



ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Alevi Studies

Kış/Winter 2011

Sayı/Volume 2

Uluslararası Hakemli Bilimsel Akademik Süreli Yayın





ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal Of Alevi Studies



ALEVİLİK ARAşTIRMALARI DERGİSİ

The Journal Of Alevi Studies

HAKEMLİ DERGİ

Kış/Winter 2011, Sayı/Volume 2

Uluslararası Süreli Yayın - 6 ayda bir yayımlanır - Ücretsizdir.

ISSN 2146-4421

Ankara, Aralık - 2011

*Alevilik Araştırmaları Dergisi'ne
vermiş oldukları katkılardan dolayı;*

AKMAN KARAKÜLAH
ALAATTİN ATEş
AYřEGÜL ÇAKMAK
DEVİRİM BORA ÖZÜDOĞRU
DURAN KARAÇAY
ERDAL CAFEROĞLU
HAKAN KARABAY
HASAN ALTUN
İLKER DOĞULU
İSMET GELBAL
KEMAL DEĞİRMENCİ
MURAT ATEş
MUSTAFA GÜLER
MUZAFFER BİLGİN
ÖNDER YILMAZ
SADIK ATİK
SATILMIř DEĞİRMENCİ
SEYİT ALİ AYDIN
SEYİT ARDIÇ
SÜLEYMAN EKİNCİ
TEOMAN TÜRKOĞLU
TURAN DEĞİRMENCİ
TURGUT ATILGAN
YILMAZ KAYAASLAN'a

Teşekkür ederiz.

ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ İMTİYAZ SAHİBİ

Özgür Savaş ÖZÜDOĞRU

YAYIN KURULU BAŞKANI

Mehmet ELİBOL

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ VE EDITÖR

Coşkun KÖKEL

EDITÖR YARDIMCISI

Mustafa DAĞIDIR

YAYIN KURULU ÜYELERİ

Prof. Dr. Aynur KOÇAK

Prof. Dr. Pakize AYTAÇ

Prof. Temuçin Faik ERTAN

Doç. Dr. Medine SİVRİ

ÜLKE TEMSİLCİLERİ

ALMANYA

Bekir MAZLUM, Hasan Gazi ÖĞÜTCÜ, Orçun KAYA

ABD

Caroline HOOGENBOOM, Deniz MAZLUM

BULGARİSTAN

Emel BALIKÇI

ÇİN

Xiaoshi WEI

İNGİLTERE

Hüseyin ÇİÇEK

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 Ofset Baskı Hizmetleri

Kazım Karabekir Cad. Murat Çarşısı No: 39/16 İskitler-ANKARA/TÜRKİYE

Tel: +90.312 384 34 32

Belge Geçer: +90.312 341 01 98

Aralık - 2011 / 2.000 Adet

Gönderilen yazılar yayın yönergesi esaslarına göre değerlendirilir ve iade edilmez.

Yazı, sahibinin sorumluluğundadır. Dergideki yazılar kaynak gösterilerek aktarılabilir.

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. Mehmet AÇA	Balıkesir 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. Tayfun ATAY	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Temuçin Faik ERTAN	Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Ali YAMAN	Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Esat HARMANCI	Kocaeli Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan TÜZEN	Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Medine SİVRİ	Eskişehir Osmangazi 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	Ortadoğu Teknik Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Caner IŞIK	Adnan Menderes Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN	Balıkesir Üniversitesi
Yrd Doç Dr. Mustafa Kemal COŞKUN	Ankara Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zekeriya KAPTAN	Cumhuriyet Üniversitesi
Dr. Doğan KAYA	Cumhuriyet Üniversitesi

ONUR KURULU

Abbas ÖNEN	Ali Rıza ALBAYRAK
Adem DAĞIDIR	Ali Rıza KOÇYİĞİT
Ahmet KARAHÜSEYİN	Atilla ÇETİN
Ahmet ŞAHİN	Baki Yaşa ALTINOK
Ali AKSU	B. Sultan YETGİN
Ali BÜYÜKŞAHİN	Barış KILIÇ
Ali DİNÇ	Bekir MAZLUM
Ali ERİŞ	Canan BAŞKAYA
Ali ERSÖZ	Durdu ÖZPOLAT
Ali GÜVEN	Dursun DİRİL
Ali İhsan AKYOL	Erdal AKSÜNGER
Ali ÖZDAMAR	Erdal CAFEROĞLU
	Erdal YILMAZ

Erdoğan ÇOBAN
Ergül SİVRİ
Fidan ATMACA
Gültekin ERDOĞAN
Halil GEDİK
Hasan Hüseyin BATTAL
Hasan Hüseyin KÖSE
Hasan KOCA
Hasan Gazi ÖĞÜTCÜ
Hasan ÖZER
Haydar ÖZER
Hüseyin ALBAYRAK
Hüseyin Gazi MAZLUM
Hüseyin KOCA
İlyas ŞAHİN
İsmail ELİBOL
İsmet ERDOĞAN
Kemal TOZKOPARAN
Kemal ZEYBEK
Mahmut DOLAŞ
Mehmet Ali TUTAL
Mehmet Ali YALDIR

Mehmet GÜRBÜZ
Mehmet PERÇİN
Mersil BUDAK
Mine DAĞIDIR
Muharrem DALKIÇ
Muharrem TEMİZ
Mustafa COŞKUN
Mustafa ÇAĞLAR
Nuriye YÜKSEL
Onur KAYA
Rıza AYDIN
Salih BOLAT
Selahattin AYDOĞAN
Selahattin DAĞ
Seyfi OĞUZ
Uğur SÜMER
Ümit GÜVENİR
Veli KESKÜN
Yolcu BİLGİNÇ
Yusuf DAĞ
Zeynel GÜL
Zülali FİŞENK



KAPAK TASARIM:

Başak BAŞARAN

TÜRKÇE-DÜZELTİ:

Gürkan ÇOBANOĞLU

HALKLA İLİŞKİLER VE ORGANİZASYON:

Elif ELİBOL, Uğur AKSOY

İNGİLİZCE ÇEVİRİ SORUMLUSU:

Osman Nuri ŞİŞMAN

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	XI
DEVİRİYE METİNLERİNDE GEÇEN OMURGA KAVRAMLAR	1
<i>Pakize AYTAÇ</i>	
BALIKESİR YÖRESİ ÇEPNİ VE TAHTACILARINDA KAMBERLİK GELENEĞİ.....	41
<i>Ali DUymAZ, Mehmet AÇA, Halil İbrahim ŞAHİN</i>	
SİVAS ALİ BABA ZAVİYESİ	59
<i>Saim SAVAŞ</i>	
FÜTÜVVET-MELÂMET İLİŞKİSİ.....	117
<i>M. Esat HARMANCI</i>	
YEMÎNÎ'NİN FAZÎLET-NÂME ADLI ESERİNDE GEÇEN FİİLLERİN	125
SÖZLÜK BİLİMSEL ANLAMLARI	
<i>Yusuf TEPELİ</i>	
ANADOLU MİSTİSİZMİNDE GERÇEKLİK VE DENEYİM	157
<i>Caner IŞIK</i>	
GELENEKSEL BAĞLAMA ÖĞRENME SÜRECİ	165
(Farklı Görüşler Bağlamında Nitel Bir Analiz)	
<i>Zekeriya KAPTAN</i>	

BALIKESİR ÇEPNİLERİNDE AĞIT GELENEĞİ VE AĞITÇI KADINLAR 179

Halil İbrahim ŞAHİN

GELENEKSEL CEM UYGULAMALARI VE CEM UYGULAMALARININ 197

KENTSEL DÖNÜŞÜMÜNDE ROL ALAN AKTÖRLER: DERNEK VE VAKIFLAR

Hulusi YILMAZ

CÖNKLERDEN GÜN IŞIĞINA: DİVRİĞİLİ VELİ 213

Doğan KAYA

MERZİFON'DA BİR ERENLER OCAĞI: PİRİ BABA TEKKESİ, TÜRBESİ VE VAKFI..... 245

Fahri MADEN

GİRESUN YÖRESİNDE BİR ALEVİ-BEKTAŞİ ÇEPNİ YERLEŞİMİ: 265

ZIRHAN MAHALLESİ

Abonoz KÜÇÜK

DİYARBAKIR, BEYAZID-I BOSTAN(BEYAZİD-İ BESTAMİ) OCAĞI'NDA 277

SÖYLENEN DEMELER

Servet YAŞAR

SARI SALTUK'UN TÜRKİYE'DEKİ MAKAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME 291

Birsel ÇAĞLAR ABİHA



EDİTÖRDEN

“Turnaya vermiş sesini

Aşıklar tutsun yasını

Hem ölünce devesini

Yeden Murtaza Ali’dir”

Pir Sultan Abdal

Hacı Bektaş Veli ve erenlerin Anadolu topraklarında gerçekleştirdiği güzellikler yüzyılları aşır günümüze ulaştı. Hacı Bektaş Veli ile Anadolu insanı “eline beline diline sahip ol” telkinini yaşamının temel ilkesi haline getirdi. Erenlerin hitabı Anadolu’yu aşır tüm insanlığa ulaştı. Her şey insanla vardı. İnsan dünyanın var olma sebebiydi. Dünyanın merkezi insandı. O sebeple insan erenlerin kamillik olarak tarif ettiği halin anlamını bulduğu özne idi. “Ara bul” sözü insanın tamamlanması için Hacı Bektaş Veli’nin tavsiye ettiği bir metod idi. Hacı Bektaş Veli, dervişlerine ve insanlığa dönük olarak dillendirdiklerini, daha güzel bir dünya, daha iyi bir yaşam, daha doğru ve başarılı bir insan modeli için tasarlamıştı. Tüm bu yönleri ile Hacı Bektaş Veli, insana kendisini tanıması için bir rehber olmuştu.

