel, 2009: 17). "Zalim bir hükümdarla geçen altmış yılın, sultansız geçen bir geceden daha iyi olduğu" (Yüksel, 19) sözleri ile sultanı mutlak otorite olarak devlet sisteminin merkezine oturtmaktadır.

1091 yılında Gazali'yi Bağdat'ta kurduğu Nizamiye medresesinin baş müderrisi yapan Nizamü'l-Mülk de (1018-1092) *Siyaset-name* adlı kitabında, halifenin otoritesini savunanlara karşı, sultanın otoritesini meşrulaştırmış ve bu otoritenin kaynağının halife değil, Allah olduğunu ileri sürmüştür. Yani saltanat Allah'ın bir lütfudur. Bu nedenle de sultan hareketlerinden dolayı Allah'a hesap vermek durumundadır. Dolayısıyla ile Sultan halkın işlerinde gafil olmamalı, zulmü ve zalimleri ortadan kaldırmalıdır. Din ve saltanatı kardeş olarak gören Nizamü'l Mülk, ülkede bir karışıklık olduğu zaman, dinde de bozulma meydana geleceğini, kötü inanç

sahipleri ve müfsitlerin ortaya çıkacağını söyler (Yüksel, 2009: 17).

Böylece Selçuklu sultanları ulema ile yaptıkları yakın işbirliği sayesinde hem meşruiyetlerini hem de otoritelerini sağlamlaştırarak, merkezi bürokratik bir devlet yarattılar. Çünkü Türk yöneticiler (Sultan) dışarıdan gelerek daha öncesinde siyasi otoritelerle iyi geçinemeyen İslam toplumlarını yönetmeye çalışırken, nüfuz sahibi ulemanın desteğine ihtiyaç duydular. Ayrıca, devleti yönetmek için gerekli bilgi ve donanımına sahip kadronun yetiştirilmesine de ihtiyaç vardı. Ayrıca, Selçuklular, Şiilik tehdidi altındaki Sünni Müslümanların koruyuculuğunu üstlenmişlerdi ve Sünniliği sadece askeri olarak korumak değil, ilmi olarak da Sünni düşüncenin gelişimini ve yayılmasını sağlamak zorunda idiler. Bu amaçlarla Nizamü'l Mülk tarafından çeşitli İslam şehirlerine "Nizamiye" adı verilen medreseler kuruldu. "*Selçuklular, himaye ettikleri bu medreseler sayesinde hem ele geçirdikleri topraklarda idarî, malî ve hukukî görevleri yerine getirecek sivil ve dinî memurların yetiştirmesini sağladılar, hem de idarenin meşruiyetini halka anlatacak nüfuz sahibi ulemanın desteğini elde ettiler. Siyasi otoritenin zayıflamasıyla ortaya çıkan kargaşa ortamında taraftarlarının huzur ve mutluluğu için güvenliği sağlayacak, cemaatler arası mücadeleleri önleyecek ve toplumda çözümlenemeyen ihtilaflarda hakem rolü oynayacak güçlü bir devlet otoritesine ihtiyaç duyan ulema da, kendilerine sağlanan bu destek karşılığında taraftarlarına ve halka Selçuklu idaresinin meşruiyetini anlattılar. Hukukun idare-*

si, vergilerin toplanması, mahallî idarî düzenin sağlanması gibi birçok konuda siyasî otoriteye yardımcı oldular.” (Yüksel, 2009: 10-11). Bu medreseler resmi devlet ideolojisini destekleyen fikirlerin üretildiği ve güçlü ve mutlak bir devletin bürokratik ve idari işlerini yönetecek insanları yetiştiren merkezlerdi. Bilindiği üzere, bu gelenek ve kurumlar bütün Türk-İslam devletleri tarafından devam ettirildi.

Bu “yeni” devlet-hükümdar anlayışının aslında Türkler için “eski” bir anlayış olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Yukarıda da kısaca bahsedildiği gibi hükümdarın Tanrı’dan kut bulması, başka bir ifade ile hükümdarın Tanrı’nın (Gök Tanrı’nın) yeryüzündeki temsilcisi olduğu anlayışı Türklerde zaten mevcuttu. Ancak, burada çok önemli bir yol ayrımına gidilmekte. O da, hükümdarın mutlak bir otorite ve güce sahip olduğu görüşüne dayalı merkezi bir devlet anlayışının benimsenmesi idi. Bu düzen medreselerden yetişen ulema ile birlikte oluşturuldu ve onların dini ve idari desteği ile iyice güçlendirildi. Türk hakanları da tanrısal oldukları için mutlak olduklarını ileri sürmüşler ancak her zaman gücün paylaşımına dayalı bir yönetim anlayışı sergilemişlerdir. Yani hanlar, siyasi ve ekonomik güçlerini, egemenliği altında bulunan çeşitli boy ve kabilelerle, paylaşmak zorunda kalmışlardı (Togan, 1998). Bilindiği üzere bu yapı, devlet ve imparatorlukların uzun ömürlü olmalarını engellemiştir.

Elbette burada göz önünde bulundurulması gereken nokta şudur: Selçuklular

artık bir bozkır imparatorluğu değildi. Hem İran’daki hem de Anadolu’daki Selçuklular Pers ve Bizans imparatorluklarının hüküm sürdüğü toprakların yeni Müslüman hâkimleri olmuşlardı. Dolayısı ile merkezi bürokratik bir yapıyı benimsemeye uygun toplumsal koşullar da sağlanmıştı.

Artık ekonomileri büyük oranda yağma ve hayvancılığa değil, tarım ve ticarete dayanıyordu. Onların tebaasının çoğunluğunu göçebe-yarı göçebe insanlar değil, köylerde ve şehirlerde oturan tarım ve çeşitli meslek dalları ile uğraşan, zanaatkârlar oluşturuyordu. Bu yerleşik halk sadece bu bölgelerin yerli halkı değildi. Selçukluların bölgeye hâkim oldukları 11. yüzyıla kadar Türkler, iki yüzyıldan fazla bir zaman diliminde aşamalı olarak batıya İslam dünyasının içine göç etmişler ve zaman içerisinde pek çoğu yerleşik hayata geçip, İslam kültür ve medeniyetinin etkisi altında kalmıştı. Yönetici elit, çoğunlukla şehir ve kasabalarda oturan Türkler bu yeni kültüre ve dolayısı ile devlet anlayışına uyum sağlamışlardı. İran ve Anadolu’daki Selçuklu sultanları, benimsedikleri bu yeni mutlak, bürokratik devlet anlayışının yanı sıra İran-İslam kültür ve medeniyetinin etkisine de hızla girmişlerdir. Hatta Mikail Bayram’a göre Selçuklular, İran kültürünün varisleri olmuşlardır (Bayram, 2001: 61-73). Bu imparatorlukları kuranların isimleri Selçuk veya Alparslan gibi Türkçe isimler iken, çocuklarına Keyhüsrev, Keykubad gibi eski İran kültür ve medeniyetinin izlerini taşıyan isimler vermeleri de bu kültürel dönüşümün güzel bir göstergesidir.

Bu durum Selçuklu sultanlarının sadece Orta Asya kültürlerinden ve yaşam tarzından uzaklaşmaları anlamına gelmemektedir. Bu onların ülkeyi birlikte kurdukları ve göçebe yaşam tarzından vazgeçmeyen, Orta Asya kültür medeniyetine ve dolayısı ile yönetim ve siyaset anlayışına bağlı Oğuz-Türkmen kabileleri ile aralarının açılması anlamına da gelmekteydi. Çünkü kabileler, geleneksel yaşam tarzlarından, gelenek geleneklerinden kopmak, özellikle bu kabilelerin liderleri, sultanın otoritesine kayıtsız şartsız boyun eğen kullar olmak istemiyorlardı. Bunlar aslında, göçebe bir toplumun, bütün kurum, kuruluş, adet, gelenek görenek ve yaşam tarzını temelinden değiştirme sürecinde yaşanan sancılardı. İslam medeniyetinin etkisi altına girme nasıl yüzyıllar süren bir süreç ise, toplumsal dönüşüm bundan daha da uzun sürmüştür. Bu dönüşümün sancuları zaman zaman uygun zemin oluştuğunda, büyük isyanlar şeklinde patlak vermiştir.

İşte, göçebe-yerleşik mücadelesi şeklinde ifade edebileceğimiz bu siyasi-toplumsal çatışma bütün Türk-İslam devletlerinde çok ciddi bir siyasi, dinî ve toplumsal krize sebep olmuştur. Bilindiği üzere, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun yıkılmasında önemli bir yer tutan Oğuz isyanları, ilk olarak Sultan Sencer döneminde, mutbah nazırının (*han-sâlâr*) Oğuzlardan vergi toplamak için gönderdiği tahsildarın (*muhassad*)'ın koyunları tahsil ederken güçlük çıkarması, kanunsuz hareket etmesi ve hatta "Oğuzlara karşı kimsenin söylemeye cesaret edeme-

diği sözler sarf etmesi ve üstelik rüşvet istemesi" yüzünden çıkmıştır (Köymen, 167). Vergi toplamaya gelen bir memur Oğuzlara pek sevimli gelmese gerek. Benzer bir şekilde özellikle 13. yüzyılda Moğolların baskısından kaçıp Anadolu'ya gelen Türkmenler, siyasi-dinî bir hareket olan Babailer İsyanı ile zaten gerilemeye yüz tutmuş olan Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılış sürecini hızlandırmışlardır. Bu isyanın en önemli nedeni şüphesiz bu göçebe Türkmenlerin yerleşik halk ve merkezi-bürokratik Selçuklu yönetimine ayak uyduramaması idi (Cahen, 2000: 94). Bu isyan dinî-siyasi bir hareketti. Bu konuda Cahen şunları söylemektedir: "Baba İshak'ın öğretisi hakkında hiçbir şey bilinmemektedir ancak kendisi hakkında bildiğimiz tek şey Allah tarafından gönderilen Baba Resul olduğunu söylediğidir. Diğer taraftan, Orta Asya'dan yeni gelen Türkmenler arasında, Ahmed Yesevi geleneğini sürdüren Baba İlyas adlı kişiye büyük saygı gösterildiğini biliyoruz." (Cahen, 2000: 94). Bilineceği üzere Orta Asya'da Türklerin benimsedikleri İslam, genellikle Sünni ulemalar aracılığı ile değil, daha çok çeşitli tarikatlar ve çeşitli tarikat liderleri aracılığı ile kabul edilmiştir. Türklerin İslam dünyasına gelmeden önce 10-11. yüzyıllar arası çoğunlukta buldukları Hazar Denizi ile Aral Gölü arasında kalan Maverâünnehir bölgesi, Şamanist, Budist, Manihesit ve Hıristiyanlık inançlarının bir arada olduğu kozmopolit bir coğrafya idi. Bu coğrafyada Türkler farklı inanış ve kültürlerin etkisiyle ve kendi yaşam şartlarına uyarlanmış bir İslami anlayışı benimsediler ve Anadolu'ya göç ederken

bu inanışlarını da beraberlerinde getirdiler. Ocak'ın şu sözleri bu devamlılığı güzel bir şekilde özetlemektedir: “(Anadolu’ya) asıl kalabalık göç dalgaları, Moğol istilasının sebebiyet verdiklerinden olup, 1220’lere doğru Kübreviyye ve Sühreverdiyye gibi Sünnî eğilimli tarikat mensupları yanında hepsi de hiç şüphesiz Kalenderî sūfiliği ile çok yakından alâkalı bulunan Yeseviyye, Vefâiyye ve özellikle Haydariyye gibi gayri Sünnî zümreler de Anadolu’ya ayak bastılar.” (Ocak, 1992: 61). Türkler topyekûn Müslüman oldular, ancak İslam dünyasında ciddi siyasi, toplumsal, ekonomik ve kültürel değişim ve dönüşümler yaşandı. Başta hükümdar, yönetici elit ve yerleşik hayata geçenlerin çoğunluğu Gazali ve Nizamü’l Mülk gibi Müslüman âlimlerin şekillendirdiği Sünnî İslam toplum yapısına uyum sağarlarken, göçebe yaşam tarzlarını, geleneksel toplumsal anlayışlarını ve siyasi yapılarını muhafaza eden Türkmen aşiretleri isefarklı dini gruplar etrafında toplandılar.

Osmanlılarda, Selçuklu öncülleri gibi en başta göçebe Türkmenlerle, farklı dini gruplarla, Aşıkpaşazade’nin dediği gibi, Gaziyân-ı Rumlarla, Abdalân-ı Rumlarla birlikte Anadolu’nun kuzeybatısında beş yüzyıllık bir dünya imparatorluğunun temellerini attılar. Ancak, ne zamanki Osmanlı, İstanbul’u alarak 15. yüzyılda bir dünya imparatorluğuna dönüştü, devlet gibi, dinî anlayış da sultanın hizmetindeki, medreselerden eğitim almış ulema ile birlikte ülkeyi merkezden ve tek bir ağızdan yönetme yoluna girdi, o zaman Türkmen-

lerle önemli sorunlar yaşanmaya başlandı. Bilineceği üzere Anadolu beyliklerine ancak İstanbul’un fethinden sonra son verilebilmesi düşündürücüdür. Ayrıca, Anadolu’da Alevi/Kızılbaş isyanları çıktığında, Celali İsyânları döneminde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu’nda henüz siyasi, ekonomik ve toplumsal bozulmaların meydana gelmediği, aksine imparatorluğun yükselişe geçtiği bir dönemde meydana gelmesi, olayların siyasi boyutunun çok önemli olduğunu göstermektedir. Bu isyanlar daha çok Osmanlı’daki siyasi değişimlere bir tepkiydi. Örneğin, Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşamış önemli bir bürokrat olan Tursun Bey Osmanlı devlet anlayışını şu şekilde ifade etmektedir: “Allah her dönem büyük bir lider yaratır. Allah dünya düzeni için bir kişi seçer ve ona güç ve otorite verir... Bir toplumda her birey kendi yeteneklerine göre yerini muhafaza etmeli, bununla tatmin olmalı ve diğerlerinin haklarına saldırmamalı. Bu bir toplumdaki karşılıklı destek ve düzenin temel şartıdır. Bu tür bir zorunlu politikaya *siyaset* denilmektedir.” (İnalcık, 1993: 167-168).

Osmanlı Devleti, bu *siyaset* icabı yeni kurdukları toplumsal ve siyasi düzenin güçlenmesi ve devamlılığı adına Türkmenleri geleneksel yaşam tarzlarından vazgeçirerek, çeşitli toplumsal ve askeri hizmetler vermeye zorladı, çeşitli vergilere tabi tuttu, yani onlara tebaa/kul olmalarını emretti, işte bu da onların Osmanlı Devleti’ne isyan etmelerine sebep oldu (Lindner, 1983). Tıpkı Oğuz ve Babailer isyanında olduğu gibi

asıl mesele Türkmenlerin “toplumsal düzene” uymamaları idi. Bu isyanlar sırasında, kimi tarikatlar çok önemli roller oynadılar. Çünkü onlar da, ülke kurulurken Türkmenler gibi sultanlarının yanında yer alırlarken, ülke kurulup merkezi otorite güçlenince bir kenara itildiler. Bu nedenle Türkmen halk arasında itibar gören bu dervişler daha sonra Osmanlı ile arası açılan bu göçebe kesimlerin sözcüsü, savunucusu oldular. Bu konuda Melikoff şunları söylemektedir: “Onlar, Osmanlı sultanlarının hizmetinde, kolonileştirici, eğitici ve Türk kültürünün, İslami inanışın halk içindeki yayıcıları olan dervişler idiler. Sonradan bu kolonileştirici ve eğitici rolün kurbanları, cemaat dışı, serbest görüşlü, dinler üstü, örf ve devrimci bir tarikat oldular.” (Melikoff, 1994: 224). Her kesim, kendi siyasi amaç ve ideolojilerine destek veren dini grup ve anlayışlara yakın duruyordu.