Alevilik Araştırmaları Dergisi olarak biz de Hüsnar’ın bu asil inancına hizmet için yola çıktık. İsteğimiz ve amacımız Pir’in güzel muhabbetini tüm insanlarla her coğrafyada yaşamak ve Serçeşme’nin arı düşüncesini farklı yönleriyle ortaya koyan çalışmaları sizlerle buluşturmak...

Bu sebeple dergimizin neşri öncesi yüzlerce canın önerilerini dinledik. Fikirlerini aldık. Hep birlikte bir doğru üzerinde buluşmaya çalıştık. İlk olarak Eskişehir’de Sayın Erdal Caferoğlu, Doç. Dr. Medine Sivri ve Ali İhsan Ak-yol gibi değerli canlarımızın desteğiyle dergimizin ilk buluşmasını gerçekleştirdik. Hizmetleri dolayısıyla Eskişehirli canlarımıza bu vesile ile tekrar teşekkür ediyoruz. Devamında Ankara’da iki toplantı daha yaptık. Muhabbet tadında geçen toplantılarımızın ilki Ankara-Ostim’de gerçekleşti. Bir araya geldiğimiz canlar dergimize maddi ve manevi destek veren kardeşlerimizdi. Kendileriyle hepimizi mutlu eden ve heyecanlandıran bir sohbet gerçekleştirdik. İkinci buluşmamız dergimizin galası idi. Ankara Crowne Plaza Otel’de gerçekleşen etkinliğimize Türkiye’nin dört bir yanından canlar teşrif etti. Sanayici, akademisyen, gazeteci, sanatçı, emekli, öğrenci toplumun farklı kesimlerinden insanlar, Alevilik Araştırmaları Dergisi’nin yayın hayatına başlaması noktasında yaşadığımız mutluluğu ve heyecanı bizlerle paylaştı. Her iki organizasyona da katılarak bizleri onurlandıran mihmanlarımıza sonsuz teşekkür ediyoruz.

2011 yılının şu son günlerinde Ehl-i beyt’in asaletinin yüce temsilcisi İmam Hüseyin ve ailesinin Kerbela’da yaşadıkları zulmü hep beraber andık. Bir Muharrem ayını daha birlikte yaşadık. Farklı coğrafyalarda Kerbela şehit-leri için matem çekildi, oruçlar tutuldu, kurbanlar tığlandı, lokmalar verildi, aşureler kaynatıldı ve cemler yapıldı. Erenler meydanında, erence, İmam Hüseyin ve Ehl-i beyt mensupları için bir araya gelindi.

Diğer taraftan dünya, içinde bulunduğumuz ay itibarıyla yeni bir yıla girecek olmanın heyecanı içinde... Tüm insanlığa yeni yılın barış, huzur ve sağlık getirmesini temenni ediyoruz. Erenlerin himmeti cümlemizin üzerinde olsun. Muhabbetle kalın...

Coşkun KÖKEL

DEVRIYE METİNLERİNDE GEÇEN OMURGA KAVRAMLAR THE FUNDAMENTAL TERMS IN THE TEXTS OF DEVRIYE

Pakize AYTAÇ¹

mahfuz, a'ma, âyan-ı sabite, heyula, cevher, âraz, kaf, nun, kün, fena, cem, cemü'l-cem, zıtların birliği, tecelli, tezahür, ilim.

ÖZET

Allah-âlem-insan, varlık teorisinin üç temel dinamiğidir. İnsanın gerçekliğini aşkın ve içkin olarak ele alan ve onun yaratıcıdan aldığı özü, mayayı dillendiren tasavvufî metinler, kişinin kendini idrak edişi açısından önemlidir. Varlığın sevgi ile algılanabilmesi, ilahî nurun bir cüzü olan ruhun ölmezliği meselesi, ruh-can-beden veya öz-cevher-hayat özdeşliği devriyelerin konusudur. Tümel bilinci kavramamızda devriyelerin payı büyüktür. Kalbin mistik fetihleri yolunda bu kaynaklara çok şey borçluyuz. İnsanı arzulara tutsak olmaktan kurtaran, kendini aşmasına ve kendini gerçekleştirmesine, benliğini noksanlıktan arındırmasına vesile olan devriyeler üzerinde ciddiyle durmak gerektiği açıktır.

Anahtar Kavramlar: Devran, seyir, sefer, sülûk, sudur, Yeni Eflâtunculuk, Big Bang, kuantum, hazarat-ı hams, tenezzülât-ı seb'a, vahdet-i vücud, küntü kenz, levh-i

ABSTRACT

God-universe-human are the three dynamics of the theory of existence. The sufic texts handling the reality of humanity as excessive and innate and expressing the inherent and nature that humanity has taken from the creator are crucial from the aspect of self identification of person. the subjects of devriye are the perception of existence with love, the conception of immortality of spirit which is a part of heavenly light, the sameness of spirit-soul-body or inherent-quintessence-life. Devriye plays a central role in understanding of universal logic. We owe a great deal to these sources in the way of mystical conquest of heart. It is clear that is necessary to emphasize devriye texts contributing to save people from being slaves of their wishes, to go beyond themselves, self-realization, and purification of their ego from defectiveness.

Key Words: Devrân, Seyr, Sefer, Sülûk, Sudûr, the New Platonism, Big Bang, Qu-

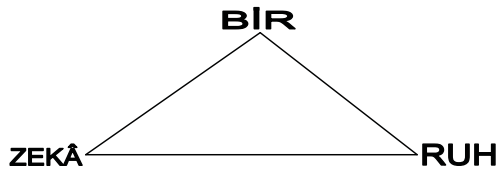
¹ Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

antum, Hazârat-ı Hams, Tenezzûlât-ı Seb'a, Vahdet-i Vucûd, Kuntu Kenz, Levh-i Mahfûz, A'ma, A'yân-ı Sâbite, Heyula, Nature, Ârâz, Kaf, Nun, Kun, Fenâ, Cem, Cem-ul-Cem, Union of Discrepancies, Manifestation, Appearing, Science.

GİRİŞ

Evrenin gizemini çözmek düşüncesi Eflatun ve Aristo'dan itibaren Batı felsefesini sürekli meşgul etmiş bir konudur. M.S. 3. yüzyılda da Platinos'dan itibaren "evrenin ruhu" problemi gündemde kalmış, Porphrios ve takipçileri Suriye'de ve Bergama'da okullar kurarak bu mevzudaki tartışmaları devam ettirmişlerdir. Evrenin iradesi hususundaki bütün felsefî tartışmalar çağlar boyu devam eden düalizmin gerçeği ikiye bölen alışkanlığı düşüncesini zihinlere yerleştirmiştir. Buna karşın Yeni Eflatunculuğun ortaya koyduğu "sudur nazariyesi" Allah-âlem ikiliğini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.

Yeni Eflatunculara göre var olan her şeyin ilkesi "mutlak birlik"tir. Her şey türeme yoluyla "Bir"den doğar. Böylece yaratılan ilk varlık logos(kelam veya zekâ) ruhu doğurur. Ruh, hareketin ve maddenin kaynağıdır.



Bir-Zekâ-Ruh: Yeni Eflatuncu üçlemin (üç) temel ilkesidir.

Yaratılan varlık, içinden çıktığı yetkinliğe doğru yükselmek ister. Bu Tanrı'ya dönüşür. Ruhun kendi bilincinden sıyrılması vect yoluyla mümkündür, Tanrı'da erimek ve ilk ilkeyle birleşmek için bilincini aşması zaruridir.

Yeni Eflatunculuğun bizde de etkilerinin olduğu bilinmektedir. Farabi, bu teori-deki öz ve varlığın tekliği problemini radikal bir farkla farklı bir noktaya taşır; öz ile varlığı birbirinden ayırır ve varlığın özün içine girmediğini ispata çalışır. Daha sonra İbni Sina, "Allah her şeyin nihai sebebi olduğundan bütün sebeplilik sürecini de zaruri olarak bilir." hükmünden yola çıkarak İslam'ın yaratma ilkesi ile felsefenin âlemin ezeli olduğu görüşünü telif için sudur teorisine başvurur(Fazlu'r-Rahman, 1981: 149).

İslam düşüncesinde Yeni Eflatunculuk şu temel görüşlere dayanmaktadır:

- * Ruhun ölümsüzlüğü.
- * Tanrı'nın yetkinliği.
- * Bütün yaratılanların ve evrenin Tanrı özünden fışkırdığı.
- * İnsan ruhunun bedenden ayrılınca ana kaynağı olan ilahî âleme döneceği.

Klasik İslam düşüncesinde, evrenin yaratılışı hakkında iki temel anlayış bulmaktayız:

I: "Yaratıcı bir doktrin" ortaya koyan fikirler(Kelâmcılar-Eşârililer).

II. "Sudur" fikrini öne süren fikirler ya da felsefeciler tarafından İslam düşüncesine sokulan doktrinler.

Bu iki tip anlayış “İslam kelamı ve felsefesi”, “İslam düşüncesi” gibi tabirlerle tanımlanmış ve tarih boyunca uzun münakaşalara neden olmuştur.

IX. ve X. yüzyıllarda yaşayan İslam filozofları, düşünürleri ve mutasavvıfları bu görüşleri benimsediler. İslam düşüncesinde Yeni Eflatunculuk, iki ayrı doğrultuda gelişmiştir. Biri, yaratılışın Allah tarafından var ediliş olduğunu ileri süren, kaynağını Kur’an ve hadislerde bulan görüş; öteki de yaratılışı, ilahî özün görünüş alanına çıkışı(sudur) olarak yorumlayan görüştür. Birinci görüşü savunanlar düşünürler, bilginler ve filozoflar; ikinci görüşü savunanlar da genellikle mutasavvıflardır.

Kur’an ve hadislere dayanan Yeni Eflatuncular şeriata bağlandı; zaman zaman kendilerine karşı olanların görüşlerini yeniden yorumlayarak İslam dini ilkeleriyle bağdaştırma denemelerine giriştiler. Kaynağını Demokritos’un atomcu görüşünde, tabiatın yaratılmayarak ezeli-ebedi oluşunda bulan felsefe çığırına bağlı kalanların dışındaki bütün İslam filozofları Yeni Eflatuncudur. Bunlar zaman zaman Aristoteles’in düşüncelerini benimsemişler ve görüşlerinden yararlanmışlardır. Bunlar arasında Aristo’nun yanı sıra Yeni Eflatuncu görüşü de benimseyen İbni Sina, Farabi, Gazali, İbni Rüşt gibi filozoflar sayılabilir. Ayrıca tasavvuf çığırına da bir bütün olarak Yeni Eflatuncudur. Hâkim Senaî, Şeyh Attar, Mısırî, Mevlânâ Celâleddin, Muhyiddin Arabî, Hallacı Mansur, daha sonraki çağlarda yaşayan Nesimi,

Molla Cami gibi şair ve mutasavvıflar, Yeni Eflatuncu görüşleri yeniden yorumlayarak benimseyen, onları İslam dini ilkeleriyle bağdaştırmaya çalışan kimselerdir. Yeni Eflatuncu düşünce felsefe ve tasavvufun yanı sıra İslam ülkelerinde gelişen edebiyatı da etkilemiştir.

Tasavvufun, “devir nazariyesi” denen ve insan ruhunun değişik aşamalardan geçerek Tanrı’ya yükseldiğini, her basamakta ayrı bir varlık katının bulunduğunu, insan yaşarken hangi manevi aşamaya kadar yükselmişse, ölünce ruhunun o aşamada kalacağını savunan görüşü, Yeni Eflatuncu düşünce ekseninde gelişen yeni bir yorumdur. Yeni Eflatuncu görüş, İslam ülkelerinde, özellikle Kur’an ve hadis verilerine bağlı kalan çevrelerde ve tasavvufu benimseyen bölgelerde bugün de vardır. Ancak, bu tartışmalar hiç şüphe yok ki çok ayrı bir çalışmanın konusudur. Biz burada “sudur” ile “seyr ü sülûk” kavramlarına eğilirken konuyu özet olarak açıklamak durumunda kaldık.

Günümüzde de tarih boyu süren yaratılış anlama felsefesi kuantum mekaniğinde “anti-madde” denen yeni bir çalışmayla çok farklı noktalara taşınmaktadır. Neredeyse kuantum fiziği ile sufilik aynı konseptte buluşmakta, geçmişteki metafizik tartışmalarını kısmen anlamsız kılmaktadır. Hatta nefsi ve modalitelerini varoluş katları hiyerarşisine yerleştiren bir yeni kozmolojiyle bizi Big Bang teorisi üzerinde düşünmeye itmektedir(Gürsü, 2006). Big Bang teorisi, âdeta Alevi-Bektaşî felsefesinde yer alan

“Tanrı’nın bilinmek için zuhur etmesi”nden hareketle “teslim” ve “ikrar”ı anlatan manzumelere yönelmeyi; “yola giriş”i, “nüzul-le suud” anlayışıyla bir yolculuğa çıkmayı salık vermektedir. Bu yolculuk; sonlu bir varlığın, daha yaşarken sonsuzluğa atlayışı, fenadan bekaya nefsin derinliklerine sığıp-yışıdır. Etik kozmoloji yoluyla nefsin derinliklerine inme meselesini anlamak için, devriye metinlerini çözmek gerektiği açıktır. Bu düşüncelerle ele aldığımız metinleri çözümlemenden önce, bu alanın omurga kavramlarını ele almak kaçınılmazdır.

DEVRIYE METİNLERİNDE GEÇEN OMURGA KAVRAMLAR

1. Hazarât-ı Hams ve Tenezzülât-ı Seb’a

Evreni anlamaya çalışmak, yaratılıştaki sırrı kavramaya yönelmek tasavvufun en güç problemlerindendir. Varoluşun kozmik boyutlarını anlamak için iç dünyamızın şifrelerini çözmek gerekir. Bu bir keşif hareketidir. “Yaratılmış kâinat” fikri ile “sudur etmiş kâinat”(hilkat-sudur) fikri anlaşılardan devriyeleri anlamak mümkün değildir.

İçindeki özün(okyanusun) bilincine varmak Hak’tan gelen ilahî tabiatı görmek demektir. Ancak bu görüş ve hissediş bey-nimizdeki kopyalardır. Asılları ancak Allah görür. Bu noktada, evrenin nasıl yaratıldığı üzerinde düşünmek gerekir: Yaratma yoktan var etme midir? Var olana şekil mi verilmiştir?

Oluş nazariyesi tasavvufun en zor ve karmaşık meselesidir. Teklik-çokluk, feyz-tecelli, isimler-sıfatlar, zaman-cevher-âraz gibi ontolojik kavramlarla ilgilidir. Bilindiği gibi klasik ontolojide oluş; ya yokluktan varlığa geçişi -ki görünüş veya gerçekleşme diye adlandırılır- ya da varlıktan başka bir varlığa geçişi -ki var olmada devamı ifade eder- veyahut varlıktan yokluğa geçişi -ki yok olmayı veya kaybolmayı- ifade eder. İbni Arabî’ye göre oluş, ne mutlak yokluktan vara, ne vardan mutlak yokluğa geçiştir; varlığın vardan vara olan bir geçişi ve aynı varlığın değişimidir. Çünkü vahdet-i vücut nazariyesine göre varlığın varlığa gelişi mutlak yoktan değildir. İlahî isimler ve sıfatlar vasıtasıyla bizzat ilahî varlığın kendisindendir. Nasıl geliş ilahî varlıktansa dönüş de O’nadır. Çünkü İbni Arabî şöyle der: “O hâlde her iş O’ndandır... Her iş O’ndan başladığı gibi O’na döner.” Demek ki İbni Arabî’ye göre oluş, asla mutlak manada yok olmayı ifade etmez. Allah’ın vücudunun ilk kuvve halindeki Tek’lik ve bilkuvve halindeki çokluğundan bilfiil çokluğa geçmesi ve çoğul olarak sayısızca, sınırsızca ve sonsuzca tecellisidir ve O’nun taşması(el-Feyz el-Mukaddes) ile oluş daima varlık ve varlıklar sahasında bir ontolojik çeşitlenme ve başkalaşmadır(SON NOT-1).

Alevi öğretisine göre de Tanrı evreni serbest iradesiyle yokluktan varlığa geçiren yaratıcı güçtür. Yaratma yoktan var etme değil, Tanrı’nın görünür duruma gelmesidir. Mevlâna bu durumu şu sözlerle özetlemektedir: “Yaratılış bir görünüştür, yokluk-

tan varlığa geliş değildir. Tanrı'nın görünür duruma gelmesi evrenle onun kapsadığı varlık türlerinin oluşmasını sağlamıştır. Bu nedenle bütün görünenler Tanrısal yansımalarıdır. Biz buna çokluk diyoruz."