Bu çerçevede Osmanlı, siyasi muhalif grupları zapturapt altına almaya çalıştıysa da, bu grupların bağlı bulunduğu dini grupları (tarikatlari) da kontrol etmeye çalıştı. Bu amaçla, dinî inanış ve uygulamalardaki çeşitliliklere de sınırlar konulmaya başlandı. Çünkü tarikatlari, insanlar üzerindeki etkileri çok iyi bilinmekteydi. Osmanlı'nın tüm çabalarına rağmen, ilk 1511 yılında Teke'de başlayan isyanlar arka arkaya patlak verdi ve sonucunda Safevi liderleri tarafından bu Şii öğretiler daha da vurgulanarak, dinî bir hareket askeri bir harekete dönüştürüldü ve bu dönemin siyasi müsaadelerinin sonucu

olarak günümüzdeki Alevi/Kızılbaş kimliği meydana çıktı (Dalkesen, 1999).

Sonuç olarak denilebilir ki, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar döneminde meydana gelen bu isyanların temelinde Orta Asya göçebe Türk toplumlarının, geleneksel devlet ve toplum anlayışını sürdürme çabalarına karşı merkezi bürokratik yerleşik bir imparatorluk sistemi kurmaya çalışması yatmaktadır. Siyasi ve sosyal sorunlar merkezdeki değişenler ve kenardaki değişmeyenler arasında çıktı. Bu siyasi ve toplumsal mücadeleler din örtüsü altında sürdürüldü. Ya da belki de siyasi amaçlarını sosyal ve kültürel yapılarına uygun dini öğretilerle ifade ettiler denilebilir. Çünkü hem İslam öncesinde hem İslam sonrasında, merkezi güçler dini meşruiyetlerini sağlamak için, Tanrı'nın daha sonra Allah'ın kendilerine dünyayı yönetme yetkisi verdiğini ileri sürmüşlerdi. Bu ideoloji, onların yaşadıkları toplumun dini inancını düzenleme veya kontrol altına alma çabası içine girmelerine sebep olmuştu. İslam öncesinde imparatorluklar zayıfladığında çok tanrı inancının daha çok ön plana çıkması gibi, İslam sonrasında ise çok tanrı inancı söz konusu değildi ancak, yeryüzünde Allah'ın gölgesi olarak hüküm sürdüğünü iddia eden sultanlara karşı, gücünü ve otoritesini Allah'tan aldığını iddia eden isyan liderleri ortaya çıktı. Örneğin Baba İshak kendisinin Allah tarafından yollandığını iddia etmişti (Cahen, 2000: 94); Safevi taraftarları da Şah İsmail'in Allah olduğuna inandılar (Dalkesen, 1999). Bu nedenlerle, merkezi güç ve otoriteyi

elinde tutanlar, dini hayatı da kontrol altında tutmaya çalışmışlardır (Ocak, 1998). 16. yüzyılda meydana gelen Türkmen isyanları aslında bu siyasi güç mücadelelerinin bir uzantısıdır. Bir sonraki sayıda bu mücadele ele alınacaktır.

KAYNAKÇA

- BAYRAM, Mikail. (2001). "Anadolu Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi" *Cogito, Selçuklular Özel Sayısı*, S. 29.
- CAHEN, Claude. (2000). *Osmanlı'dan Önce Anadolu*. İstanbul.
- DALKESEN, Nilgün. (1999). *15. ve 16. Yüzyıllarda Anadolu'da Safevi Propagandaları ve Etkileri*. Hacettepe Üniversitesi. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- İNALCIK, Halil. (1993). "State Ideology under Sultan Suleyman I." *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, 70-76. Bloomington.
- KÖYMEN, Mehmet Altay. (1953). "Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı" *DTCF Dergisi*.
- LEWIS, Bernard. (1995). *Ortadoğu*. Çev.: Mehmet Harmancı. İstanbul.
- LİNDNER, Rudi. (1983). *Nomadas and Ottomans in Medieval Anatolia*. Indiana University.
- MÉLİKOFF, Iréne. (1994). "Uyur İdik Uyardılar" *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1999). "Din ve Düşünce" *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, I. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul.
- _____. Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV. XVII. Yüzyıllar). Ankara.
- _____. Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. Ve 16. Yüzyıllar). İstanbul.
- ROUX, Jean-Paul. (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul.
- RUBRUCK, Wilhelm Von. (2001). *Moğolların Büyük Hanına Seyahat*. 1253-1255. Çev.: Ergin Ayan. İstanbul.
- TEKİN, Talat. (1994). *A Grammar of Orkhon Turkic*. Indiana University.
- TEMİR, Ahmet. (1995). *Moğolların Gizli Tarihi*. Ankara.
- TOGAN, İsenbike. (Haziran 2010). "Mal Sahibi Mülk sahibi, hani bunun İlk sahibi?", NTV Tarih.
- _____. (Mayıs 2009). "Hân-ı Yağma Değildi O Hanlar", NTV Tarih.
- _____. (1998). *Flexibility and Steppe Limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*. Brill.
- YÜKSEL, Musa Şamil. (2009). *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*. Ankara.



ALEVİLİKTE HURUFÎ TESİRİNİN VE İSTIRABIN TEMSİLİ OLARAK YETMİŞ İKİ SAYISI NUMBER 72 AS A REPRESENTATION OF HURUFİ INFLUENCE ON ALEVI AND THE PAIN

Özer ŞENÖDEYİCİ¹

ABSTRACT

ÖZET

Hurufilik, harflere ve sayılara yüklediği yeni anlamlar ile İslamî akideleri ve var oluşu izah etmeye çalışan bir inanç sistemidir. Bu akımdan bahseden muteber kaynaklar, onun Alevî-Bektaşî geleneğini etkilediğinde hemfikirdirler. Tarihî metinlerin tanıklığı ile bu etkileşim kanıtlanabilir. Çalışmada, Alevî-Bektaşî çevrelere ait olduğu anlaşılan bir metinden hareketle 72 sayısının bu açıdan tahlili yapılacaktır. Hurufilik tesiri ile Alevîlikte kullanıldığı anlaşılan bu sayının, yeni yorumlarla genişletildiği gösterilecektir. Alevî-Bektaşî düşüncesindeki Hurufî tesirinin tüm yönleriyle ortaya konabilmesi, bu türden çalışmalara olan ihtiyacı göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Alevîlik, Hurufilik, Nesîmî, Tevil, Harf, Sayı.

Hurufism is a faith system which tries to explain İslamic orders and the subsistence with new meanings of letters and numbers. Respected sources that mentioned this movement are agreed about it's influence to Alevi and Bektashi. This coaction can be proved by testimony of historical texts. In this study, number 72 will be analyzed according to this fact and an Alevian text will be published. In this text it can be seen that this number which is used by Alevi after a Hurufi influence takes new dimensions with new commentaries. This kind of studies must be done to explain Hurufi effect in Alevi-Bektashi thought.

Key Words: Alevi, Hurufism, Nesîmî, Commentary, Letter, Number.

GİRİŞ

Hurufilik, Türk edebiyatı tarihi, Türk kültür, düşünce ve inanç tarihi açısından önem arz eden bir akımdır. Türk edebiyatına birçok şair, müellif ve mütercim kazandıran bu akım; Anadolu Türklüğü tarafından Alevî-Bektaşî düşüncesinin kabulü ve des-

¹ Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

teği ile Rumeli'ye kadar taşınmış ve asırlarca yaşatılmıştır.²

Hurufiliğin Alevî-Bektaşî zümreler üzerindeki etkisinden bahseden kaynaklarda, bu etkileşim şu ayrıntılar üzerinde durularak aktarılır: Hurufiliğin kurucusu Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin idamını takip eden yıllarda Timur yönetiminin sergilediği sert tavır ve takibat neticesinde Hurufiler, Anadolu'ya ve oradan da Rumeli'ye geçerler. Fatih Sultan Mehmet zamanında saraya kadar girebilen bu akım, Sadrazam Mahmut Paşa'nın delâleti ve Fahreddin-i Acemî'nin nüfuzu ile saray çevresinden uzaklaştırılır ve Hurufiler yakılarak cezalandırılır (Huart, 1987: 599). Bu gelişmeler neticesinde Hurufiler; Kalenderî³ ve Bektaşî tekkelerinde kendilerine yer edinenek inançlarını yaymaya devam ederler.⁴

2 Bu ifadelerle ilgili olarak, Kaynakça'da verilen eserlerin değerlendirmelerine başvurulabilir. Metindeki resim, Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 1143/2 numaralı "Mukaddimetü'l-Hakâyık" yazmasından alınmıştır.

3 Hurufiliğin Kalenderilik üzerindeki etkisini Ahmet Yaşar Ocak (1992: 155) şu şekilde belirtir: "Fazlullah-ı Hurufî'nin en tanınmış ve en ileri gelen halifesi olup bir ara Anadolu'ya gelmiş bulunan ve ulûhiyet iddia ettiği gerekçesiyle 1418 yılında Halep'te diri diri derisi yüzülerek öldürülmüş bulunan Nesîmî'nin, hemen hemen bütün Kalenderî zümrelerinde takdis edildiğini, divanının el kitabı niteliğini taşıdığını ve hatta içindeki bazı parçaların ilahi tarzında Kalenderî ayinlerinde okunduğunu, XVI. ve XVII. yüzyıllardaki Avrupalı seyyah ve gözlemcilerin eserlerinden anlıyoruz."

4 Bu hususla ilgili olarak Hoca İshak Efendi'nin Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfî'ü'l-Esrâr'ından hareketle aktarılan bilgiye göre, Fazlullah-ı Hurufî'nin halifesi olan Aliyyü'l-Alâ, Anadolu'ya gelip Hacı Bektaş Tekkesi'nde oturarak Bektaşîlere Hurufiliği telkin etmiştir (Bkz. Gölpınarlı, 1989: 27).



Fazlullah'ın düşüncelerinin Anadolu ve Rumeli'ye nüfuz edişinde, Hurufî akidelerini konu alan eserlerin yanı sıra, başta Nesîmî olmak üzere lirik ve coşkun şiirler kaleme alan şairlerin de önemli rolü olur. "Nitekim hâlâ Nesîmî, Bektaşîlerce kendilerinden sayılmakta, Alevîlerce de yedi büyük ve ilahi şairin biri tanınmaktadır." (Gölpınarlı, 1989: 28). Hurufilik, kendisinden doğrudan ya da dolaylı olarak ilham alan birçok sanatçının eserinde bir mevzu olarak işlenir.⁵ İrene

5 "Hurufilik birçok tarikat sahipleri üzerinde etki yapmıştır. Hiç Hurufî olmayan şairler bile manzumelerinde Hurufilik ile ilgili kelimeler ve terimler bulundurmışlardır. Gerçi bütün tasavvufî 'esrâr-ı hurûf'a, harflerin ve noktanın erdemine inanırlar. Ama birçok tarikat sahipleri bu derecede kalmamışlar, Hurufiliğin remizlerini ve terimlerini benimseyerek eserlerinde kullanmışlardır" (Levend, 1971: 178-179). Hurufilikten etkilendiği tespit edilen şairlerden bazılarının ismi şu şekildedir: "Refî, Temennâyî, Usûlî, Kânî, Sarı Abdullah Çelebi, Penâhî, Muhyiddin Abdal, Akyazılı İbrahim-i Sâni, Yemînî, Gülbaba (Misâli), Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Rûhî-i Bağdadî, Âşık Viranî, Ruşenî, Diyarbekirli Halilî, Muhibbî (Kanunî), Bâkî; Azerî şairlerden Habibî, Hakikî, Hataî (Şah İsmail), Hayreti, Muhitî, şair ve tarihçi Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, Mîr-i Âlem Celâl Bik gibi kişilerin Hurufilik etkisi altında kaldıkları belirtilmektedir." (Ünver, 2003: 93).

Melikoff; Hurufiliğin, Bektaşîliğe nüfuzu sayesinde varlığını sürdürdüğünü, “Bektaşîlik sayesinde Hurufilik yüzyıllara meydan okuyabildi.” cümlesiyle ifade eder (2006: 186).⁶

Hurufilik ve Bektaşîliğin buluşması, bu iki duyuş ve düşünüşün birbirine ileri düzeyde uyum sağlaması neticesini doğurur. Öyle ki Hurufilik, bu münasebetten sonra ayrı bir düşünce olarak anılmaz, Alevî ve Bektaşî fikriyatının bir parçası olarak varlığını devam ettirir. Hurufiliğin, Alevîlik ve Bektaşîlik ile kurduğu münasebet tespit edilmekle birlikte, bu ilişkinin ayrıntıları, tarihî metinlerin karşılaştırmalı tanıklığına ihtiyaç göstermektedir. Acaba Alevî ve Bektaşî şairler ve müellifler, harf-sayı unsurunu Hurufilikten aynen alıp kullandılar mı, yoksa ona yeni unsurlar, yeni teviller ilâve ettiler mi? Yahut Alevî-Bektaşî düşünüşte harf ve sayı mistikliği bulunuyordu da, Hurufilik bu telakkiyi teyit eden ya da tetikleyen bir unsur olarak sonradan mı onlara dâhil olmuştur? Bu soruların kesin bir şekilde cevaplanabilmesi, metin merkezli araştırmalar yapılmasını zorunlu hâle getirmektedir. Kimi çalışmalarda söz konusu akımların birbirilerini etkilediklerine delil teşkil eden metinlere yer

6 Ayrıca Melikoff, Hurufiliğin, Alevî-Bektaşî düşünce-sini bazı uygulamalarda da etkilediğine dair şu misali getirir: “Alevîler ve Bektaşîler tarafından bıyığa verilen ehemmiyet Hurufilerden gelir. Tanrısallığın, ‘Ali’ adının, insan yüzünde belirebilmesi için, bıyığın varlığından vazgeçilemez. Kaşların yayı ‘ayn’ı, burun çizgisi ‘lâm’ı ve bıyık eğimi ‘yâ’yı çizer ve böylece insan yüzünde, hem sağdan, hem soldan ‘Ali’ adı okunabilir (Melikoff, 2006: 182).”

verilmiştir.⁷ Sözelimi XIX. yüzyıl Bektaşî ozanlarından Sırrı’nın aşağıdaki dördlüklerinde de Hurufî tesirinin bir neticesi olarak 32 sayısına atfedilen kutsiyetin yansımaları görülebilir (Eyuboğlu, 1980: 433):

Her ne okursan

Otuz ikidir

Her ne görürsen

Otuz ikidir

...

Belki her işin

Kirpikle kaşın

Lebinle dışın

Otuz ikidir

Ali Ulvî Baba’nın “Bektaşîlik Makâlâtı”nda da aynı izleri yakalayabilmek mümkündür. Müellif, Fars alfabesindeki harf sayısına tekabül eden 32’yi, neticesiz kalan miraç tecrübesinin adedi olarak nitelendirmektedir. Başarılı olan 33. deneme ise, bir harf olduğu hadis-i şerif ile ifade edilen lâmelif (ل) mukabilidir: “Mi’râc otuz iki defa neticesiz vâki’ oldu. Ref’-i hicâb ve mi’râc-ı hakîkî otuz üçünde oldu. Hurûfât otuz ikidir. Lâmelif de bir harf-i hadîsle müeyyeddir; otuz üç olur. Envâr-ı esmâ hurûf-ı mi’râcdır.” (Ali Ulvî Baba, 2006: 49).