Evrendeki madde ve mana, Allah'ın yaratıcı kudretinin ortaya çıkışıdır. Evren bir varlık yığını değil, devamlı oluşan, devamlı değişen bir olaylar sistemidir. Tekerrür etmeyen bir tecellidir. İbni Arabî'ye göre bu hakikat şudur: "Âlem her an yeni bir tecelli ile var olmaktadır. Eğer tecelli bir an kesilse âlemin varlığından eser kalmaz. Tecellide ise tekrarlanma yoktur. Her tecelli eski varlığı giderir ve yeni bir varlık getirir. Tecellinin her varlığı gidermesi onun gidişi anında varlığın yok olması, yeni bir varlığın yaratılması da başka bir tecellinin onu meydana getirmesidir ve eşyanın yok olması anı, onun var olması anının aynıdır. Mademki âlemin vücudu sürekli değildir. Çünkü âlem, cevheriyle ârazıyla daima değişmektedir. Her değişen şeyin taayyünü yani, görünüşü de her an başka başka olur. Binaenaleyh, âlem hadistir..."(Sunar, 1974: 34).

Âlem, ancak gerçek varlığın sıfatları olarak mevcuttur. Çünkü âlem denilen varlık, Allah'tan gelen tecelli ile doğan âyan-ı sabite suretlerinde O'nun belirmesinden ibarettir. Allah ise bu âyan-ı sabitenin hakikatları ve ezeli bilgideki durumlarına göre çeşitli suretlerde görülür ve düşünülür. İlmin maluma yani, bilginin bilinmiş olan şeye bağlı olmasının sebebi de budur. Âlemlerden gani olan Allah birinci fail, suret de ikinci

faildir. Bu itibarla Allah'a mahsus olan ilk olma(evveliyat) surette olamayacağından âyan-ı sabite denen ve ilim mertebesinde görünmüş olan bu ilahî sıfatların suretleri de derece derece belirmiş ve mümkünün hakikati ve dayanağı olmuştur. Allah'ın varlıklarda suretle tecellisi olmasaydı âlem var olmazdı.

Sudur nazariyesi "Yokluktan varlık çıkmaz." düşüncesini ileri sürmüştür. Tanrı, eşyayı yoktan halk etmeyecek, fakat ona, kendi varlığından varlık verecektir(Hocaoğlu, 1995: 68).

Yani var olma, yoktan yaratma değil, var olan bir varlıktan pay almadır, ondan sâdır olmadır. Bu ilke, sudur mertebesinin aynı zamanda bir nüzul(iniş) mertebesi olduğunu izhar eder. Bu iniş ile varlıklar tablosundaki ontolojik hiyerarşi aynı zamanda bir de aksiyolojik hiyerarşiye tekabül ettirilmiş olmaktadır. Yaratıcı Tanrı, aşkı sebebiyle bilgisi, kudreti, hikmeti gereği, var oluşu dileyince önce bir öz(cevher) yani bir çekirdek yarattı. Her bir varlık türü, Tanrı'nın bilgisi dâhilinde o özün açılımından türedi. Varoluş, ilâhî aşkın, dalga dalga yayılması ve açılıp serpilmesinden başka bir şey değildir. Tasavvuf kozmolojisinde âlemin Allah tarafından doğrudan ve yok'tan halk kılındığı değil de bil-vasıta halk kılındığı anlatılır. Allah'ın bu yaratması sudura çok benzer. O'nun ilk yarattığı şey, "nur-ı Muhammedî" olup, sonra diğer varlıkların tamamını O'nun(Hz. Muhammed'in) nurundan yaratmıştır(Uludağ: 1998). Bu-

rada Peygamber'e izafe edilen fonksiyonun Meşşâî felsefesindeki ilk akıl ile benzerliği dikkati çekmektedir. Bu durum Süleyman Çelebi'nin Mevlîd'inde, başlangıçta(Münacat kısmında) Allah'ın her şeyi "sun ile yoktan var kıldığı" anlatılır, fakat daha sonra da Peygamberin ruhunun yaratılması bahsinde, "Mustafa ruhunu evvel var kıldığını, gizli-açık, arşda ferşde, gökte-yerde ne varsa ondan olduğu" sözleriyle anlatılmaktadır(Kahraman, 1972:64-65).

2. Evrenin Oluşumunda Yeni Bulgular/Kuantum-Hologram Teorisi

Dünyadaki yaşamın başlangıcı ve sebebi olan enerji, büyük patlamadan önce asıl kaynakta bulunuyordu. Bu enerji büyük patlamadan sonra bir yıldızda toplandı. Bu yıldızın dağılması ile güneşe geldi. Burada yanarak ışığa ve yeryüzüne ulaşarak yaşam dönuştü. Evrenin ve dünyadaki varoluşun ve yaratılışın başlangıcından bugüne kadar olan tüm safahat, Alevi nefeslerinde şaşmaz bir bilimsel doğrulukla yer almıştır.

Tasavvufi anlatımla evren tek bir ruhtan meydana gelmiştir ve evrende mevcut olan her şey hayatietini bu ruhtan alır. Ve bu ruh, aynı zamanda şuurlu bir yapı olması nedeniyle, ilme, iradeye ve kudrete sahiptir. İşte bu evrensel ilim, güç ve irade holografik bir şekilde evrenin her katmanındaki her birimin her noktasında mevcuttur. Bu gerçeğe ermişlerin, "Zerre küllün aynasıdır." şeklinde anlatmaya çalıştığı konu, mutlaka bir iradenin yanında bir de irade-i cüz'iyenin varoluşu şeklinde anlaşılmıştır.

Holografik yapının önemli bir diğer özelliği ise, zaman ve mekân kavramları olmaksızın, geçmiş, şimdi ve gelecek diye bildiğimiz her şeyi yani tüm bilgileri bir arada bulundurmasıdır. Zaman, mekân, geçmiş, gelecek diye adlandırmaların algılayanın kapasitesinden kaynaklanan göreceli değerler olduğu bir kez de hologram prensibi ile destek görmüştür. Tümün bilgisi, her zerrede özü itibariyle mevcuttur ancak zerrenin de o tüm bilgiyi değerlendirebilmesi, mevcut kapasiteyi kullanabildiği ya da açığa çıkartabildiği orandadır. Levh-i mahfuz, "kesreti" yani çokluk kavramlarını meydana getiren esma terkiplerinin "kaza ve hüküm", bilgi ve bilinç boyutudur. Allah ilmindeki "hüküm ve takdir" in fiiller âlemine yansımasıdır.

Bu platformda her şey bilgi olarak, tasarımların tüm var oluş gerekçesiyle mevcuttur. Burada zaman ve mekân kavramı olmaksızın ezelden ebede kadar her şey bilgi olarak mevcuttur. İşte bu levh-i mahfuz âlemlerin aynasıdır ve evrenin geni hükümdededir. Evrende ve onun boyutsal tüm katmanlarında meydana gelmiş olan tüm varlıklar, Levh-i mahfuz diye bilinen bir üst boyutun tafsiliyle meydana gelmişlerdir. Burada mevcut olan her birim, galaksiler, burçlar, güneşler, gezegenler ve dünya üzerindeki her şey Allah'ın varlığı ile vardır. Ve her biri kendi boyutunun algılayıcısına göre vardır. Gerçekte var olan, sadece tek olan dır, varlık Vahidü'l-Ahad olan Allah'tır. Evrende mevcut olan bu mana suretlerinin hepsinin de tekin tüm özelliklerini içermesi

ve müstakil bir varlıklarının, mevcudiyetlerinin olmaması ve Allah her zerrede zatıyla, sıfatlarıyla ve esmasıyla mevcut olduğu içindir ki, evren de holografik özellik göstermektedir. Bunu tespit eden ermişler de "Alametlerin aslı hayalidir." diyerek bu gerçekliğe temas etmişlerdir(SON NOT-2).

3. Alevî-Bektaşî Düşüncesinde Evren Anlayışı

İnsanın halk edilişi, Aleviliğin "sırr-ı hakikat"lerinden biridir. Saklanmış bir gerçektir. Bu ilahî bir sırdır ve Alevi yolu içinde, dört kapı, kırk makamdan geçerek aydınlanan ve bu sırrı taşımaya ehil hâle gelenlere verilir. Sekahüm sırrı olarak adlandırılan bu inanışa göre, insan evrimleşmesini bir başka gezegende tamamladıktan sonra, kendisini öz ve suret olarak yeryüzündeki insansı varlığa genetik yolla transfer etmiş, onun içine yerleşmiş ve yeryüzüne inmiştir.