7 Bu noktada, içinde sayılarla ya da harflerle ilgili kimi izahların ve yorumların bulunduğu her metni, Hurufîliğe mal etmenin de doğru olmayacağını belirtmek gerekir. Fatih Usluer (2009: 180) de çalışmasında bu hususa dikkat çekmektedir: “Hurufî eserlerinde görülen belirli ortak noktalar vardır. Hiçbir Hurufî eser yoktur ki, 28 ve 32 harfin varlık, ibadetler, dinî unsurlar vb. müşahedesine, Fazlullah’tan bahsedildiğine, özel Hurufî şifre kısaltmalarına şahit olmayalım.”

Bu çalışmada, 72 sayısı çerçevesinde, Alevî-Bektaşî düşüncesindeki Hurufî tesirine bir örnek daha eklenecek ve kurulan özdeşliğin tahlili yapılacaktır. Bu sayede Hurufîliğe ait materyallerin Alevî-Bektaşî geleneğinde, yapılan ilavelerle zenginleştirildikleri, yeni yorumlarla genişletildikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hurufilikte 72 sayısı, Arap alfabesindeki 28 harfin okunuşu yazıldığında ortaya çıkan harflere karşılık gelir. Şöyle ki elif (ا) harfi, okunduğu gibi yazıldığı zaman üç harf ortaya çıkar (ا ف ل). Diğer harflerin de bu şekilde okunuşlarının yazılmasıyla ortaya 72 harf çıkar. Bunlar şöyle verilebilir⁸: “ا ب ج د ه و ز ح ط ذ ر ز س ش ن ی س ا ز ا ر ل ا ذ ل ا د ی خ ی ح م ی ج ی ث م م ا ل ف ا ک ف ا ق ی ف ن ی غ ن ی ع ی ظ ی ط د ا ض د ی ت ی ب ی ف ل ا” Hurufîler harflerin okunuşlarında ortaya çıkan harfleri, “eczâ” olarak nitelemişlerdir.⁹ 28 harfin yazılışları ile elde edilen bu 72 harf, farklı Hurufî tevillerinde kullanılmıştır. Bu sayının Hurufîlikte ne ifade ettiğinin daha iyi görülebilmesi için birkaç teville yer vermek uygun olacaktır. Sözelimi Hurufîlerin, “Fırka-i Nâciye” hakkındaki düşüncelerinde bu sayı, kendisine

8 Hurufî eserlerinin birçoğunda ünsüz harflerin “i” sesiyle okundukları görülebilir. Verilen listede de harfler “i” ünlüsü ile seslendirilmektedir (elif, bî, tî, sî gibi).

9 Ferišteoğlu’na ait Saâdetnâme (tarihsiz: 187a-b) adlı eserde bu Hurufîlerin bu telakkisi şu şekilde anılmıştır: “Ve bir vech ile daği otuz iki kelime-i ilâhîdür ki aşl-ı kelâm-ı kâdimdür, hâlet-i telaffuzda eczâlar ile yetmiş iki olur, bu tarîk üzere: ا ب ج د ه و ز ح ط ذ ر ز س ا ز ا ر ل ا ذ ل ا د ی خ ی ح م ی ج ی ث ی ت ی ب ی ف ل ا” Hurufîlerin okunuşlarında ortaya çıkan harfleri, “eczâ” olarak nitelemişlerdir.⁹ 28 harfin yazılışları ile elde edilen bu 72 harf, farklı Hurufî tevillerinde kullanılmıştır. Bu sayının Hurufîlikte ne ifade ettiğinin daha iyi görülebilmesi için birkaç teville yer vermek uygun olacaktır. Sözelimi Hurufîlerin, “Fırka-i Nâciye” hakkındaki düşüncelerinde bu sayı, kendisine

şu şekilde yer bulmuştur: “Bir hadis-i şerifte Müslümanların 73 fırkaya ayrılacakları, biri hariç hepsinin ateşte olacağı söylenmiştir. Bu bir fırka ise Fırka-i Nâciye’dir. Fazlullah, ümmetin 73 fırkaya ayrılmasını Hz. Muhammed’in nutkuyla tevil eder. Buna göre Hz. Muhammed’in nutkundaki 28 harfin inbisatında 72 harf vardır ki, lâmelif’le (ل) birlikte 73 yapmaktadır. İşte bu 73 harf, Müslümanların ayrılacağı 73 fırka hizasındadır.” (Usluer, 2009: 140). Fazlullah-ı Hurufî’nin yetiştirdiği en tesirli halifesi Seyyid İmadüddin Nesîmî, yukarıda anılan teville şiirinde şu şekilde yer vermiştir (Ayan, 1990: 63):

Otuz iki menzili var ilimün

Yetmiş iki hem maqâmı yolumuñ

Bu maqâmı kim bilür Hâkık’ı bilür

Bu kelâmı Fırka-i Nâci bilür¹⁰

Nesîmî’nin yetmiş iki sayısını andığı bir diğer beytinde ise “kün (نک)” emri ile yetmiş iki sayısının ilişkilendirildiği görülmektedir (Ayan, 1990: 372):

Hüsünün varağı lisâna geldi

Yetmiş iki tercemâna geldi

Zülfündeki kâf u nûn ne sözdür

Kim âyet-i kün fekâna geldi¹¹

10 Şehrimin otuz iki durağı var, yolunun yetmiş iki makamı var. Bu makamları bilenler Allah’ı bilirler. Bu sözü “Fırka-i Nâci (kurtulacak olanlar)” anlar.

11 Güzelliğinin yaprağı dile geldi, yetmiş iki sayısı tercüme edildi. Saçındaki kâf (ك) ve nûn (ن) nasıl bir sözdür ki “kün fekân (نكف نك)” ayetine gelmiştir?

Alevî-Bektaşî klâsiği olarak neşredilen Viranî Baba'ya ait "İlm-i Cavidân"da "Kün (نک)"¹² emri ile yetmiş iki sayısı arasında kurulan münasebet şu biçimde izah edilmektedir (2008, 317): "*İmdi ey tâlib-i fakr u fenâ! Lâmelif, kâf ve nûn adedince ki, و ن ا ک ام andan vücûda gelmiştir. Zîrâ nûn elli, kâf yirmi: yetmiş iki. Dahi asıl adedi, yetmiş iki olur.*" Ebced hesabına¹³ göre, kâf (ك) ve nûn (ن) harflerinin sayı değeri yetmiş eder. Bu harflerin kendileri de iki adettir, toplam yetmiş iki olur.¹⁴

Yetmiş iki sayısı, Hurufî tevillerinde çoğunlukla Arap alfabesindeki yirmi sekiz harfin okunuşundan elde edilen harf sayısını (ecza) karşılamak için kullanılmıştır.¹⁵

12 Sözcük "ol" anlamına gelir. İslamî düşünüşe göre, Allah "ol" diyerek varlığı yaratmıştır.

13 Ebced, eski yazıda, her bir harfin bir sayıya karşılık gelmesine dayalı hesap sistemidir.

14 Hurufî şarih ve müelliflerinden Cavidî, "Kün (نک)" ve 72 sayısı arasındaki münasebeti, daha evvel bahsi geçen "Fırka-i Nâciye" hususuna havale eder: "Cavidî ise 73 fırkayı, yaratılışı başlatan *kün* (نک) emri hizasında görmektedir. *Kün* (نک) kelimesinin ebcedi 70'dir, 2 harf ve 1 noktayla birlikte 73 yapar, 73 fırka hizasındadır. Cavidî'ye göre bu fırkalardan kurtulacak olan Fırka-i Nâciye, noktanın sırrına ulaşanlardır. Çünkü Hz. Ali'nin dediği gibi, ilim bir noktadır ve onu cahiller çoğaltmıştır." (Usluer, 2009: 142).

15 Usluer'in (2009) eserinde yer alan, yetmiş iki sayısının ilgili bulunduğu Hurufî tevilleri ve bunların sayfa numaraları şöyledir: Fırka-i Nâciye (140, 142), Allah'ın kırk büyük ismi (234), Adem'in çamurunun kırk gün yoğurulduğu (327), Nuh Tufanı'nın kırk gün sürmesi (333), Hayme-i Mi'âd (345), Musa'nın asası (353), Hazreti Muhammed'in eşleri (379-380), Kâf Dağı (390), Yâ Sîn (393). Bu tevillerin tümünde yetmiş iki, yirmi sekiz harfin eczasında yer alan harflerin sayısı olarak anılmışlardır.

Çalışmanın sonuna ilâve edilen metinde ise yetmiş iki sayısının, azaba ve ıstıraba işaret edecek biçimde kullanıldığı dikkati çekmektedir. İlgili metin, Alevî-Bektaşî düşüncesi ile Hurufîliğin etkileşimini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.¹⁶ Bu metinde, 72 sayısının ele alınışında Hurufîlerden farklı bir yol izlenmesi, Alevî-Bektaşî zümrelerin bu akımın akidelerini tekrarlamakla iktifa etmediklerini; sayılara yeni anlamlar ve duygu değerleri de yüklediklerini düşündürmektedir. 72 sayısının bahsi geçen metinde anılma nedenleri şöyle sıralanabilir:

1. İbrahim Peygamber, İsmail'i kurban edeceği zaman onun boğazına yetmiş defa bıçak vurmuştur. Bu sayıya İbrahim ve İsmail'in kendileri de eklendiğinde yetmiş iki olur.
2. Hazreti Muhammed Mekke'den Medine'ye göç ettiğinde yanında yetmiş kişi vardı. Bu sayıya "Muhammed Ali" de eklendiğinde yetmiş iki elde edilir.
3. Hazreti Muhammed'in dişi Uhut Savaşı'nda şehit olduğunda, yetmiş kişi daha şehit olmuştur. "Mustafa ve Murtaza" sırrıyla bu sayı yetmiş iki olur.
4. Uhut Savaşı'nda Hazreti Hamza öldürüldüğünde, yetmiş iki parçaya ayrılmıştır.

16 Metni temin ve neşretmeye imkân sağlayan değerli dostum Kâmil Ali Gıynaşa'a teşekkür ederim.

5. Hazreti Muhammed, Hazreti Hamza ve Kerbelâ şehitleri için yetmiş iki rekât namaz kılmıştır.
6. Hazreti Ali'nin kardeşi Cafer-i Tayyar yetmiş iki yerinden yaralanmak suretiyle şehit edilmiştir.
7. İmam Hüseyin, Kerbelâ'da şehit edildiğinde yetmiş iki yerinden yaralanmıştır.
8. İmam Zeynelabidin, şehit edildiğinde vücudu yetmiş iki parçaya ayrılmıştır.
9. Hazreti Ali'nin rızkı olan otuz iki harf¹⁷, yetmiş ikidir.
10. İmam Ali'den Muhammed Mustafa'ya gelinceye kadar başlarıyla oynayanların sayısı yetmiş ikidir.
11. Kerbelâ şehitlerinin sayısı yetmiş ikidir.

İlgili sayının Alevî-Bektaşî metninde kullanım nedenleri üzerine yoğunlaşıldığında, “şehadet” ve “ıstırap” temaları etrafında şekillenen bazı hadiseler ve durumların izahına odaklanıldığı dikkati çekmektedir. Do-

17 Burada 28 denilmek istenmiş olabilir. Ancak Hurufilerin 28 ve 32 harfi birbirinden ayrı ve farklı düşünmediklerini de ilâve etmekte fayda vardır: “Hurufiler Arap alfabesindeki yirmi sekiz harf ile Fars alfabesindeki otuz iki harf arasında bir ayrım gözetmezler. Bunlar aslında aynı değerdedir. Fars alfabesinde bulunup da Arap alfabesinde bulunmayan dört harf (pâ, çâ, jâ, gâ) karşılığında Tanrı, Araplara ‘lâmelif’i vermiştir ki bu harfin okunuşunda bulunan ve tekrar etmeyen dört harf, Fars alfabesinde bulunup da Arap alfabesinde bulunmayan dört harfe karşılık gelir.” (Şenödeyici, 2009: 102-103).

kuzuncu maddede kurulan özdeşlik ise, sayının kaynağını Hurufilikte aramak gerektiğini haber vermektedir. Şöyle ki, metinde geçen “Ve kelime-i ilâhî olan nâdd-ı ‘Ali “sî ve dü” ya‘nî yetmiş iki olur” sözleri, bu sayının Hurufî menşesine gönderme yapmaktadır. Hazreti Ali'nin konuştuğu dil olan Arapçada yirmi sekiz harf bulunur. Hurufiler, Arapçadaki yirmi sekiz harf ile Farsçadaki otuz iki harfi birbirinden ayrı düşünmezler. Daha önce de bahsi geçtiği üzere, Arap alfabesindeki yirmi sekiz harfin eczasında yetmiş iki harf bulunur. Verilen maddelerden ikinci ve üçüncüsünde, 70 sayısına “Muhammed Ali” ya da “Mustafa ve Murtaza”nın eklenerek 72 sayısına ulaşılması da Hurufiyâne bir usuldür.

Bektaşîlerin yetmiş iki sayısını tercih etmelerinde, Hurufî tesirinin yanı sıra, bu sayının ıstırapta aşırılığı ifade edebilecek niceliğe sahip olması da önemli rol oynamıştır. Boğaza yetmiş iki defa bıçak vurulma, yetmiş iki yerinden yaralanma, yetmiş iki parçaya ayrılma düşüncelerinde; acının niteliğinin yanı sıra niceliğinin de önem kazandığı ve yetmiş iki sayısının aşırılığa delâlet ettiği görülmektedir. Yalnızca bu misal göz önüne getirildiğinde Bektaşîlikte, Hurufilikten alınan malzemelerin aynen aktarılmadığı; onlara ilâve edilen kimi çağrışımlarla tevillerin genişletildiği ya da yeniden yorumlandığı görülmektedir. Yapılacak mukayeseli çalışmalarla, kaynaklarda anılan tesirin daha somut bir düzleme oturtulacağı, etkileşimin tek yönlü olmadığını kanıtlanacağı muhakkaktır.

Metin¹⁸

[1b] ... Hâzret-i İbrâhîm Hâlîlullâh ‘aleyhi’s-şalavâtu ve’s-selâma fermân-ı ilâhî oldı ki: “Oğluñ İsmâ‘îl ‘aleyhi’s-selâmı benüm için kurbân eyle.” Cenâb-ı Hâlîl ‘aleyhi’s-şalavâtu ve’s-selâm, ber-mücib-i emr-i ilâhî bir ip ile İsmâ‘îl’i bağlayup ve hulk-ı mübârekine yetmiş nevbet tîğ çaldı. İmdi Hâlîl ile İsmâ‘îl sırrı yetmiş iki olur. [2a] Ve Seyyid-i Sâdât ve Meşhar-i Mevcûdât Hâzret-i Muḥammed Muştafâ şallâllâhu ‘aleyhi ve sellem Mekke-i Mükerreme’den Medîne-i Münevvere’ye hicret buyurdıklarında tamâm yetmiş nefer zât-ı ‘aliyyü’l-kâdr ile teşrîf ve “Muḥammed ‘Ali” sırrıyla yetmiş iki olur. Ve Hâzret-i Peyğamber’ün mübârek dendân-ı şerîfleri şehîd olduğı zamânda yetmiş nefer muhibb-i cân şehîd, Muştafâ ve Murtażâ sırrıyla, yetmiş iki olur. Ve Uḥud gâzâsında Hâzret-i Ḥamza câm-ı şehâdeti nûş itdigi zamânda, Süfyâniyân-ı mel‘ûnlar Hâzret-i Ḥamza’nuñ cism-i laṭîfini¹⁹ yetmiş iki pâre eylediler. Hâzret-i Serdâr-ı Enbiyâ ve Senedü’l-Aşfiyâ, Şefî‘-i Rûz-ı Cezâ a‘nî bihi Muḥammedü’l-Muştafâ şallâllâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve âlihi ve sellem, Hâzret-i Ḥamza için yetmiş iki rek‘at namâz kıldığı, Kerbelâ şehîdleri için kılmışdır. Ve İmâm ‘Ali Hâzretleri birâder-i ekremi Ca‘fer-i Tayyâr Hâzreti şehâdet câmın nûş itdigi vâkt Hâzret-i Ca‘fer’ün vücûd-ı mübârekine yetmiş iki yerden zaḥm-nâk eylediler. Ve Kurretü’l-‘Ayn-ı Nebî ve Nûr-ı Çeşm-i Hâzret-i ‘Ali, Şâh-ı Şehîd-i Kerbelâ Hâzret-i İmâm Hüseyñ ‘aleyhi’s-şalavâtu ve’s-selâm

câm-ı şehâdeti nûş itdigi zamân nîze-i tîr-i havâricden cism-i mübârekleri yetmiş iki yerden zaḥm-nâk eylediler. Ve Hâzret-i İmâm Zeyne’l-‘âbidîn ‘aleyhi’s-selâm hâzretlerini Süfyâniyândan ‘Abdü’l-melik-i mel‘ûn şehîd eyledikde mübârek vücûd-ı şerîfını yetmiş iki pâre eylediler. Ve kelime-i ilâhî [2b] olan nâdd-ı ‘Ali “sî ve dü” ya‘nî yetmiş iki olur.