Alevi inanışında insan varlığının iki evresi vardır. Birinci evrede insan bedenleşmemiş bir enerjidir, ışıktır(nur-ı kadim). İkinci evrede insan devriye yolu ile evrimleşerek vücut bulmuş ve cisim olarak ortaya çıkmıştır.

4. Âlemler

4.1. Lâ Taayyün ve Vücut-ı Mutlak

Ahadiyet mertebesi, Allah'ın künhü ve hakikatidir. Âlem-i lahut denilmesi, bu mertebede hiçbir isim, sıfat ve fiil ile mukayyet olunamamasındandır. "Allah vardı. O'nunla beraber hiçbir şey yoktu." hadisi bu

mertebeyi ifade eder. "Vücut" mefhumunu akıl, fikir, duyular ve kıyas yoluyla anlamak mümkün değildir. Sonradan olan (hadis) varlıkların bu mertebeye asla şuurları yoktur ve insanın düşünce yoluyla bu vücudu anlaması da imkânsızdır. Bu mertebede vücut tecellisinden de münezzehtir. Hudut ve ciheti yoktur; kendisinin bir mebdai ve başlangıcı yoktur; aksine bütün varlıkların mebdai ve menşeidir. Bu mertebeye birçok isim verilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: vücut-ı sırf, vücut-ı baht, zat-ı mutlak, vücut-ı hakikî, hakikatü'l-hakayık.

4.2. Taayyün-i Evvel, Hakikat-ı Muhammediyye

"Vücut"un muhtelif mertebelere tecelli suretiyle inişi(tenezzülü) açılmaya ve zuhura meyli ve yönelme ile mümkün olur. Heyl ise meşîyyet dilemek demektir. Bu da, bir sıfat olduğundan ve Hak, lâ-taayyün mertebesinde meşîyyet sıfatından da münezzehtir, "mutlak vücut" ve "zatî cema"inde müstağrak olduğundan O'nun ilk taayyün olan bu mertebeye tenezzülü yani ilk tecellisi meşîyyet sıfatıyla olmayıp "iktiza-yı zatî" yani zatının bir gerçeğidir.

Bu "istiğrak"tan "agâhî"ye, yani "uyanıklığ"a bir geçiştir ki böylece zatın bütün sıfatları kendisinde zahir olur. Zâtının gereği olan bu ilk tenezzül neticesinde zat-ı sırf kendisinde tezahür eden tüm sıfat ve isimleri bilir. Sıfatları bu mertebede zatın aynı olduğu için, bu bilme de Hakk'ın kendi zatını bilmesinden ibarettir.

4.3. Taayyûn-i Sanî, İkinci Taayyün Vahidiyyet Mertebesi

Bu mertebede “vücut”un isim ve sıfatlarının gerektirdiği bütün külli(tümel) ve cüzi(tikel) manaların suretleri(form-idea) birbirinden ayrılırlar. İmkân âleminde hadis olarak bütün varlıkların “hakikatları” bu mertebedeki suretlerdir. Bu suretlerin gerek kendi zatlarına, gerekse benzerlerine asla şuuruları yoktur. Zira onların varlıkları ve birbirinden farklılaşmaları “ilmî”dir.

Bir olan Hakk’ın vücudu bu ilmî suretler sebebiyle bu mertebede, harice çıkmaksızın, çokluk olarak zahir olur. İşte bu ilmî sıfatlar, ilahî zatın varlıkları icat etmesine illet ve sebep olur. Her ilmî suret, şahadet âleminde görülen varlıkların her birinin “hakikat”i ve onu terbiye eden “Rabb-i has”ıdır. Tasavvuf ıstılahında bu ilmî suretlere “âyan-ı sabite” denir. Şahadet âleminde zuhura gelmiş olan bütün varlıklar bu “âyan-ı sabite”nin oluşları ve gölgeleridirler.

4.4. Ruhlar Mertebesi

Bu mertebede “vücut” bir öncekindeki “ilmî suretler”e göre ruhlar mertebesine tenezzül eder, böylece her bir ilmî suret birer basit cevher olarak zahir olurlar. Bu cevherlerin şekli ve rengi yoktur, zaman ve mekânla vasıflanmış değillerdir. Bu mertebede her bir ruh kendisini, kendi mislini ve kendinin mebdai olan Rabb’ini bilir. “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?”(A’raf, 7/172) ayeti buna işarettir. Bu mertebe, zatın bir nevi ayrılık-gayrılık ile hariçte zuhurundan ibarettir, gayretin başladığı mertebededir.

4.5. Misal Âlemi

Misal âlemi zatın, yani “vücut”un bitişme ve parçalara ayrılması mümkün olmayan lâtif suretler ve şekillerle hariçte zuhurudur. Şahadet âleminde zuhura gelecek olan her bir varlığın bu mertebede bir misal ve sureti mevcut olur ve bu surete göre de şahadet âleminde zahir olur.

Misal âlemi kendinden önceki ruhlar âleminin feyzini cisimler âlemine ulaştırma vasıtalarıdır. Ruhlarla cisimler arasından bir berzahdır. O yüzden de “âlem-i berzah” da denir. Bu âlemdeki lâtif suretler cisimler gibi uzunluk, genişlik ve derinliğe sahiptirler. Aynadaki şeklin görme duyusu vasıtasıyla algılandığı gibi bu âlemin suretleri de idrak olunabilirler.

Misal âleminin suretleri insana rüyada ve “havas”a hem rüyada hem de uyanıkken münkeşif olabilir.

4.6. Şahadet Âlemi

Vücut-ı izafi, vücut-ı imkânî, vücut-ı nisbî, vücut-ı itibarî, vücut-ı mukayyet, vücut-ı zıllî(gölge varlık), vücut-ı hayalî ve hayalî suretler gibi isimlerle de adlandırılan bu mertebe “Zat”ın hariçte görülen cisimlerin suretinde tecellisidir. Misal âlemindekinin aksine olarak bu âlemdeki varlıklar cüzler hâline konabilir, bölünebilir ve bitiştirebilir.

Bu mertebeye “şahadet âlemi” denilmesi, beş duyu ile idrak edilmesi ve açıkça müşahade edilebilmesinden dolayıdır. Bu

âlemdeki varlıklar ruhu olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılırlarsa da, mutasavvıflarca şahadet âlemindeki varlıkların da ruhları vardır(el-Fütühâtü'l-Mekkiyye: 65). Çünkü şahadet âlemindeki her suretin âyan-ı sabite mertebesinde hakikati vardır. İşte bu ayn-ı bî-suretin müdebbiri, mutasarrıfı ruhudur. Ancak şahadet âlemindeki varlıkların hepsinde hayat kemal halinde tezahür etmemiştir. Bu sebepten bu âlemin varlıklarından bazısında hayat bâtın, bazısında zahir ve bazısında ise hayvanda olduğu gibi apaçıktır. İnsandaki hayata gelince o hem en aşikâr ve hem de mükemmeldir(Arabî, 1994-C.I: 36). Bu âleme kevn ve fesat(oluş ve yok oluş) âlemi de denir. Zira bu âlemdeki varlıklar sürekli olarak oluş ve yok oluş halindedirler. Bu varlıkların devamlı olarak var ve yok oluşu Allah'ın isimlerinin bir gereğidir. Çünkü ilahî isimler arasında muhalefet ve zıtlık vardır. Allah'ın Kayyum, Hâlık, Mu-cit, Muhyî ve Mübdî gibi isimleri varlıkların yani "mazhar"ların zuhurunu gerektirirken Kahhar, Kâbız ve Mümit gibi isimleri de bu mazharların yok olmasını gerektirir. İşte bu müteakabil isimler dolayısıyla bu âlemdeki mazharlar her anda bir var oluş ve yok oluş içinde, yani "halk-ı cedit" içindedir(Arabî, 1994-C.I: 39).