İmdi ey mü‘min-i pâk ve ey cümle hicâblar yaḫasın çâk çâk iden ‘âşîklar ve ey kendini meydân-ı ulûhiyyetün ‘aşkına kendi özüñ taşurmuş ve اعجابسلا على لساو niyyetinde bulunmuş olan cânlar! Bu yetmiş iki didüğümüz Hâzret-i İmâm ‘Ali’ye eş-şalavâtu ve’s-selâmdan Serdâr-ı Enbiyâ Muḥammed Muştafâ şallâllâhu te‘âlâ ‘aleyhi ve sellem Hâzreti’ne gelince serlerde oynayan yetmiş ikidir. Ve Kerbelâ’da şehîd olan yetmiş iki ‘aded şehîd-i zî-şândur. Aña “sergüşâde-i Kerbelâ” dirler, zîrâ ام احبسلا مظهرع ام احبسلا. Zât-ı Cemâl u Celâl’ün ve zât u şifâtuñ “tevellâ ve teberrâ” farkın müşâhede ve zât-ı merdâniyesin maḫâm-ı imtiḫâna çeküp ulûhiyyet sırrı zâhir olduğı ol maḫâmdur. Aña “Ṭaf Ṭaf” ismi kân olmışdır. Sırr-ı seffîne-i Nûḫ ‘aleyhi’s-şalavâtu ve’s-selâmdur. Zîrâ seffîne-i Nûḫ ‘aleyhi’s-selâma her kim girdi ise, tûfandan ḫalâş buldı. Be-ḫükmi-ḫadîs-i şerîf-i: “م قرغ امنه فلخت نم و عاجن اىف بكر Sadaḫa Resûlullâh. Ve Kerbelâ’da İmâm Hüseyñ sırrı ile ehl-i beyt her kim şehîd oldı ise, esfelden ḫalâş olup daḫi ḫayy olup [3a] selâmetini buldı. Zîrâ yüz yigirmi dört biñ enbiyâ, Şâh Murtażâ’da cem‘ olup ve ‘Aliyyü’l-Murtażâ Kerbelâ’da yetmiş iki cândan baş gösterdi. Zîrâ bu yüz yigirmi dört biñ peyğamberân-ı zî-şân Kerbelâ’da ḫuzûr-ı İmâm Hüseyñ Hâzretleri’nde mevcûd

18 Metnin, 72 sayısına taalluk eden kısmı alıntılanmıştır. Eserin tamamı, tarafımızca neşre hazırlanmaktadır.

19 laṭîfini: laṭîfinde [metin]

olup nevbet ile birer birer cām-ı şehâdeti nûş itmişler. Şûret-i ‘anâsır hükmiyle, cümlesi yetmiş iki cândur. Evvel ü âhîr, zâhir ü bâtın aşllardur. Şimdi, bu demde erenler kaçârına katılıp boy-nına resen taçup İsmâ‘îl menzilin bulup ikrâra çekilüp ve ikrârında şâbit-çadem olan penc âl-i ‘abâ sırrıyla yürüyüp efendisi on iki imâm ve on dört ma‘şûm-ı pâkler olup reh-ber ile mürşidi haç bilüp bu maçâmda şâbit-çadem olan cânlar, yüz yigirmi dört biñ peygamberân-ı ‘ızâmdur ki kân-ı Muhammed olup maçâm-ı Maħmûd sırrıyla İmâm ‘Ali’ye vâşıl olup yetmiş iki vücûd ile Kerbelâ’da cân u baş viren cânlar gelürler ve giderler. Gitmeklük ve gelmeklük ‘anâsır hükmidür. Farç olsun diyü taħrîr olundu. Zîrâ Haç mevcûddur. Nereden gelür ve nereye gider, bu ma‘ nâyı farç iden cânlara ve ‘aşıklara ‘aşk olsun. “Zîrâ işte budur.” dirsen, ‘aql-ı kül ma‘ nîler içündür. Ey merd-i kâmil! Gel beri, böyle gezme serserî. Dervîşe dervîşân, çânûn-ı Şîr-i Yezdân. Beyt: Vücûd bir gemi / ‘Aç[ı]l dümeni / Fik[i] r küregi / Zik[i]r yelkeni / Çullan [3b] gemiñi / Göreyüm seni.

KAYNAKÇA

- Abdülmecid İbnü Ferište. (tarihsiz). Sa‘âdet-nâme (yazma). Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa Bölümü nu.: 1509.
- Ali Ulvî Baba. (2006). *Bektaşilik Makâlâtı*. Haz.: İsmail Kasap, Yusuf Turan Günaydın. İstanbul.
- AYAN, Hüseyin. (1990). *Nesîmî Divanı*. Ankara.
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki. (1980). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik)*. İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (1987). *Hurufilik Metinleri Kataloğu*. Ankara.

- HUART, Cl. (1987). “Hurufilik” *İslâm Ansiklopedisi*, C. 5/1 s. 598-600. İstanbul.
- LEVEND, Ağâh Sırrı. (1971). “İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları” *TDAY Belleten* s. 159-174. Ankara.
- MELİKOFF, Iréne. (2006). “Astar-Âbâdlı Fazlullah ve Hurufilğin Azerbaycan’da, Anadolu’da, Rumeli’de Gelişmesi” *Uyur İdik Uyardılar*, s. 169-182. İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderler (XIV.-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara.
- ŞENÖDEYİCİ, Özer. (2009). “Hurufliği Ön Yargıdan Kurtarmak Bağlamında Ferišteoğlu’nun Hidâyet-nâme’sinin Tetkiki ve Neşri” *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (Güz), s. 87-146. İstanbul.
- USLUER, Fatih. (2009). *Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul.
- ÜNVER, Mustafa. (2003). *Hurufilik ve Kuran: Nesîmî Örneği*. Ankara.
- Vîrânî Baba. (2008). *İlm-i Câvidân*. Haz.: Osman Eğri. Ankara.

Metnin orijinalinden bir kesit [2a]:

وسیع سادات و مفتخر موجودات حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله
 مکه مکرمه در مدینه منوره به هجرت بپور رقابنده تمام جسمه نقره زات
 علی القدر ایله تشریف { و محمد علی } سید جسمه ایکی اولور و حضرت
 پیغمبرک مبارک دنده شریفی شریه اولدیغی رفائده جسمه نقره محب جان
 شریه مصطفی و مرتضا سیده جسمه ایکی اولور و اهد فرائده حضرت
 حمزه جام شراب دن نوسه ایکی زمانده ضیا نیانه ملعونله حضرت حمزه ندن
 جسم لطیفه جسمه ایکی پاره ایلیر حضرت سردار انبیا و سید اصحاب شیخ
 و زجر ائغنی به عمر لطف صلی الله تعالی علیه و آله و سلم حضرت حمزه اخیوه
 جسمه ایکی کعبه غازی قیدلیغی که بلام شریه سراجوبه قیامت و امام علی حضرت
 برادر اگر بعضی لیا حضرت شریه پاره ضیا نوسه ایکی و قره حضرت جعفرک
 وجود مبارک نه جسمه ایکی برده خضاک ایلیر و قره العین شی و نور چشم
 حضرت علی شاه شریه که بلام حضرت امام حسین علیه الصلوة و السلام جام شراب
 نوسه ایکی ضیا نوسه پاره خواجه به جسم مبارک حضرت جسمه ایکی برنده خضاک
 ایلیر و حضرت امام زین العابدین علیه السلام حضرت شیخ ضیا نیانه حضرت
 امام شریه ای که مبارک وجود سرفیه جسمه ایکی پاره ایلیر و کلمه



**KURULUŞ DİYARINDA İNANÇ MERKEZLERİ:
SARUHANLAR ÖRNEĞİ :**
*BELIEF CENTERS IN FOUNDATION LAND:
“SARUHANLAR” SAMPLE*

Erdal ADAY¹ ma Dedesi, Ali Dede, Şehitler Dedesi, Kara Delicik, Bekir Dede, Garipçe...

ÖZET

Kütahya ili XIII. yüzyıldan itibaren Türkleşme sürecini yaşayan önemli bir merkezdir. Hacı Bektaşî Veli'nin halifelerinden Cemâl Sultan Afyon-Kütahya havalisinde, Resul Baba Altıntaş yöresi ve çevresinde, Sarı İsmail Sultan da Tavşanlı-Domaniç havalisinde faaliyet göstermiş ve bu çalışmalara büyük katkı sağlamıştır. Kütahya ili, Domaniç ilçesine bağlı Saruhanlar köyü Alevi-Bektaşî köyüdür. Köy, Aydın-Saruhanlar'dan gelen beş kardeş tarafından kurulmuştur. Köy içerisinde bulunan Ahmet Dede Türbesi bu kardeşlerden biridir.

Çalışmamız alan araştırmasına bağlı olarak katılımcı gözlem ve görüşme teknikleri sonucunda oluşturulmuştur. Bu çalışmada, Saruhanlar köyü türbelerinin Alevi-Bektaşî geleneklerinin oluşmasında ve uygulamaların devam etmesindeki rolü yansıtılmaya çalışılmıştır. Köyde yer alan türbeler şunlardır: Ebe Ana (Ebe Kadı, Nebiye Hatun), Gül Ana, Paşa Balı, Ahmet Dede, Arap Dede, Sıt-

Anahtar Kelimeler: Kütahya, Saruhanlar, Türbe, Alevi-Bektaşî.

ABSTRACT

Kütahya is an important centre which has been Turkized since XIII century. Cemal Sultan has been active in Kütahya district, Resul Baba in Altıntaş and neighborhood, Sarı İsmail Sultan in Tavşanlı-Domaniç and neighborhood. Saruhans, which is a village of Domaniç, Kütahya is an Alewi-Bektashi village. This village has been established by five brothers coming from Saruhans. Ahmet Dede whose tomb is in the village was one of those brothers.

Our study has been formed as a result of participant observation and conversation techniques depending on area researches. In this research, we have aimed to reflect Saruhans Village tombs' roles on forming and maintaining the Alewi-Bektashi traditions. The tombs taking part in the village are Ebe Ana (Ebe Kadı, Nebiye Hatun), Gül Ana,

¹ Dumlupınar Üniversitesi, Rektörlük Okutmanı.

Paşa Balı, Ahmet Dede, Arap Dede, Sıtma Dedesi, Ali Dede, Şehitler Dedesi, Kara Delicik, Bekir Dede, Garipçe..

Key Words: Kütahya, Saruhans, Tomb, Alewi-Bektashi.

GİRİŞ

Bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak üzere benimsemiş bulunduğu hayat tarzı, bütün maddi ve mânevi unsurlarıyla onun kültürünü teşkil etmektedir (Güngör, 1976: 75). Kültür ise, bir toplumu birleştiren ve ayakları üzerinde sağlam bir şekilde durdurmayı sağlayan en önemli unsurdur. Bu sağlam yapıyı sarsılmaz kılan harç görevinde bulunan araç ise dindir. İnandığımız değerler ve davranışlar toplumun sigortası niteliğindedir.

İnanç merkezlerinden türbe ziyaretleriyle, Türklerin eski ve köklü inançlarından biri olan ataerkil aile yapısının bir sonucu olarak bilinen atalar kültü arasında da bir bağ vardır. Atalar kültü, yaşarken toplum içinde kudretli kişilerin öldükten sonra da ailelerini ve toplumlarını korumaya devam ettikleri inancına dayanmaktadır. Ölenlerin ruhu ile yaşayanlar arasında yakın bir münasebet bulunduğu inanılan Şamanizm’de, bu münasebetin kaynağında, atalara karşı duyulan büyük saygı gösterilmektedir (Eröz, 1992: 67; Ocak, 2010: 12; Güngör-Günay, 2007: 82; Bayat, 2007: 187; Kafesoğlu, 2005: 304).

Atalara olan bu sıkı bağı Alevi-Bektaşî kültüründe daha belirgin bir şekilde görebili-

yoruz (Eröz, 1992: 67). Cemlerde dedenin “*Bütün alçakta yüksekte yatan erenler ve evliyalar hürmetine, dil bizden nutuk Hünkar’ımızdan ola, gerçeğe Hü!*” ifadesi bu sıkı bağın yansımasıdır. Bu mekânların genel özellikleri hakkında şunları söyleyebiliriz: Dağ, tepe gibi yüksek noktalar ve yamaçlarda yer aldığı, buraların özenle korunduğu, mesire yeri olarak düzenlendiği, yılın belli günlerinde insanların bir araya gelerek sosyal dayanışma ve dini pratiklerini yerine getirdikleri önemli merkezlerdir.

Bu merkezlerin tarihsel arka plânını gözler önüne sermek gerekirse; XI. yüzyıldan bu yana süreklilik arz eden göçlerin baş aktörü Oğuzlardır. Malazgirt Meydan Savaşı sonrasında Anadolu’nun fethinde, Kayı boyunun cihan imparatorluğunun kuruluşundaki en önemli unsur olduğu bilinir. 1232’de kurulmaya başlayan Germiyanogulları Beyliği tarihi rolü itibarıyla pek önemli olup Batı Anadolu’da kurulan Aydın ve Saruhan Beyliklerinin de atasıdır. Germiyan Beyliği’nin kurucusu Alişir oğlu Yakup Bey’dir. Yakup Bey zamanında Sultan Veled Kütahya’yı ziyaret etmiş ve Kütahya için divanında şu cümlelere yer vermiştir: “Kütahya gibi şehir olmaz, ne mutlu orada bir ay oturan kimseye; onun her köşesi bağ ve bahçedir, onun her tarafından bir pınar ve nehir akmaktadır; onun duvar içine alınmış, muhafaza olunmuş, endamlı güzel bir kalesi vardır...” (Uzluk, 1969: 74).

Türkmenlerin Bozok boyları I. Aladdin Keykubat (1219-1236) zamanında Ankara’nın batısındaki Karacadağ bölgesin-

den geçerek yeni fethedilmiş Söğüt ve Domaniç havalisine yerleşmişlerdir (Gülensoy, 1988: 47-57). Bugün Kütahya iline bağlı Tavşanlı "Kayıköy" Emet "Kayı" ve Domaniç ilçelerindeki "Kayı" ismini taşıyan köylerin varlığı bunun nişanesidir. XVI. yüzyılda yazılmış Osmanlı tahrir defterine göre Kütahya Sancağı'nda Kayı, Kayıcuk, Ulu Kayı, Kçük Kayı ve Yavı Kayı adını taşıyan toplam 172 vergi nüfuslu 8 köy vardır. Ayrıca Domaniç yöresinde erkeklerin oynadığı "kayı zeybeği" adlı halk oyunu da bunun göstergesidir.