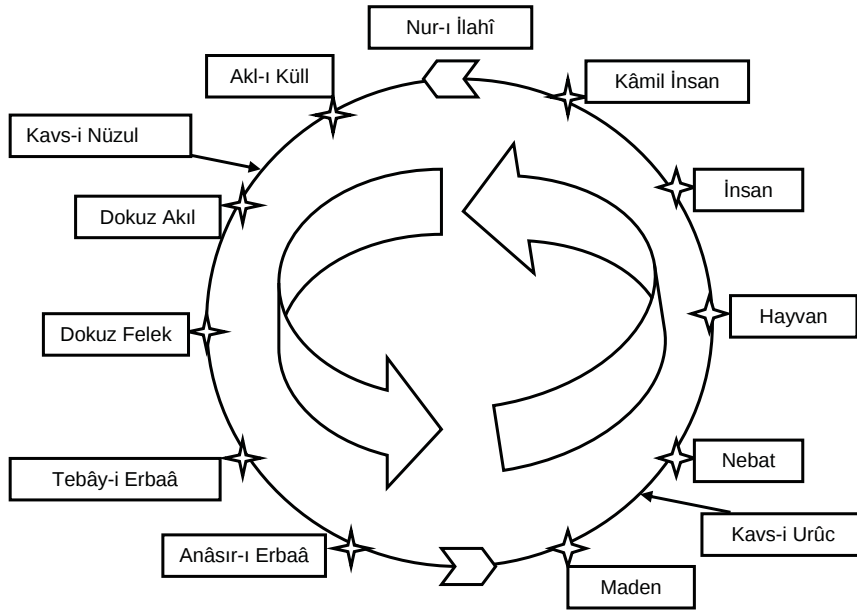
4.7. İnsan-ı Kâmil

Bu mertebe "mutlak vücut"un en son tecellisidir. Mutlak vücut bütün ilahî sıfat ve isimleri ile şahadet âlemine tenezzül ettikten sonra, O'nun en mükemmel tecellisi, büyük âlemin(makrokozmoz) hülasası olan

küçük âlemde(mikrokozmoz), "insan"da yani "insan-ı kâmil"de görünmektedir.

Âdem'in yaratılmasıyla şahadet âlemi parlak bir ayna durumuna gelmiştir. Âlemin hülasası ve kendinden önceki mertebeleri kendinde toplayan "Âdem"de Hak kendi suretini, yani sıfat ve isimlerini en mükemmel şekilde müşahade eder. Ancak bu müşahade, uzaktan ve kendi vücudunun haricinde bulunan bir şey buluş gibi düşünülmemelidir. Zira bütün mertebeler "mutlak vücut"un dışında olmadığı gibi, her mertebede tecelli ve zuhur eden de bu vücuttur. Bu müşahade Hakk'ın bütün zerrelere zatı ile, zuhur ve huzuru ile vuku bulan "zevkî" bir müşahadedir(Arabî, 1994-C.I: 67):

"İnsan-ı kâmil bütün ilahî isimlerden ibaret olan 'ilahî suret'i kabule müsait bir taayyüne sahiptir. İlahi emaneti ehil olarak yaratılmıştır. Kendisinde ilahî sıfat ve isimlerin hükümleri fiilen zahir olur. Diğer insanlarda ise bu, ilahî sıfatların hükümleri kısmen zahir olan Allah'ın şahadet âleminde tecellisi, sıfatları, isimleri ve fiilleri iledir. İnsan-ı kâmil bütün âlemlerin hülasası olduğu için, onda Zat, sıfatlar, isimler ve fiillerin tecellisi toplanmıştır. İnsan-ı kâmil mertebesindeki kemal ve zuhur diğer mertebelerde müşahade edilemez."(Arabî, 1994-C.II: 23).



Bu âlemlerden geçen kişi ancak Hz. İnsan olmaya hak kazanır.

Hz. İNSAN

Mutlak Gayb:

Yüce Tanrı'nın tüm isim, sıfat ve mertebelerden arınmış olduğu ezeli âlem.

Mutlak Ceberut:

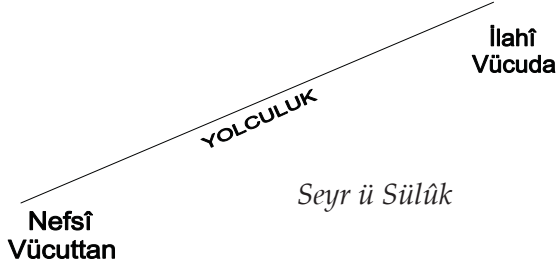
Levh-i mahfuzun meydana geldiği hâl. Sonsuzluk âlemi. Hakikat âlemi. Bütün varlıkların Tanrı bilgisinde toplandığı ikinci varlık alanı. Şuur kendisini Ceberut boyutunda tanıyınca, vehmî benliği kalkar. Kendisinde Hakkanî vasıflar ile Rabb zuhur eder.

Mutlak Melekût:

Maddi ve manevi âlem arasında bir ara nokta, bir geçiş aşamasıdır. Yaratılacak her şeyin birer benzerinin, ruhlar âlemi adını da alan bu makamda var edilişlerinin yeridir (taayyün-i sani). Zatına tecelli.

Mutlak Şuhut Âlemi: Kâinatın, yeryüzünün, Cennet ve Cehennem, canlı-cansız tüm varlıkların yaratılıp, var kılınmış olması hâli. Nasut âlemi.

5. Seyr ü Sülûk



Sülûk üç çeşittir. Birincisi cisimle olur. Cisimle oluştta suret kaybolur sîret(bir kişinin içi, hâli) gelir. İkincisi, kalp ile olur ki, gönlün muhabbetle dolması çabasıdır. Üçüncüsü ruhla olur. İnsan vücut şehrini görür, sadece ruh ve ruha ait olanları görür. Gerçekte sülûkun sonu yoktur. Sülûkla insanın gözüne bir sürme çekerler ki o, artık gerçeği görür ve başkasını görmez. Gönlü açılır, göğsü genişler, arş gibi olur. O zaman insan bütün eşyada tecelliği görür, gizliler aşîkâr olur. Bütün eşyada bir gerçek bulunduğu, ondan gayri zerre bulunmadığı anlaşılır. Yani bütün uzantılar da asıl gözüktür. Gökten yağanla, yerden akanın o asıldan olduğunu, ilahî hikmet denen sırrın ekilir-se biçileceği öğrenilir. Kendi vücudunun, aklının ve ruhunun ne olduğu sezilir. Böylece yakınlık ama mutlak yakınlık, “Şah-damarından daha yakınım.”(Kaf Suresi/6) buyruğundakinden ileri yakınlık makamı bulunur. İki cihanın da sultanı olunur. O zaman ne sultan kalır, ne iki cihan... Başlangıç O’ndandır, dönüş O’nadır.

Seyr ü sülûkta yani tasavvuf çalışmalarının bir yoldan yapılması hâlinde kişi şu yedi mertebeyi aşar:

- 1- Ruh-ı cüzisinin ne olduğunu bulur.
- 2- Aklı ve muhakemesini fark edip, düşünerek harekete başlar.
- 3- Aklının akl-ı külli olduğunu fark edip; ruhunun ruh-ı a’zamlı kaim olduğunu; nefsinin nefs-i külliden geldiğini hisseder.
- 4- Hepsinin zatta fena olduğunu müşahade eder ve neticesini yaşar(cem makamıdır).
- 5- “İbnü’l-vakt” olduğunun bilincindedir(vahdet-i vücut-“Ene’l Hak” hâlidir). (Fenafillah).
- 6- “Ebü’l-vakt” diye işaret edilen kemalât ile yaşar(vahdet-i şuhut). (Beka-billah).(Fakr bölümüdür).
- 7- “Fakr”=mahv-ı küll=hiçlik(vahidiyet mertebesidir).

Bu sülûk yolu, insanın terbiye ve terakkisini sağlamaktır.

6. Tasavvufta Aşamalar

İslam tasavvufunun ilk kurucularından biri olan Hallac-ı Mansur(858-922) dağınık gizemciliği üç aşamada gerçekleştirir. Bunlara “mertebeler nazariyesi” de denir.

a) Zühhd Aşaması: Bu aşamada aşırı sofuluk ve biçimcilik vardır. Bunlar gerçekleştirilir.

b) Fena Aşaması: Bu evrede ölümlü insan(fani) kendi kişiliğini yok ederek ölmeden evvel ölür.

c) Beka Aşaması: Ölümlü insan(fani) ölümsüzle birleşerek(baki) ölümsüzleşir.

Gizemciliğin çeşitli alanlarında yollar erekleşir. Başka bir açıdan bu yollar şöyle sıralanır:

I. Vahdet-i Şuhut Yolu: İlk gizemciler ve Farabî'ye göre, Tanrı'nın doğadan ve eşyanın birbirinden ayrı ayrı olduğu savunulur. Süfinin çilesini çektiği bir hâl veya tecrübedir. "Şahit olunanların birliği" veya "görmenin birliği" anlamında bir tabirdir.

Salikin her şeyi bir görmesi geçicidir. Vect hâli geçince bu durumdan kurtulur. Birlik, bilgide değil görmededir(Dedebaba, 1999: 414). Vahdet-i şuhut kâinatta Allah'ı müşahade etme halidir. Mürit bu hali yaşadığında Allah'tan başka hiçbir şeyi gözü görmez. Gördüğü her şeyde O'nu müşahade eder. O'nun tecellilerini görür.

I.I. Vahdet-i Şuhutun Vahdet-i Vücut İle Alâkası

Tanrı-âlem münasebetini tasavvufi bir düşünce sistematigi ile kurmaya çalışan İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücut doktrinine karşı, aynı biçimde doktriner(doctrinaire) bir cephe kurarak karşı çıkanların başında Müceddidiyye Okulu gelmektedir. Bu ekolü Şeyh Bahaaddin Nakşibend kurmuş ve doktrin esaslarını ise İmam Rabbanî geliştirmiş ve sistemleştirmiştir.