Domaniç Saruhanlar köyü ise "Saruhanlar Yörük Cemaati" tarafından kurulmuştur. Bu Yörük taifesi, Kütahya Sancağı'nın Tavşanlı kazasına yerleşmiştir (Türkay, 2001: 553). Hüdavendigâr Livası tahrir defterlerinde 16. yüzyılda köyün zaim ve sipahi tımarı olduğu yazılıdır. Yine tahrir defterlerinde verilen bilgilere göre; köy, Hazreti Emir Sultan halkı cemaatinden, 39 hanedir (Barkan-Meriçli, 1998: 190). 1845 yılı temetuat defterine göre Saruhanlar köyünün nüfusu 36 hane, 186 kişidir. Yine köydeki sülaler içerisinde Bektaşoğlu sülalesi bu bölgenin Alevi-Bektaşî geleneğinden geldiğini de gösterir (Efe, 2008: 29).

Alan çalışmamızda köyün kimler tarafından kurulduğu sorusuna kaynak kişiler Aydın Saruhanlar'dan beş kardeşin bu bölgeye geldiklerini ve buralara yerleştiklerini ifade etmişlerdir. Yine alan çalışmamızda köylüler kendilerini Bektaşî olarak ifade etmektedirler (Birol, 58 - Ünver, 61 - Yalçın, 50). Köydeki hane sayısı 350 iken sürekli göç veren bir yerleşim yeri olması nedeniyle şu an 200 hanedir.

Saruhanlar köyü, Sarı İsmail Sultan Ocağı'na bağlı taliplerin yaşadığı bir köydür. Sarı İsmail Sultan Ocağı dedesi Mehmet Ali Kılıçarslan, yaptığımız görüşmede cemlerin devam ettiğini, hizmetin hali hazırdaki dedeler tarafından sürdürüldüğünü belirtmiştir. Alevi-Bektaşî kültürünün canlı olarak yaşadığı köy, türbe açısından da zengindir. Tanrıya yakın kişiler olduğu düşünülen bu zatların belirli olağanüstü güçlere sahip olduklarına ve zor durumlarda kendilerine yardımcı olduklarına inanmaktadırlar. İnanç önderi olan bu zatlar doğum yapmakta zorlanan kadınların yardımına koşar, hastaları iyileştirir, talihlerini değiştirir.

Alevi-Bektaşî kültüründe bu tarz uygulamaların daha belirgin olması hiç kuspusuz eski Türk inancıyla alakalıdır. Şaman olabilmenin temel şartlarından birisi de zor durumda bulunan insanlara yardım etme, Tanrı ile insanoğlu arasındaki bağı kurma görevidir. Gök Tanrı Dini olarak adlandırılan eski Türk dininde de insanlarla, ölmüş ataları arasında sıkı bir bağ olduğu varsayılmakta; yaşayanla ölmüş atası arasındaki bu ilişki, ardı arkası kesilmeyen bir saygıyı da gerekli kılmaktadır (Eröz, 1992: 67). Bu saygının ifadesi olarak başta Ebe Ana Türbesi olmak üzere diğer türbelere, hayır aşî törenleri adı altında çıkılır, adaklar adanır.

Bu türbeler içerisinde Ebe Ana Türbesi, gerek işlevselliği gerekse yöre halkının inanç dünyasındaki yeri ile farklı bir yer taşır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda Hayme Ana ve Ebe Ana, Türk fetih siyasetine uygun olarak iki kutsal değeri, ana-vatan kavramları-

nı misyonlarıyla birleştirmiş ve büyük cihan devletinin manevi liderleri olmuşlardır.

Anadolu insanı, bu bölgeyi kendilerine vatan yapan insanları ebedileştirmek ve yasadıkları hayatı onlarla paylaşmak istemiş, böylece bir yandan bölgedeki ağaç, kaya, mağara...vb. unsurlara bir takım kutsallıklar atfederek taşı ve toprağı ile vatani kutsallaştırma yoluna giderken, diğer yandan bu vatanın asıl sahipleri olarak düşünülen ve bir çoğu yüce dağ başında mekan tutmuş kişiler olarak tahayyül edilen bu Alperenlere birer makam tahsis etmiş, bu yerleri de ziyaret ederek onlara karşı olan vefa borçlarını yerine getirmeye çalışmıştır (Gökbel, 2002: 3).

SARUHANLAR KÖYÜ TÜRBELERİ

1- Ebe Ana Sultan Türbesi²

Köyün hemen karşısında, yaklaşık yarım saatlik bir yol sonrasında Bizans kale kalıntılarının hemen alt tarafında yer alır. Türbe, büyük bir kayadan oluşur ki bunun sebebi Türkiye ve Türkiye dışındaki anlatmalarda görebildiğimiz taş kesilme motifi³ ile ilgilidir. Ebe Ana'nın içerisinde olduğuna inanılan kayanın etrafı yarım metrelik duvarla çevrilmiştir. Çevresindeki diğer türbeler ise Ebe Ana'nın babası Nalbant Hüseyin, annesi Mümine Hatun ve köyün sakinlerinden Şerife Ana'nın mezarlarıdır.

2 Bkz. Fotoğraf 1-2.

3 Taş kesilme için bkz. Saim Sakaoğlu, *Anadolu- Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katalogu*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1980. Metin Ergun, *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II*, TDK Yay., Ankara. 1997.

Şekil değiştirme, bir efsanede yer alan canlı veya cansız unsurların bir üstün güç tarafından cezalandırılması veya bir felâketten kurtarılması için o andaki şekillerinden daha farklı bir şekle çevrilmesidir. Değişikliğin temel sebebi cezadır; felâketten veya sonu felâkete varabilecek bir tehlikeden kurtarma ikinci derecede kalır (Sakaoğlu, 1980: 29). Bu motif, bir kayanın, taşın, ağacın, dağın, gölün veya bir hayvanın, uzay cisminin vb. menşeyini izah eden anlatmalarda görülen bir motiftir. Şekil değiştirme motifine yer veren efsaneler, daha ziyade bir şeyin sebebini, teşekkülünü, menşeyini izah ederler. Yani "açıklama", "bildirme" fonksiyonundadırlar. Benzerlerinden farklı olan dağ, taş, ağaç vb. varlıkların menşeyini, yapısını izah etme ihtiyacından doğan bu anlatmalar aynı zamanda dinî, ahlâkî bir karakter de taşırlar (Ergun, 1997: Cilt I, 167). Ebe Ana, halk hekimisi, çocuğa ilk eğitimini veren, namus timsali, yardımsever bir karakter olarak anılır.

Ebe Ana Türbesi için şu rivayet anlatılır: Ertuğrul Gazi Bursa'yı fethedeceği zaman Domaniç, Harmancık, Orhaneli tarafından birlik oluşturmuştur. Kaya Alp Bey komutasında 1500 askeri ile Ebe Ana'nın yanına gelir. Ebe Ana askerlere geceli gündüzlü yemek yedirir. Ertuğrul Gazi böyle bir zattın burada bulunup Osmanlı'ya hizmeti bulunduğundan dolayı Osman Gazi'yi yanına gönderip 27 gün, bir rivayete göre de 77 gün ondan ilim ve feyz almasını sağlar. Bir başka rivayete göre de Ertuğrul Gazi, Kaya Alp Bey ve Osman Gazi'ye hizmetinden ötürü on iki dönümlük araziye Ebe Ana'nın hizmetine vermiştir (Yalçın, 50).

Bir rivayete göre Nalbant Hüseyin Dede ile eşi Mümine Hatun'un kızları olan Ebe Ana o kadar iyi bir kızdır ki yardıma muhtaç insanların yardımına koşardı. Bir gün Bizans komutanının eşi doğum sancıları çeker. Ebe Ana'nın doğuma gelmesi için ricada bulunur. Ebe Ana doğumu yaptırdıktan sonra, Ebe Ana'nın şimdi metfun bulunduğu yerin yüz metre ilerisindeki atlıların kalbine kötülük düşer. Atlılar Ebe Ana'nın iffetine el uzatmaya çalışırlar. Ebe Ana aşağıya doğru koşmaya başlar, askerler de kovalamaya. Ebe Ana koşarken karşısına insandan daha büyük bir kaya çıkar. Taşın etrafında üç kez dolandıktan sonra: "Yarıl ya taş!" diye bağırır. Kaya yarılr, Ebe Ana kayanın içine girer, kaya kapanırken Ebe Ana'nın bir göğsü dışarıda kalır. Nalbant Hüseyin Dede ile Mümine Hatun günlerce, aylarca kayanın yanından ayrılmazlar. Yorgun ve ihtiyar yükleri bu acıya daha fazla dayanamaz. Nalbant Hüseyin ve Mümine Ana vasiyetleri üzerine buraya gömülmüşlerdir. Velinin bir özelliği de kendi varlığını hissettirmesidir. Ebe Ana'nın içine girdiği kayanın kenarından yılın belli dönemlerinde süte benzeyen bir sıvı aktığı yöre halkı tarafından söylenmekte ve bunun Ebe Ana'nın kaya arasında kalan göğsünden akan süt olduğu ifade edilmektedir.

Türk inanç sisteminde merkez Tengri olmak üzere çevresinde onun yarattığı yardımcı ve koruyucu iyeler yer aldığı görülür (Kalafat, 1990: 20). Bu koruyucu iyelerden birisi Umay'dır. Çocukları, genç kızları ve gelinleri koruyan ruh olarak tasavvur edilir.

Ebe Ana iffetin timsali olmasının yanı sıra yardım isteyen kadınların yardımcısı ve vatan topraklarının ölümsüz anıtıdır. Ebe Ana bölgede kerametlerine inanılan önemli bir zattır. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar tarafından dertlerine deva dileme düşüncesiyle düzenli bir şekilde ziyaret edildiğini söyleyebiliriz. Sarı İsmail Sultan Ocağı Dedesi'nin söylediği şu söz bunu ispatlar niteliktedir: "*Biz zaten hastalıklarımıza şifayı türbeden buluruz.*" (Kılıçarslan, 58).

Ebe Ana'nın hayatı etrafında oluşan kerametlerinin öldükten sonra menkıbeler sistemine dönüştüğünü söyleyebiliriz. Başka bir rivayette ise yaşlı bir köylü buradan topladığı odunları eşeğine yüklüyor, tam dereden geçmek üzereyken dere üzerinde ağaçlar yıkılıyor, bu olay birkaç defa tekrar ediyor. İhtiyar, odunları götürmeyi kafasına koyduğu için dağla toplaya odunları evine götürüyor. İhtiyar, eve varır varmaz oğlu pencereden babasına bakmak için sarkınca aşağı düşüyor ve sakatlanıyor.

Evliyanın en belirgin özelliği kendisine saygısızlıkta bulunanları cezalandırması ve uyarmasıdır. Bu bağlamda olağanüstü uyarılarla, veliliğini kabul etmeyenlere⁴, saygısızca davrananlara, izinsiz herhangi bir şey alanlara, iftira atanlara hadlerini bildirme, onları yaptıklarından utandırıp yola getirme, inançsızlıkla direnenleri cezalandırma velinin kerametlerinden birkaçıdır.

4 Anlatılardaki keramet motifleri ile ilgili olarak bkz. A. Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım, TTK Yayınları, 2010, s.91-92.

Yine köylünün birisi ahırının tamirati için oradan bir ağaç kesiyor ve çatı için bunu kullanmak istiyor. Ölçtüğü halde ağaç kısa geliyor fakat yine de eklemeler yaparak ağacı kullanıyor. Ertesi sabah ineklerden birinin karnı şişiyor hastalanıyor. Köylü, hatasını anlıyor ve dua ediyor, hayvanının iyileşmesi durumunda Ebe Ana'ya kurban edeceğini söylüyor ve hemen oracıkta hayvan iyileşiyor.

Ebe Ana'nın bulunduğu yerden ağaç alınmaz, kesilmez: Hayvan otlatan bir köylü hayvanlarının yemesi için ağaç dallarını kesip hayvanların önüne atar, kesmemesi yönünde ikaz edilmesine rağmen ağaçları keser. Aradan birkaç gün geçtikten sonra çobanın sürüsüne kurt zarar verir, bir tanesini de alıp götürür. Çoban bu duruma çok içerlenir ve kalbinden eğer o keçime de bir şey olursa Ebe Ana'nın bulunduğu yerde hiçbir ağaç bırakmayacağım diye düşünür. Ertesi gün kurdun kaptığı keçi koşturarak sahibinin ağılına döner. Ebe Ana'nın kerameti olduğuna inanan çoban o keçiyi Ebe Ana'ya adar ve bir daha o bölgeden ağaç kesmez. (Yalçın, 50).

Türbedar ailesinden kaynak kişi Bektaşî felsefesinden vazgeçip başka bir yola girmeye karar verir, o gece rüyasında Ebe Ana, Arap Dede ve Ali Dede'yi görür. Başına büyük bir felaket geleceğini, çocuklarını kaybedeceğini söyler. Bu felaketten kurtulmak için kendilerine erkek kurban (tosun) adamasını isterler. Rüyasını eşine anlatır ve rüya sonrasında Ebe Ana'ya kurbanı keserek hatasından döner.

Ziyaretçiler, Ebe Ana'ya dane (tülbent) vermektedir. "Karamanlar köyünden bir kadın rüyasında Ebe Ana'yı görür. Ebe Ana ona "Sana, bir tane erkek çocuğu verdim, sen bana neden dane getirmedin" der ve "beş tane dane getirmesini" ister. Ertesi sabah kadın altı tane el işlemeli daneyi Ebe Ana'nın makamına götürür, bırakır. (Yalçın, 75).

Yılda iki kez sonbaharda harman sonu (eti) ve baharda (keşkeği) hayırları yapılır. Hıdırellez zamanı köylünün yardımlarıyla keşkeği hazırlanır. "Keşkek Hayrı" olarak da adlandırılır. Köylü aslında bu törenlerle baharın gelişini de kutlamış olur. Törenlerde dualar edilir, Kuran-ı Kerim okunur. Onuncu ayda ise "Büyük Hayrı" yapılır. Büyük Hayrı'nda yirmi beş tane küçükbaş hayvan kesilir, buna eti ismi de verilir. On tane büyük kazanda bu etler pişirilir, gerek köy halkına gerekse çevreden gelen misafirlere ikram edilir. Bir önceki yıl üç tane büyükbaş hayvan kesilip altı kazan et, dört tencere pilav yapılmıştır. Akşama kadar Tuzla denilen mevkiide insanlar eğlenir, zamanlarını geçirirler. Köyün en büyük hayrı Ebe Ana'ya olur. Buraya Tavşanlı'dan, Kütahya'dan, Harmancık'tan bilen bilmeyen, uzaktan yakından nasibi olanlar gelir.

2- Nalbant Hüseyin Dede ve Mümine Hatun⁵

Ebe Ana Türbesi'nin hemen üzerinde babası Nalbant Hüseyin ve yanı başında annesi Mümine Hatun'un mezarları vardır.

⁵ Bkz. Fotoğraf 3-4.

Herhangi bir kitabesi yoktur. Beton mezarlığın üzeri çatma tavan ile yanları açık bir şekilde yapılmıştır. Âhiyan-ı Rum'dandır. Anadolu'nun fethinde sivil teşkilatlar olan bacıyân-ı Rum ile beraber âhiyan-ı Rum'da önemli görevler yerine getirmiştir.