Vahdet-i vücuda bir cephe olarak ortaya çıkmış olan İmam Rabbanî'nin vahdet-i şuhutu, Tanrı-âlem ilişkisini kurmaya çalışırken bazı farklılıklar dikkate alınmazsa esasta vahdet-i vücut ile birleşmektedir. Zira vahdet-i şuhut, birçok noktalarda vahdet-i vücut ile tam olarak ayniyet gösterir. Hatta fazla mübalağa sayılmazsa, İmam Rabbanî, İbn-i Arabî'den bazı farklı lâfızlar kullanarak bu doktrini aynen almıştır denilebilir. Bir kere, her ikisi de sufi geleneğine oldukça bağlıdır. Her ikisi de sistemci ve aynı metotları kullanarak bir varlık açıklamasına gitmektedirler. Ve Tanrı-âlem münasebeti kurmaya çalışmışlardır. Her ikisinde de çelişkili ifadeler mevcuttur. Varlığın yaratılışında sebep her ikisine göre de sevgi ve muhabbettir. Bilinmeyen gizli bir hazine olan zat, bilinmeye muhabbet gösterince bunun nişanesi olarak âlemi ve ondakileri yaratmıştır.

Varlık mertebelerinde, bu mertebelerin muhtevalarında, la-taayyün(bilinmezlik) denilen mertebenin bilinmeyeceği ve mutlak varlığın, varlık dahi atfedilemeyecek kadar bir bilinmezliğe sahip olduğunda birleşmektedirler. Ülken'in de belirttiği gibi, her ikisine göre ilahî varlık, mutlak varlıktır. Âlemin varlığı ise, hiçbir zaman yok sayamayacağımız, mutlak varlığa nisbetle izafi varlıktır. Büyük âlem, küçük âlem görüşündeki yaratılış ve yaratık, Yeni Eflatuncu "uruç(yükselme)", tecelli, ruhun mücerret olması, el, yüz vb. gibi Allah'a affedilen sıfatlarla hakikî olarak değil de sembolik olarak ifade edilmiştir(Ülken, 2000: 267).

Sonuç olarak vahdet-i şuhut, görülenlerin birliği demektir. Tasavvufta görülen her nesnede Allah'ı görmek, vahdet-i vücut anlayışına karşı çıkan mutasavvıflar tarafından geliştirilmiştir. Bu anlayışın temelinde varlık ile Allah'ın iki ayrı gerçeklik düzlemi oluşturduğu kabulü yatar.

Vahdet-i şuhut, tasavvuftaki fena(Allah'ta yok oluş) durumuyla bağlantılıdır. Bu anlayışa göre zahir ve bâtın olmak üzere iki çeşit fena vardır. Zahirî fenada Allah, insana fiilleriyle tecelli eder. Bu tecelli sırasında insanın iradesi yok olur. Her fiil ve harekette fiili görür. Bâtınî fenada ise, Allah insana sıfatlarıyla ya da zatıyla tecelli eder. Zahirî fenada Allah dışındaki varlıklar yok olurken, bâtınî fenada görme durumu da yok olur.

II. Vahdet-i Kusut Yolu: İnsanın istenci(iradesi) ile Tanrı'nın istencinin birleşmesi durumudur. Tanrı ve doğa ikiliğini sürdürür. Bu yol gizemcilikte daha çok gelişme aşaması sayılır. Vahdet-i kusut müridin kendi iradesini yok edip Allah'ın iradesinde erimesidir. Artık Allah'ın iradesi onun iradesi, Allah'ın kastettiği onun da kastettiğidir: Dinde Allah'a teslim oluş fani iradelerin yerine Allah'ın iradesini istemektir.

III. Vahdet-i Vücut: Vahdet-i vücut, seyr ü sülûkta bir mertebedir. Vahdeti vücut meselesinde temelini Kur'an'da bulunan Elest ahdini ortak bir başlangıç noktası olarak(A'raf Suresi/172-173) kabul etmek mümkündür. Vahdet-i vücudun ilkeleleri, "fena", "beka", "vuslat", "müşahade",

"zevk", "hâl" gibi tasavvufi kavramlar, insanın özünde yer alan aşkın varlığı bilme-yeye yöneliktir. Bütün varlıkları tek varlıkta birleştirir. Gizemciliğin en son ve en yetkin aşamasıdır(Dedebaba, 1998: 145).

IV. Vahdet-i Mevcut: Tanrı'ya yakın olma, Tanrı'yla bir olmadır. İnsan-evren-Tanrı üçlüsünden oluşan "birliği" Tanrı olarak algılamadır. İlk dönem vahdet-i vücut biçiminde öne çıkan bu tasavvufi anlayış zamanla, Alevi-Bektaşilerde vahdet-i mevcut biçimine dönüşmüştür. Bu anlayışta oluşturan da, oluşan da, oluş da birdir. Yani "Bir", insan-evren-Tanrı üçlüsünden oluşan birliktir, Tanrı'dan başka mevcut yoktur. Bu "Lâ mevcude İllallah" şeklinde ifade edilir. Yaratana yaratılan özdeştir. Yani yaratma yoktan var etme değil gizlilikten görüntü alanına çıkmadır.

Vahdet-i vücuttaki kâmil insan yaratma aşaması, vahdet-i mevcutta kâmil toplum yaratmaya dönüşür. Vahdeti vücut anlayışının pek çok dini, ahlâkî, irfanî faydaları vardır. Bunlardan bazıları; vahdet-i vücut murakabesine devam edilerek Allah'a ulaşmanın kolay ve kestirme yol oluşu, kişinin kendisinde bir varlık görmeyişinden ötürü riya, gurur ve kibirden uzak kalabilmesi, tüm yaratılmışlara Hakk'ın tecelli aynaları olarak bakıldığında onlara daha sevecen yaklaşılacağı, hakikî tevhit anlayışı ile gizli şirkten uzak kalınacağıdır.

Varlığın Allah'a ait olduğunu idrak tevhid, bunu yaşam biçimine dönüştürmek ise vahdettir. Vahdete en yakın varlık insandır.

Yaptığı yolculuğun nereden nereye olduğunu “fark” etmek ancak ona mahsus bir yetidir. Vahdet-i vücud, Bektaşî düşüncesinin de ana kaynaklarından biridir (Uludağ, 1999: 157). 13. ve 14. yüzyıllarda Yûnus, Abdal Mûsa ve Kaygusuz Abdal’ın temsilciliğini yaptığı vahdet-i vücud anlayışı 16. yüzyıllarda kurumlaşmıştır.

Bununla birlikte, ortaya çıktığı dönemden itibaren bütün İslam dünyasında tasavvufa damgasını vuran ve “vahdet-i vücud” adıyla anılan düşünce sisteminin Bektaşîleri de ilk zamanlarından itibaren etkisi altına aldığı görüşü, bazı düşünürler tarafından oldukça abartılmıştır: “Hacı Bektâş Vilâyetname’si, Kaygusuz Veli Abdâlnâme’si, Hz. Ali’nin Hutbetü’l-beyân’ı... gibi eserler hikmet-i İslâmiyye, hikmet-i nebeviye demek olan vahdet-i vücudun meslek-i mukaddimesinin birer şârihi, birer müfessiri durumundadır.” şeklinde bir iddia dahi ortaya atılmıştır.

Tasavvufta geniş bir şekilde yer alan ve Hz. Ali’ye atfedilen “Ben ٱ’nin altındaki noktayım.” sözünün tasavvuftaki hakikat-i Muhammediyye fikriyle çelişmediğini bilmek gerekir. Bunu yaparken Hz. Ali’yi Hz. Peygamber’le aynı makamda konuşturmak çelişkisinin varlığının farkında olanlar, insan-ı kâmil görüşüne başvurarak meseleyi halletmeye çalışmaktadırlar.

Nokta üzerinde söylenenleri sıralarsak;

- * Her şeyin aslının nokta olduğunu ve bu noktanın yedi tanesinin birleşmesiyle elif meydana geldiğini

biliyoruz ki, bu aynı zamanda bir (1) rakamıdır. Kâinat, bu birin toplanması, çıkarılması, çarpılması ve bölünmesiyle idame edilir.

- * Elifi oluşturan yedi noktanın dördü anasır, üçü mevalid-i selâsedir. Bu yedi noktayı dört ile çarparsan yirmi sekiz eder. Yirmi sekiz terfi ettirildiğinde iki yüz seksen eder ki, bu da bir insanın ana rahminde geçirdiği gelişim süresidir.
- * Noktada ne uzunluk, ne derinlik, ne de genişlik vardır. Nokta şekilsizdir. Ne zaman harf haline gelirse, o zaman şekillenir.
- * Harflerin de bir kısmı noktalı, bir kısmı noktasızdır. Noktasız olanlarına mutlak(serbest) harfler, noktalı olanlarına ise mukayyet(noktaya dayanan) harfler denir. O nokta öyle bir noktadır ki, cihanı kapsamıştır.
- * Noktanın seyranına halk denmiştir. Elifin yatmasıyla be, bükülmesiyle dal, doğrulmasıyla lâmelif meydana gelmiştir (Filiz, 2001: 584).