Onun nalladığı Türkmen atlarının süvarileri Domaniç'ten Söğüt'e, Sultanönü'ne İtburnu'na bir uçtan bir uca koşarak çevreyi tanımaktadır. Kaleleri, derbentleri bellektedir. Nalbant Hüseyin Dede, akşamları obanın erkeklerini toplayarak onlara dini-millî efsane ve menkıbeler anlatmaktadır. Gündüzleri işinde, gücünde mütevazı insanlar olarak hayatlarını sürdüren bu topluluğa, geceleri adeta bir kanat takılmakta, âlemlerden âlemlere uçmaktadırlar. Nalbant Hüseyin Dede, obanın Dede Korkut'udur. Bütün müşkülli o halleder; küskünleri barıştırır, ileri gidenleri ikaz eder, geride kalanları hızlandır. Bazen kolca kopuzunu eline alır, içli türküler söyler. Nalbant Hüseyin Dede'nin eşi olan Mümine Hatun bacıyan-ı Rum'dandır. O da tıpkı kocası gibi obanın eğiticisi ve bilgesidir. İslam'ın ve Türklüğün ulu hatunlarının hayatlarını anlatarak, onların örnek alınmasını ister. Evleri yoksulların sığınağıdır. Her kimin bir ihtiyacı var ise kapıları açıktır. Hatta yoksul Bizanslılar bile gelerek onların evinden ihtiyaçlarını karşılar. Karı koca; yoksulların dayanağı, ümitsizlerin çerağı, yüksek ülkülerin kaynağıdır (Urfalı, 2003: 104).

3- Şerife Ana⁶

Ebe Ana, Mümine Ana ve Nalbant Hüseyin Dede ile aynı mekânları paylaşırlar. Bahçeden içeri girildiği zaman ilk önce Şerife Ana'nın kabri ile karşılaşılır. Mezarın mimari yapısı diğerlerine benzerdir.

Şerife Ana hakkında şu menkıbe anlatılır: Şerife Ana, Ebe Ana ve Nalbant Hüseyin Dede ile eşi Mümine Hatun'un hizmetlerine hayranlık duymaktadır. Köyün karşı yamacında bulunan mezarlara her gün ziyarete gitmekte, onlara dua etmekte, oraları temizlemektedir. Öyle ki, mezarları bir gün ziyaret edemediğinde ruhu daralmakta, sıkıntıya girmektedir. Ancak Şerife Ana'nın köyden her gün ayrılması bazı kötü düşünceli insanların dedikodu yapmasına sebep olur. Sonunda dedikoduları Şerife Ana'nın ağabeyleri duyar. Köyden ayrılmamasını tembih ederler; ama Şerife Ana bu ayrılığa bir türlü dayanamaz. Yine türbeye gidip gelmeye başlar. Ağabeyleri yine şiddetli bir şekilde uyarırlar. Şerife Ana; Ebe Ana, Nalbant Hüseyin Dede ve Mümine Hatun ile manevi olarak kuvvetli bir bağ kurmuştur. Şerife Ana'da tasavvuf yoluna girmiş, artık ermişlere karışmıştır. Onu ne dedikodular ne de baskılar yıldırmaktadır. Bu baskılar karşısında erenlerin sırrını ifşa ederse dünyayı değiştirmesi gerektiğine inanan Şerife Ana kardeşlerine üç gün içerisinde öleceğini ve kendisini yıkamadan Ebe Ana'nın bulunduğu yere gömmelerini ister. Ağabeyleri buna inanmazlar. Üç gün sonra kardeşleri ölür, yıkamak üzereyken güvercinler ağız-

⁶ Bkz. Fotoğraf 4.

larında taşlarla Şerife Ana'yı yıkamalarına izin vermez. Şerife Ana'yı köy mezarlığına defnederler. Ertesi sabah abisi kardeşinin mezarını ziyarete gittiğinde köy mezarlığında kardeşinin kabrini bulamaz. Ebe Ana, Mümine Ana ve Nalburcu Hüseyin Dede Şerife Ana'nın naaşını bugünkü buldukları yere götürüp oraya defnederler (Urfalı, 2003: 106 - Yalçın, 75).

Türbedarlardan Fatma Yalçın bir gece rüyasında Mümine Ana'yı görür: İsimlerini sorar onlarda kendilerini tanıtır. Kadınlardan biri Mümine Ana diğeri de Şerife Ana'dır. Karşısında iki zatı gören türbedar sağlık sıkıntısına çare olmaları için onlardan yardım diler. Sabah uyandığında Mümine Ana'nın yanındaki mezarın Şerife Ana'ya ait olduğunu söyler ve o günden sonra oradaki metfunun Şerife Ana olduğu rivayet edilmiştir (Yalçın, 75).

4- Şehid Dede⁷

Köyün Çarşamba köyü tarafından girişinde, yolun sağında, bir bahçenin içindedir. Horasan erenlerindedir. Kesin olmamak kaydıyla köye geliş tarihi 1244 olarak ifade edilmiştir. Ebe Ana'nın hayrı yapıldıktan sonra beşinci ayda en az bir hayvan kesilerek buranın da hayrı yapılır. Türbenin türbedarı Şefik Ünver'dir.

5- Ahmet Dede⁸

Köyün içerisinde, bir bahçede yer alır. Üzeri açık ve etrafında herhangi bir yapı

bulunmaz. Sadece bir metre yükseklikte ve iki metre uzunlukta mezar betonla kaplanmış ve betondan bir tane de şahide yapılmıştır. Başlık bölümüne kırmızı bir tülbent bağlanmakta, köy içerisinde olması nedeniyle düzenli olarak mum yakılmakta ve hastalıkların şifası için ziyaret edilmektedir. Aydın vilayetinden buraya geldiği, köyün kurucusu olduğu da rivayet edilir. Ahmet Dede Türbesi'nin türbedarları Ahmet Eröz ve Mehmet Eröz'dür

Bir rivayete göre: Beş, altı kişinin zapt edemediği on sekiz yaşlarında kuduz hastalığına yakalanmış bir genç zincirlenmiş bir halde Ahmet Dede'nin huzuruna getirilir. Ahmet Dede "Bu çocuğu bırakın!" der, "Efendim size zarar verir" derler. Ahmet Dede "Bırakın" dedikten sonra genci bırakırlar ve Ahmet Dede çocuğa şu uygulamayı yapar: Ahmet Dede gencin dilinin altından çentip atıp (bıçakla iz bırakma), ayağının altından toprak alır ve kanlı bölgeye toprağı bastırır. Aradan üç ay geçer. Ahmet Dede genci merak eder, görmek için yanına gittiğinde genç, Ahmet Dede'yi tanımaz. Aralarında şöyle konuşmalar geçer: Ahmet Dede gence buralarda iki üç ay önce hasta bir çocuğun var olduğunu, şimdilerde nerede olduğunu sorar, genç onun kendisi olduğunu ve iyileştiren kişiyi ömrünün sonuna kadar sırtında taşıyacağını söyler. Dede, o kişinin kendisi olduğunu söylemesiyle çocuk dedenin eline ayağına kapanıp, yalvarıp yakarır. Bundan sonraki hayatını dedenin hizmetinde geçireceğini ve sözünü tutacağını söyler. Dede ayağını kaldırıp beni bindi kabul et

7 Bkz. Fotoğraf 6

8 Bkz. Fotoğraf 7

deyip ortadan kaybolur. Bugünkü bulunduğu yere gelir ve orada vefat eder (Biol, 58).

6- Bekir Dede⁹

Köy içerisinde günümüz mezarlarına benzer bir yapıda üzeri açık betonla çevrilmiştir. Şahide kısmı yoktur.

Bekir Dede'nin hemen mezarının başında bulunan erik ağacının kutsal kabul edildiği söylenir. Etrafındaki köylüler Bekir Dede'nin diğer dedelerle irtibat halinde olduğunu ve saygısızca davrananların mutlaka cezalandırılacaklarını söylerler.

Bekir Dede hakkında şöyle bir memorat anlatılır: Biz kendimizi bildik bileli erik ağaçlarında bir tane kurt olmaz. Bu da burada yatan zatın yüzü suyu hürmetine. Zamanında köyün çocuklarından biri erik ağacına çıkmış. Erikleri koynuna doldurmuş, erikleri çalmış evine götürecekti. Ağaçtan aşağıya bakmış ve sakallı bir adamın ağacın altında oturduğunu görmüş. Adam çocuğa: "İn artık, topladığın yeter hepsi sana mı lazım" demiş. Çocuk da korkudan ağacın dalından aşağıya kendini atıp, yokuş yukarı seğırtmeye (koşmaya) başlamış, evine doğru varınca çocuğa "Oğlum korkma" demişler. Çocuk da "Aşağıda biri var oturuyor. Bana böyle böyle dedi, ben de korktum kaçtım" diye söylemiş. O çocuk ertesi gün motorun altında kalayazmış, fakat Bekir Dede elini uzatarak çocuğu kurtarmış.

7- Gül Ana¹⁰

Diğer türbelerde olduğu gibi bu türbenin de hemen yanı başında aş evi yer alır. Türbe betonarme bir yapıdır. Yaklaşık beş metre karelik bir alanı kaplar. Orman içerisinde yer alır. Bu türbenin türbedarı da Hüseyin Akman'dır. Onuncu ayda buranın da hayrı on küçükbaş hayvan kesilerek yapılır.

Gül Ana Türbesi ziyaretçileri ve işlevselliği açısından göze çarpar. Türbenin hemen kapısının üzerindeki işlemeli el havlusu buraya gelenlerin havlu adaklarında bulduklarını gösterir. Türbenin hemen ortasından beton sandukaya kadar yapay güller asılmıştır. Betondan yapılmış mezarın hemen baş tarafında mezarın içerisine doğru mumluk yapılmış ve hala mum yakıldığını izlerinden anlayabiliyoruz.

Sandukanın üzerindeki Türk bayrağı türbelerin dini bir olgunun yanı sıra millilik vasfının da olduğunu gösterir. Türbelerin tamamında yeşil ve kırmızı renkler iç içedir. Gül Ana'nın isminin Gülsüme Hatun olduğu söylenir. Diğer bir rivayette ise Paşa Balı'nın hanımı olarak da bilinir. Kaynak kişi Gül Ana'nın 1237-1282 yılları arasında yaşadığını belirtmiştir.

Yine aynı şekilde gelenlerin konaklaması, barınması için yapılmış aş evi yer alır. Orman içerisinde olması nedeniyle çevresindeki ağaçların alınmasına izin verilmez. Ağaçlar kurusa bile ancak hayır aşları yapılırken kullanılabilir. Bölgenin tamamındaki inanış burası için de geçerlidir. "Aldığın anda zararını görürsün. Buranın hiçbir şeyini alamazsın."

9 Bkz. Fotoğraf 8.

10 Bkz. Fotoğraf 9.

8- Kara Delicik Dede

Köy içerisindeki diğer bir yadır da Kara Delicik Dede'dir. Tarihi şahsiyetin sadece ismi bilinir. Mehmet Karadelicik Dede'nin köyün dedelerinden olduğu söylenmiştir. Karadelicik Dede zorda kalan insanlara yardım eder, gelecekte haber verir.

Bir rivayete göre: Ev sahibi işlediği suçtan dolayı cezaevine girer. Köyün kadınlardan birisi rüyasında aksakallı, elinde bastonlu, yaşlı bir zatın türbe yakınında oturan kadını ve çocuğu koruyup kolladığını görür. Bu kişi eşinin ve çocuklarının manevi bekçisi Karadelicik Dede'dir. Alan çalışmamızda türbenin türbedarı Ahmet Birol, Mehmet Dede'den kalma savaş aletlerini bizimle paylaşmıştır. Bu savaş aleti hakkında da şu rivayeti anlatır: Kıbrıs Barış Harekati sırasında kapının ardında bulunan gürz kaybolmuş, savaş bittikten sonra kanlı bir şekilde olduğu yere tekrar gelmiştir.¹¹

11 Türbelerde yatan zatlar manevi güçlerini göstererek zorda kalan İslam ordularına yardıma giderler. Bazen Kurtuluş Savaşı'na, Kıbrıs Barışı'na, Çanakkale Savaşları'na katılıp tekrar yattıkları mekanlara döndükleri anlatılır.

Kur'an-ı Kerim'de Bedir Savaşı sırasında İslam ordusunun zor durumda kalışı Ali İmran suresinin 123-125. ayetlerinde şu şekilde anlatılır: "İndirilen üç bin melekle Rabbinizin sizi takviye etmesi sizin için yeterli değil midir?"

Hisarcık ilçesindeki "Şehitler Türbesi", merkezdeki "Pir Ahmed Efendi", Altıntaş ilçesindeki "Aziz Dede", Domaniç ilçesindeki "Selim Dede", Gediz ilçesindeki "Karadonlu Can Baba", Körs Köyü'ndeki "Hüseyin Gazi" Tavşanlı ilçesindeki "Sarı İsmail Sultan" türbelerindeki ulu zatlar savaşlara katılarak Türk ordusuna yardım ederler.

9- Ali Baba¹²

Köyün üzerindeki tepede yer alır. Onun hemen üzerinde de Paşa Balı ve onun üzerinde de Arap Dede türbeleri vardır. Ali Baba'nın mezarının boyutu dört metredir. Arap Dede, Paşa Balı, Gül Ana türbelerine nazaran köye yakın olması nedeniyle her perşembe akşamı ziyaret edilip mum yakılır. Hayır aşlarının yapımı sırasında ihtiyaç duyulan aş evleri Ali Baba Türbesi yanında da vardır. Bu aş evleri yolda kalanların, başını sokabilecekleri toplumsal mekânlardır. Türbedar Ahmet Birol köylüden toplanan para ve malzemeyle hayır aşını yapmakta, türbenin anahtarı da türbedarda bulunmaktadır. Özellikle askere gidecek gençler Ali Baba'nın da asker olduğu rivayetine dayanarak burayı sıklıkla ziyaret ederler.

Ali Baba, Saruhanlar bölgesinin fethi sırasında başı kesilmesine rağmen yere düşmez, savaşmaya devam eder. Kafasını koltuğunun altına alır ve yukarıya türbesinin olduğu yere çıkar, orada şehit olur.

Çevredeki ağaçlara eskiden çaput bağlanırken bu uygulama bugün devam etmemektedir. Ziyaretçiler para adağında bulunurlar. Yörede Ali Dede'ye yapılan hayırların karşılıksız kalmayacağı şu sözlerle ifade edilmektedir: "Şimdi Allah rızası için yolda beş lira on lira hayır yap o sana elli yüz lira olarak geri döner, bu paranın geri dönmesi ertesi günü bulmaz". Mayısın altısında, Hıdırellezde Ebe Ana'ya çıkılır, ardından da Ali Dede'nin hayrı yapılır. Saha çalışmamızda

12 Bkz. Fotoğraf 10.

Ali Dede'nin hayrı için toplanan malzemele-
ri de yerinde görmüştük. Bunlar: 150 kg'lık
tavuk eti , keşkek ve hatta jeneratör.

10- Paşa Balı¹³

Ormanınıçerisinde, Ali Dede Türbesi'nin
üzerinde ve Gül Ana'ya yakın bir türbedir.
Paşa Balı Osmanlı süvari ve okçu birlikleri-
nin komutanı olarak bilinir. Şeyh Edebalı so-
yundan olduğu da diğer bir rivayettir. Gül
Ana'nın eşi olduğu da rivayet edilir. Mimari
yapı olarak Gül Ana Türbesi'ne benzerdir.
Yöre halkı bütün türbelerde aynı mimaride
onarımlar ve düzenlemeler yapmıştır. Adak
olarak yapılan namazlağılar ve daneler me-
zarın üzerine asılmış, şahide kısmına da tül-
bentler bağlanmıştır. Paşa Balı Türbesi'nin
türbedarı Ahmet Korkut ve sülalesidir.

Paşa Balı Türbesi'nin halılarını
Bursa'dan birisi hediye ediyor. Şimdi bu
halılarda buraya fazla geldi diyerek Gül
Ana'nın türbedarı buraya gelip fazla halıları
götürmek istiyor. Gül Ana türbedarı kapıya
kadar geliyor ve türbe kapısının önünde si-
yah bir yılanın olduğunu görüyor. "Ya Ali
Ağa, burada yılan var giremiyorum" diyor.
Öteki bakıyor "Ben yılan göremiyorum, ner-
de yılan?" diyor. İkinci sefer kapıyı açmayı
deniyorlar, yılan ona yine görünüyor. Üçün-
cüye niyetlenip tekrar giriyorlar. Biri yılanı
görüyor, öteki göremiyor. Yılanı gören "Bu
yılan beni içeri sokmuyor" diyor. Yılan tür-
benin emanetlerini muhafaza ediyor. Paşa
Balı Türbesi'ne adanan halının diğer türbe-
de kullanılmasına yılan izin vermiyor. Tür-

benin diğerlerine nazaran daha etkili olması
Paşa Balı'nın asker kişiliğiyle izah edilmek-
tedir.

Paşa Balı hakkında anlatılan bir rivayet
de şöyledir: Köyden annesi ve babasının il-
gilenmediği küçük bir çocuğa teyzeleri bak-
maktadır. Teyzesinin de durumu iyi değil-
dir ve kadın sürekli olarak nasıl üstesinden
gelirim diye düşünmektedir. Bir gün Paşa
Balı Türbesi yakınlarında hayvanlarını ot-
latırken at üstünde birisi gelir, çocuğa elini
uzatıp onu ata bindirir. Bu durum karşısın-
da teyzesinin ağzı dili tutulur. Kuş uçmaz
kervan geçmez yerde bu atlı nerden çıktı
diye düşünür, şaşırır kalır. Atlı, çocuğu bir
müddet gezdirdikten sonra geri getirir ve
sonra gözden kaybolur. Teyzesi o zaman
da buna bir anlam veremez. Çocuk on yedi
yaşına geldiği zaman Bursa'ya çalışmaya gi-
der. Zengin bir ailenin kızı bu çocuğa aşık
olur, çocukla evlenip rahat bir yaşam sürer.
Çocuğun sıkıntıdan kurtulmasının nedeni
olarak Paşa Balı Türbesi'nde yaşanan o
olay anlatıla gelmektedir.

Ormanlık alanda olması nedeniyle bu-
ranın ağaçları da kesilmez ve evlere götü-
rülmez. Paşa Balı "Keskindir, eve götürür-
sen zarar verir" diye ifade edilir. Paşa Balı
Türbesi etrafındaki ağaçları kesen köylünün
başına şunlar gelir: Türbenin onarımı sıra-
sında bir ağaç iş yaparken ele ayağa dolanır.
Köylünün biri ağacı keser. Ertesi gün o köy-
lü Çarşamba köyünden traktöre tuğla yük-
leyip gelirken traktör devrilir ve köylü mo-
torun altında kalır. Kazada köylünün kolu
bacağı kırılır. Aynı adamın çocukları da bu

13 Bkz.: Fotoğraf 11

saygısızlığın cezasını çekerler. Yol kavşağında çocuklarının arabasının tekeri patlar, çocuklar jantı sökeyim derken jant fırlayıp çocukların çenesini dağıtır.

11- Abbas Dede

Köyün içindeki bir bahçededir. Onun kim olduğu konusunda kesin bir bilgi yoktur. Yaptığımız görüşmede, kaynak kişi burada yatan zatın isminin Abbas olduğunu ve bunu rüyasında gördüğünü anlatmıştır. Türbedar tarafından hayrı diğer türbelerde olduğu gibi yapılır.

12- Arap Dede¹⁴

Köydeki en yüksek yerde bulunan türbedir. Köye yaklaşık beş kilometre uzaklıktadır. Çevresinde Fıranlar, Sarıot, Karamanlar, Pöçen ve Bozbelek köyleri yer alır. Köye çok uzak olmasına rağmen burada da aş evi vardır. Türbe piramidal çatı ile kaplı kemerli pencerelerden oluşur. Türbenin içerisinde eskilerden kalma şamdanlar ve ev aletleri dikkat çeker. Tahta yemek kaşığının ise tarihi değeri olduğu söylenir. Türbe, diğer türbelerdeki mezarların boyutlarına nazaran oldukça uzundur. Yaklaşık beş metre boyundadır. Türbe içinde günlük hayatta kullanılacak malzemelerin bulunması buraların sadece dini ziyaret yeri olmasının yanı sıra toplumsal ihtiyacı karşılayan konaklama yeri olduğunu da gösterir. Alevi-Bektaşî geleneğine sahip olmayan insanların da buralardan faydalandığı söylenir. Mezarın başındaki şahidede adanmış tülbent ve da-

neler yer alır. Arap Dede'nin asker olduğu ve bu yüzden türbede bir tane sancağın olduğu, fakat sancağın daha sonra türbeden çalındığı belirtilmiştir. Türbelerin ortak özelliği olarak hepsinde Türk bayrakları yer alır. Ebe Ana Türbesi'nin türbedarı Ali Atay tarafından düzenlenen hayır aşısıyla onuncu ayda ziyaretleri ve hayırları yapılır.

13- Şahmaran Dede

Türbe olarak isimlendirilse de yatır olarak geçer. Üstü düz, geniş bir alanı kaplayan bir kayadan ibarettir. Rivayetlere göre köyden birisi buraya oduna gitmiş. Orada Şahmaran Dede olduğunu duymuş. "Şahmaran Dede olsan ne olur, taşa dede diye tapıyorlar" demiş. Bunu söyler söylemez kayanın ortasındaki delikten arı sürüsü boşalmış ve adamı eşeğiyle birlikte köye kadar kovalamış.

Yörede yılan görüldüğü zaman "Şahmaran aşkına git, bir daha gözüme gözükme" denilince yılanın arkasına bakmadan gittiği şeklinde bir inanış vardır.

14- Bektaş Dede

Horasan erenlerindedir. Şinasi Şimender olarak bilinir. Köy içerisinde bir köylünün bahçesinde yer almaktadır. Perşembe akşamları türbesinde mum yakılır.

Ziyaret kavramı açısından değerlendirmek gerekirse öncelikle şunları söyleyebiliriz: Yatır, türbe, kümbet, tekke, dede mezarı gibi adlarla anılan ve çoğunlukla kendilerine velî, evliyâ, eren, ermiş, zâhit, âlim, sofı, seyyid, şeyh, gazi, mübarek, pir, dede,

14 Bkz. Fotoğraf 12.

baba, abdal, şehit gibi isim ve sıfatlar verilerek manevî güç ve meziyetlerine inanılan kişilere belli hâcet, dilek, istek ve muratlarla gidilmektedir (Günay, 1996: 10). Alevi-Bektaşî geleneğini sürdürmesi nedeniyle Saruhanlar köyündeki türbelere genellikle dede ismi verilmektedir. Dede Bektaşîlik'te şeyh ve baba manalarını da taşımaktadır. Alevi-Bektaşî geleneğinin önemli temsilcileri dedeler ve onların eşlerine Ana denildiği de hatırlanırsa bu iki sıfatın türbelerin vazgeçilmez unvanları olduğu söylenebilir. Türbelerin buldukları yer açısından genel özellikler şunlardır: Arap Dede, Paşa Balı, Gül Ana, Ali Dede, Ebe Ana ve diğer türbeler yüksek tepeler üzerinde yer alır. Köy içerisindeki türbeler ise daha çok yatır mezar şeklindedir.

Burada yatan şahısların tarihi şahsiyetlerinden daha çok menkıbevi hayatları bilinmekte ve anlatılmaktadır. Köy içerisinde yer alan Abbas Dede'nin türbesinin keşfi ve Şerife Ana'nın isimlendirilmesi rüya sonucunda gerçekleşir.

Horasan erenleri olarak ifade edilen dede, baba ve analar Anadolu'nun fethinde görev almışlardır. Buralara gelişleri konusunda ise farklı menkıbeler anlatılmaktadır. Ebe Ana gerek üstlendiği misyon ile gerekse toplumsal hizmetleriyle bu toprakların fethine büyük katkı sağlamıştır. Türbelerdeki şahıslar toplum içerisinde rahatlıkla görebileceğimiz kişilerden seçilmişlerdir. Her birinin toplumsal görevleri de vardır. Paşa Balı bir asker, Ebe Ana sağlıkçı, Nalbant

Hüseyin de nalbantlık hizmetini sürdürür. Fiziki özellikleri açısından ise "nur yüzlü, ak saçlı, elinde asası, başında şapkası ile" Alevi-Bektaşî dede portresi çizilmektedir.

Ziyaret Yerlerinin Fonksiyonları:

1. *Ferdi talepler için:* Çocuk sahibi olmak, evde bereket olması, zayıf çocukların kuvvetlenmesi, sütü az olan annelerin sütlerinin çoğalması, sınıfını geçmek ve sınavlarda başarılı olmak, evlenmek, çocuğu olduğu halde yaşamayanlar için kısacası her türlü dilek ve istek için yöredeki türbeler ziyaret edilir. Bunlardan "Ebe Ana Türbesi", yaramaz ve hasta çocukların iyileşmesi, Şahmaran Dede" ise zararlı hayvanlardan korunmak için özellikle ziyaret edilir.

Ebe Ana Türbesi Tavşanlı, Domaniç ve İnegöl havalisinde çocuk sahibi olmak isteyen kişiler tarafından en çok başvurulmuş inanç merkezidir. Dileklerin kabulü sonrasında eğer erkek çocuğu olursa Hüseyin, kız çocuğu olursa Sultan adını koyarlar ve kurbanlarını keserler.

2. *Toplumsal talepler için:* Yağmur duası için, askere ve gurbete gidenlerin sağlık bir şekilde dönmeleri için, "Ebe Ana Türbesi, Nalbant Hüseyin, Şerife Ana ve Ali Baba" türbelerine gidilir.

3. *Herhangi bir hastalığın tedavisi için:* Kuduz hastalığının tedavisi, akıl hastalığından kurtulmak, aşırı huysuz ve hasta çocukların iyileşmesi için Ahmet Dede, felçten kurtulmak için ise Ebe Ana türbeleri ziyaret edilir.

Ziyaret Zamanları

Ebe Ana Türbesi'nden sonra Arap Dede, Gül Ana, Paşa Balı ve diğer türbeler belirli bir sıraya göre ziyaret edilir. Türbedarlar ve köylü kendi aralarında anlaşarak hayır aşlarını belli bir düzene sokarlar ve her hafta bir hayır aşı yapacak şekilde anlaşılır. Bölgede türbedarlık kavramı gerçek manasıyla yaşatılır. Türbedar, türbede hizmet gören ve bekçilik yapan kimse (Doğan, 2001: 1329) Kütahya yöresinde bazen rafık (rakıb, harris), hizmetkar gibi değişik isimlerle anılsa da türbelerin hizmetçileri vardır. Türbede görev alma bir rüya sonucunda türbede yatan şahıs tarafından verildiği gibi, babadan oğula devam eden bir gelenek olarak da sürdürülmektedir. Türbeyi bekleyen, ziyarete gelen insanlarla ilgilenen, menkıbeler anlatan, yılın belli zamanlarında törenler düzenleyen, temizliğini ve bakımını yapan kimselerdir türbedarlar. Saruhanlar köyünde belirli sülaler ve aileler bu görevi yapmaktadırlar. Kendilerinden sonra ise çocukları bu kutlu göreve taliptirler.

Ziyaret Törenleri, Uygulamalar ve Hazırlıklar

Ebe Ana'ya gidilmeden diğer türbelerin hayrı yapılmaz. Bu törenler, hayır aşları olarak adlandırılır. Türbedar, köydeki ve köy dışındaki insanların katılımıyla tören için gerekli malzemeyi toplar. Toplanan paraya ve bağışlanan kurbanlara göre en az on küçükbaş hayvan türbe yanındaki aş evlerinde kesilir. Ziyaret esnasında türbe kapısına gelen kişi bir Fatiha, üç İhlas okur, kapıya

ve eşiğe niyaz ettikten sonra sağ ayakla türbenin içerisine girer ve aynı duaları burada da okur ve velilerin yüzü suyu hürmetine dua eder. Türbe kapısından geri geri çıkılır ve yine dua edilir. Bu ritüeller her türbe için aynılık ifade etmez. Ebe Ana Türbesi kayadan oluştuğu için yere niyaz edilmez, türbe etrafında üç kez dönülür, Ebe Ana'nın göğsünden aktığına inanılan sıvıya el sürülür ve toprağına parmak basılarak ağza temas ettirilir. Ziyaret esnasında en çok yapılan adaklar ise şunlardır: Mum, gözleme, horoz, büyük ve küçükbaş hayvan, Kur'an-ı Kerim, Fatiha, İhlas, dane, ip, bez, seccade, tuz, şeker, havlu, halı, tespih, gömlek, elbise, para...

Ebe Ana'nın kayanın dışında kalan göğsü yüzyıllarca süt vermiş; kadının doğurganlığını ve şefkatini ifade etmiştir. Törene gelenler kayanın başında dua ederler. Kayanın dibindeki temiz toprağı ağızlarına bir miktar alıp yutarlar, bu toprağın şifalı olduğuna inanırlar. Üzüm çekirdeği, buğday tanesi kaya dibinden alınıp yenir. Ayrıca bir çay kaşığı toprağı küçük çıkınlarına koyup evlerinin köşelerine asarlar. Güher adı verilen topraktan askere ya da üniversiteye gidecek olanlar da bir çay kaşığı alarak kâğıda sarar ve yanlarında taşırlar.

Huysuz olan çocuklar Ebe Ana'nın içerisine girdiği taşın etrafında üç kez dolandırıldıktan sonra taş dibine yatırılıp toprağı belenir, toprağın içinde üç kez sağlı sollu sallanır ve ağızlarına bir parça da toprak temas ettirilir.

Ebe Ana'ya adak adayan kişi eğer adağı geciktirirse Ebe Ana mutlaka o kişinin rüyasına girerek adağını yapması gerektiğini bildirir. Sadaka vermelerini, adaklarını yerine getirmelerini ister.

Ahmet Dede'ye rüyasında kuduz köpek dalayanlar gider. Köpek eğer rüyasında bir yerinden tutmuşsa köpek dalayan kişi Ahmet Dede Türbesi etrafında dolandırılır ve bu zatın bıçağı ile dilinin altı ocaklı aile tarafından çizilir. Psikolojik sorunları olanlar da gelir. Rüyasında kuduz köpek tarafından ısırıldığını gören kişi (köpek dalaması) yanında götürdüğü tuzu türbe sorumlusuna vererek değiştirir, aldığı tuzu da yiyeceklerine katar. Bu şekilde rahatlanılacağına inanılmaktadır. Sadece rüyada değil gerçekten de köpek ısırması sonucunda benzer uygulama yapılır ve hastalık bu şekilde tedavi edilir.

Keramet Motifleri

Ebe Ana'nın hastaları iyileştirme, vücut arızalarını giderme, kısırlığı tedavi etme yahut yaşlı kadın ve erkeği çocuk sahibi yapma gibi biyolojik mahiyetteki kerametlerinin yanı sıra bolluk, bereket ve koruma motifi de veli hüviyetine dâhil edilebilir. Veliliğini kabul etmeyenlere karşı evliya keramet gösterir. Bu konuda şöyle bir olay rivayet edilir: Bir kadın Ebe Ana'ya katırıyla ziyarete gelir ve "Bu taş mı verecek, bu taşa mı geliyor insanlar" diye alay eder. Katırın yavrusu olup da kadının yavrusunun olmadığı rivayet edilir (Yalçın 75).

Cezalandırma: Evliyalar olağanüstü yeteneklere ve kerametlere sahip kişilerdir. Bunlar gönülden geçeni bilir, aynı anda iki üç yerde bulunabilirler. Bazen insanlar yapılmaması gereken bir işi yaptıklarında o anda cezalandırılırlar. Evliyaların da böyle bir güce sahip olduğuna, dualarının veya beddualarının anında kabul olduğuna inanılır. Yörede "Erenlerin sopası keçedendir." ifadesi bunu anlatır. Anlatılar bazında türbe ve yatırların halka sağladığı cezalar şunlardır: Kutsal mekanlardaki ağaçlar kesilmez ve izinsiz hiçbir nesne alınmaz. Ebe Ana, Paşa Balı, Gül Ana, Bekir Dede, Ali Baba türbelerinde adağın yerine getirilmemesi türbelerin tamamında adağı adayan kişi üzerinde olumsuz bir sonuç doğurur.

Sonuç

Kutsala olan saygı ve hürmetin gösterildiği bu mekanlar Alevi-Bektaşî kültüründeki inanç merkezleridir. Bu yerler başta yöre halkı olmak üzere pek çok kişi tarafından büyük törenlerle ziyaret edilir. Bu törenler sadece dini bir ritüel olmanın yanında toplumsal bir görevi de yerine getirir. Hayır aşî olarak adlandırılan törenlere katılım neredeyse dini bir görev olarak ifade edilir. Saruhanlar köyü inanç merkezlerinde üzerinde durulması gereken diğer bir konu da -türbelerin her türlü hizmetini yapan kişiler-türbedarlıktır. Her türbe ve yatırım hizmetçisi olarak bilinen türbedarlık babadan oğla devam eden bir gelenektir. Aile ve sülalenin her türlü sorumluluğu üstlendiği türbedarlık toplumsal paylaşmanın ve sahiplenmenin sonucudur.

İslamiyet öncesindeki atalar kültü ve diğer kültürler, İslamiyet sonrasında isim değiştirip veli kültürüne dönüşmüş, ziyaretler esnasında ortaya çıkan ritüellere kaynaklık etmiştir. Umay (koruyucu iyeler), kaya ve ağaç kültürleri Eski Türk inançlarının devamı niteliğindedir.

KAYNAKÇA

a. Yazılı Kaynaklar

- BARKAN, Ömer Lütfi-MERİÇLİ, Enver. (1998). *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*. Ankara.
- BAYAT, Fuzuli. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi. Cilt I, II*. İstanbul.
- DOĞAN, Mehmet. (2001). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara.
- EFE, Hasan. (2008). *Demaniç Nefsi Bozyalak, Karaköy, Saruhanlar, Sarıot Köylerinin Sosyal ve İktisadi Yapısı (1844-1845)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, Türkiye.
- ERGUN, Metin. (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II*. Ankara.
- ERÖZ, Mehmet. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanç) ve Alevilik Bektaşılık*. İstanbul.
- GÖKBEL, Ahmet. (2002). "Gürün'de Ziyaret Yerleri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2, S.1-15. Sivas.
- UZLUK, F. Nafiz. (1969). "Germiyanoğlu II. Yakup Bey'in Vakfiyesi" *Vakıflar Dergisi*, CVIII, Ankara.
- GÖNGÖR, Erol. (1976). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul.
- GÜLENSOY, Tuncer. (1988). "Kütahya Bölgesinin Etnik Yapısı" *Türk Dünyası Dergisi*, S.14, İstanbul.
- GÜNGÖR, Harun-GÜNAY Ünver. (2007). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul.
- GÜNAY, Ünver-GÖNGÖR, Harun, vd. (1996). *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. Ankara.
- KAFESOĞLU, İbrahim. (2005). *Türk Milli Kültürü*. Ankara.
- OCAK, A. Yaşar. (2010). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıpnameler*. Ankara.
- SAKAOĞLU, Saim. (1980). *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara.
- TÜRKAY, Cevdet. (2001). *Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*. İstanbul.
- URFALI, Ahmet. (2003). "Kuruluşun Toprağı Demaniç" I. *Kütahya Araştırmaları Tarih, Kültür, Sanat*. Bursa.

b. Sözlü Kaynaklar

- Kaynak Kişi 1, Selim Yalçın, 50, Saruhanlar köyü, İlkokul mezunu.
- Kaynak Kişi 2, Fatma Yalçın, 71, Saruhanlar köyü, İlkokul mezunu.
- Kaynak Kişi 3, Ahmet Birol, 58, Saruhanlar köyü, İlkokul mezunu.
- Kaynak Kişi 4, Mehmet Ali Kılıçarslan, 58, Dedeler köyü, Lise mezunu.
- Kaynak Kişi 5, Şefik Ünver, 61, Saruhanlar köyü, İlkokul mezunu.



c. Fotoğraflar



Fotoğraf 1- Ebe Ana



Fotoğraf 2- Ebe Ana



Fotoğraf 3- Nalbant Hüseyin



Fotoğraf 4- Mümine Ana



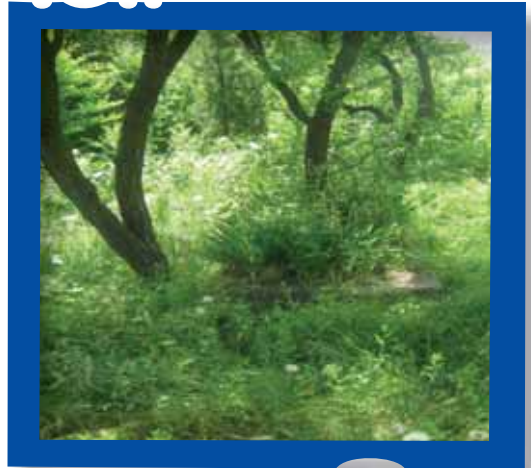
Fotoğraf 5- Şerife Ana



Fotoğraf 6- Şehit Dede



Fotoğraf 7- Ahmet Dede
(Ahmatçık)



Fotoğraf 8- Bekir Dede



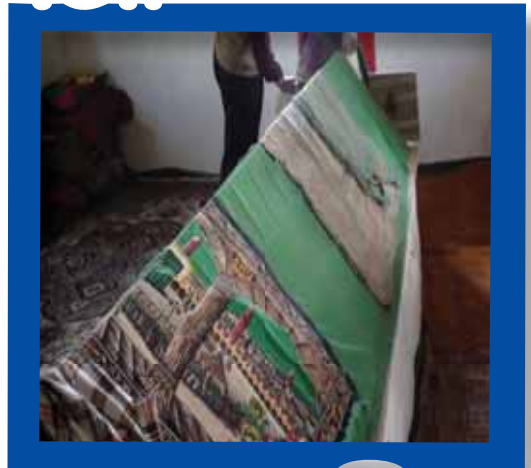
Fotoğraf 9- Gül Ana



Fotoğraf 10- Ali Dede



Fotoğraf 11- Paşa Balı



Fotoğraf 12- Arap Dede

YAZI TESLİM KURALLARI

1. Dergiye gönderilecek yazılar, Word(7 veya 8 üstü versiyon, IBM uyumlu) programında yazılmış olmalıdır.
2. Yazılar Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmalıdır. Yazılar sayfanın bir yüzüne basılı bir şekilde, elektronik posta ile teslim edilmelidir.
3. Makalede sayfa sınırlaması yoktur. Makalelerin en fazla 250 kelime Türkçe ve İngilizce özetleri de yazıyla gönderilmelidir. Özette, araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca verilmelidir.
4. Yazıda paragraflar girintili olmalı; ancak girintiler için "sekme" veya "boşluk" tuşları kullanılmamalıdır. Paragraf özelliklerinden ayarlama yapınız.
5. Yazar ismi ya da isimleri makalede değil makaleye iliştilirilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar isimleri dışında metin başlığı, yazarın adresi, telefonu, varsa elektronik posta ve faks numarası yer almalıdır.
7. Hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, yazılarında bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.

8. Yazının yayımlanması konusunda son karar dergi yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu kararına ilişkin bir mektup, hakem değerlendirmelerinin birer fotokopisi ile birlikte en kısa sürede yazarlara gönderilir.

YAZILARIN GÖNDERİLECEĞİ ADRES

ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Adres: 1201 Sokak No: 55 Ostim-ANKARA

Tel: 0.312 267 35 51

Belge Geçer: 0.312 267 35 59

Elektronik Posta:

info@alevikarastirmalaridergisi.com

KAYNAKLARIN DÜZENLENMESİ

1. Makalede kaynaklardan yapılan atıflar metin içi dipnot yöntemi ile gösterilir. Metin içi dipnotta parantez açılarak yazarın veya yazarların soyadı, atıf yapılan kaynağın yayın tarihi, alıntının yapıldığı sayfa numarası gösterilir.
2. Orijinal makalede atıf yapılan dipnotun sahibi isim olarak dillendiriliyorsa ayrıca parantez içi dipnotta isim soyad bilgisi verilmez. Sadece atıf yapılan kaynağın yayın tarihi ve alıntı yapılan kaynağın sayfa numarası gösterilir.

3. Atıf yapılan kaynağın yazarı iki kişiye, her iki yazarın da soyadı parantez içi dipnotta verilir.
4. Atıf yapılan kaynağın yazar sayısı ikiden fazla ise, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ifadesi kullanılır.
5. Makalenin atıf yapılan ilgili bölümünde, atıfta bulunulan kaynak birden fazla ise parantez içi dipnotta iki kaynağın arası noktalı virgülle ayrılır.
6. Klasik sayfa altı dipnot yöntemi sadece makale sahibinin yapacağı ek bilgi ve özel açıklamalarda kullanılmalıdır. Sayfa altı dipnot verileceği zaman metinde ilgili yere sayı ile dipnot düşülmelidir.

Kaynakçanın Düzenlenmesi

1. Kaynakçada atıf yapılan kaynaklar yer almalı ve soyadına göre alfabetik bir sıralama izlenmelidir.
2. Aynı yazara ait birden fazla eserden atıf yapılmışsa, sıralamada yayın tarihi temel alınmalıdır.
3. Kaynakçada atıf yapılan kitabın gösterilmesi örnekteki gibi olmalıdır:
GÖLPINARLI, Abdülbaki.(1992). Alevi-Bektaşî Nefesleri. İstanbul.
4. Kaynakçada atıf yapılan çeviri kitabın gösterilmesi örnekteki gibi olmalıdır:
FORDHARA, Frieda.(2008). Jung Psikolojisinin Ana Hatları. Çev: Aslan Yalçın. İstanbul.

5. Derleme kitaptaki bir makaleden atıf yapılması durumunda kullanılacak yöntem şu şekilde olmalıdır:

KALPAKLI, M.(Ed.).(1999). Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Denemeler. İstanbul.

6. Dergide yayınlanmış bir makaleye atıf yapılması durumunda yöntem örnekteki gibi olmalıdır:

AKDAĞ, M.(1990). "Türk Eğitim Sisteminde Yatay Ve Dikey Geçişler". Milli Eğitim Dergisi, S. 94, s. 67-72.

7. Yapılan atıf yayınlanmamış bir teze ait ise kullanılacak yöntem şu şekilde olmalıdır:

AKDAĞ, M.(1993). Genel Liselerin Matematik ve Fen Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Malatya, Türkiye.

8. Yapılan atıf bir kongre veya sempozyum bildirisine ait ise kullanılacak yöntem şu şekilde olmalıdır:

AKDAĞ, M. ve Tok, H.(2004). Geleneksel Öğretim ile Power Point Destekli Öğretimin Öğrenci Erişimine Etkisi. XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı. İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi. Malatya. Türkiye. 06-09 Temmuz.

9. İnternette bir yayından yapılan atıf şu şekilde olmalıdır:

KÖKEL, Coşkun. (2006). Seyyid Garip Musa Sultan Ocağı. <http://www.aleviocaklari.com>.22.10.2010

GUIDELINES FOR MANUSCRIPTS TO BE SENT TO THE JOURNAL

1. Manuscripts must be written in Word 7 or 8 further version (IBM compatible).
2. Manuscripts must be written in Times New Roman 12 font, with 1,5 line spacing on only one page of the paper, and must be submitted in to the editorial board in one copy and by e-mail.
3. There is no page limitation of the article. Abstracts of the articles, maksimum 250 words ,both in Turkish and English, , must also be sent to the board. Abstracts should briefly cover the purpose, scope, method and conclusions of the study.
4. Indentation must be used but, not with space or tab key. Please use the paragraph settings of the computer.
5. Author or author name(s) must be written on a cover page. The cover page must also include the title, author(s)` adress(es), phone number, e-mail and fax number (if any).
7. Authors might be asked to make some corrections on their manuscripts upon the evaluations of the referees of the journal.
8. Final decision for publication belongs to the board. A letter concerning the decision of

the board is going to be sent to the author(s) along with a copy of the referee evaluation as soon as possible.

MANUSCRIPTS MUST BE SENT TO:

THE JOURNAL OF ALEVİ STUDİES

Adress: 1201 Sk. No: 55

Ostim-ANKARA/TURKİYE

Phone Number: +90.312 267 35 51

Fax: +90.312 267 35 59

E-mail: info@alevilikarastirmalaridergisi.com

CITATIONS

1. Texts must follow in-text footnote system. In paranthesis in the text, author's surname, date of publication, and page number is given.
2. If the author's name is mentioned, without quotations, the name and surname of the author is not written on text footnote. Only the date of publication and page number of the cited source is given.
3. If cited source has two authors, both are given in paranthesis in the text.

4. If cited source has more than two authors, after the surname of the first author, "et als." is used.
5. If the cited sources are more than one, they must be separated by semi-colon.
6. The classical foot note under the page system must be used by the author only for the additional and private explanations, on the same page and enumerated.

REFERENCES

1. References must include only the cited sources and be given in alphabetical order.
2. If more than one source of the same author are cited, they must be put in a chronological order.
3. Book:
GÖLPINARLI, Abdalbaki.(1992). Alevi-Bektaşî Nefesleri. İnkılap. İstanbul.
4. Translated book:
BAHTİN, M. M.(2004). Dostoyevski Poetikasının Sorunları. Çev: C. Soydemir. İstanbul.
5. Compiled book:
IRZİK, S.(2004). Öznenin Vefatından Sonra Kadın Olarak Okumak. Ed, Parla ve Irzık. Kadınlar Dile Düşünce(s. 35-56). İstanbul.

6. A journal article:
AKDAĞ, M.(1990). "Türk Eğitim Sisteminde Yatay ve Dikey Geçişler". Milli Eğitim Dergisi, S. 94, s. 67-72.
7. Unpublished thesis:
AKDAĞ, M.(1993). Genel Liselerin Matematik ve Fen Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Malatya, Türkiye.
8. Conference paper:
AKDAĞ, M. ve Tok, H.(2004). Geleneksel Öğretim ile Power Point Destekli Öğretimin Öğrenci Erişimine Etkisi. XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı. İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi. Malatya. Türkiye. 06-09 Temmuz.
9. Internet article:
KÖKEL, Coşkun.(2006). Seyyid Garip Musa Sultan Ocağı. <http://www.aleviocaklari.com>. 22.10.2010