Her insan bir harftir. Çünkü bizim insan dediğimiz şey, noktadan başlayıp kelime-tullaha kadar çıkabilen bir varlıktır. Şöyle ki, insan başlangıçta bir nokta(hücre) iken, aza ve kuvvası çoğala çoğala, bir harf ve bir kelime olur. Evlenip çoluğa çocuğa karıştığında karşımıza bir cümle, bir sure, hatta Kur’an olarak bile çıkabilir (Filiz, 2001: 587).

Nokta insanın kafasıdır. Vücudu o noktanın uzayıp aldığı şeklidir. Nokta beyne de

şamildir. İnsan beyni bütün özetlerin toplandığı en büyük bir cevherdir ve ruhun da saltanat yeridir. İnsan, ruhu ile insandır.

Harflerin metafiziği açısından bakarsak “ب” harfi ebced hesabında ikiye tekabül eder. Celâl ve Cemal sıfatlarına delâlettir. Nokta zat-ı mutlaka işaretler. Noktanın ب’nin altında olması ehâdiyetin vahidiyete, zatın sıfata şümülü demektir. Nokta üstte olduğu zaman ahirete, altta bulunduğu dünyaya tekabül eder. Rahmaniyet, dünyaya ait bir keyfiyet olduğu ve tecellisiyle kâinatı meydana getirdiği için, onun temsilcisi olan Hz. Ali, “Ene noktât-ün-taht-el-be”(Ben ب’nin altındaki noktayım.) demiştir(Filiz, 2001: 586).

Be harfi vahdaniyete işaretler(Yuluğ, 1996: 54). Her harf aslında noktadan mürekkeptir. Niyâzi Mısırî’nin şu eseri nokta konusunda güzel bir yorumdur:

*Hakk ilmine bu âlem bir nüshâ imiş ancak
Ol nüshâda bu âdem bir nokta imiş ancak
Ol noktada gizli nice bin deryâ
Bu âlem o deryadan bir katre imiş ancak
Noktadır levlâke levlâk sırrını izhâr eyleyen
Noktadan var eyledi âlemleri var eyleyen
Nokta arş nokta kürs nokta encüm nokta mâh
Noktadır nûr-ı ilah sırr-ı Kur’ân noktadır.
Bâ-yı Bismillah ile âyât-ı Kur’ân noktadır.
Noktadır Mustafa nûrunda hatme esrâr eyleyen*

Noktadan var eyledi âlemleri var eyleyen

Bâ-yı Bismillah ile âyât-ı Kur’ân noktadır.

Hz. Gaybi’nin nokta ile ilgili mısraları da, ilgi çekicidir:

Bir noktadır yerden göğe bu âlem

Sıfat olan zâtıdır cân-ı âdem

Nefahtüden geldi bize gelen dem

Gönülde iste var Hakk’ı dediler

Demek ki, bu noktanın manası insandır. İnsan denilen o noktayı biraz açalım. O noktada yani nam-ı diğer âdemde ne var? “Ol noktada gizli nice bin deryâ” lafzını anlaşılması için şöyle de okuyabiliriz: “Ol âdemde gizli nice bin deryâ”. Bin değil; nice binler. Binlerce binler. Bu âlem, o deryadan bir katre imiş ancak. İçinde bulunduğumuz bu gezegen ve namütenahî gezegenler, kehkeşanlar, kuyrukluyıldızlar vs. bunların hepsi, âdemdeki gizli hazineden birer katrelerdir. Şimdi bu ifadeye göre âdemin vüsatını(genişliğini), sonsuzluğunu düşünmek lazım. Elif=insanın vücudu; lâm=aklı; mim=kendi kitabıdır.

Allah’ın ilm-i ezelisinde, Cenab-ı Hakk’ın kendinden kendine zatında mevcut olan ilim hazinesinin içinde bu âlem, bir nüsha yani bir bütünde mevcut olan küçük bir parçadır. Niyâzi Mısırî, bu âlemi bir nüshaya benzetiyor. İlm-i ezelinin sonsuzluğu, kudretinin genişliği, Cenab-ı Hakk’ın ilminin sonsuzluğu yanında bu âlem, sanki küçük bir nüshadır. Bu küçücük nüsha için-

de âdemin yeri ne imiş? O nüshada bu âdem bir nokta imiş ancak.

Cenabıhakk'ın namütenahî yani sonsuz olan ezeli ilminin içinde bu âlem, bir nüsha imiş ve bu küçük bir nüshanın içinde de âdem denilen ilahî abide olan insan, sadece bir nokta imiş. Şimdi noktayı açalım. O noktada neler var? O noktada gizli nice bin derya...

Bir noktayı açıp parçaladığın zaman içinden ne çıkıyor? Bu âlem o deryadan bir katre imiş ancak. Şimdi noktayı âdem olarak ele aldık. Nokta nedir? Kalem ucunun kâğıda değdiği yer yani bıraktığı izdir. Siyah noktadır. İnsan da başı itibarıyla nokta gibidir. Saç siyahtır. Bir noktaya benzetebiliriz. Kâ'be'nin örtüsü de siyah. O da bir nokta olabilir. Toprak da siyah. O da bir nokta olabilir. Hocaların, hâkimlerin, avukatların giydikleri cübbe de siyah. O da bir nokta olabilir. Başka bir siyah daha var. O, çok büyük bir siyah. Gece... Başka bir nokta daha var. Ona ne diyorlar? Nokta-yı süveyda... Nokta-yı süveyda, insan kalbinin ortasında bulunan kara bir noktadır. Mekke-i Mükerreme'deki Beytullah, insandaki o noktanın bir sembolüdür. Gönlün esrarıdır.

7. Küntü Kenzen Mahfiyyen, "Hazine İdim, Bilinmeyi Sevdim ve Mahlûkatı Yarattım." Demiştir (Aclunî, Keşfü'l Hafa, II, 132).

Bu hadis, sufilerin varoluşu anlamlandırmada sıkça başvurdukları temel delillerden biridir. "Bilinmez(gizli) bir hazineydim;

bilinmek istedim, âlemi yarattım ki onunla bilineyim." kutsî hadisine göre âlemin varlık sebebi, Yüce Allah'ın bilinmek istemesidir. İbni Arabî, bu bilinmek maksadını, bir bakıma âlem aynasında görünmek olarak açıklamaktadır.

Burada Tanrı'nın bilinir olması, esasında insanın yani ölümsüz ruhun bilinir olması anlamına gelmektedir. İnsan kendisini tanıdıkça, bildikçe, Tanrı'yı da bilinir kılar, ona yaklaşır. Zira insan Tanrı'nın içsel cevherini de içinde taşır ve bu cevheri dışarı yansıtır. İnsan dünyaya gelmeden baba ve annesindeki parçacıklar halindedir, bu parçacıkları baba ve anne değişik unsurlardan elde etmektedir. Dolayısıyla anne ve babanın bünyesine gelmeden önce insan, evrendeki dört ana unsurdan oluşmuş olan değişik maddelerde dağılmış halde bulunur. Bu yüzden insana evrenin esası anlamına da gelen zübde-i âlem adı da verilmektedir. Tanrı'dan mutlak varlığın özelliklerinin evrendeki tüm mahlûkat olarak damıtılmaya başladığı andan başlayıp, bu özelliklerin kendilerini insan olarak işlevlendirdiği ana kadar geçen zaman İslam'daki devir kuramı ile anlatılır(Uçman, 2001: 446). Bu zaman dilimi, dört unsurdan mutlak varlığa ve mutlak varlıktan dört unsura sürekli bir dönüşümü ifade ettiğinden daire sembolü ile anlatılır(Uludağ, 1988: 31). Tekke edebiyatı şairlerine göre de insanın mutlak varlıktan yaratılıp, özüne dönene kadar geçen sürece devriye denmektedir.

8. Levh-i Mahfuz

Korunan levha anlamındaki levh-i mahfuz; ilahî nur, küll-i nefis, Akl-ı küll'ü temsil eder. Tabiat, levh-i mahfuzdur ki âyan-ı sabitedir. Tabiatla her cisim manalı bir lâfızdır. Gerek esma, gerek müsemma bakımından her cisim bir manayı şamildir. Tanrı bilgisinin(tevh) iradesi kalemdir. Yüce Allah, yaratmış olduğu tüm varlıklar hakkında ezeli bilgiye sahip olup, bu bilgiler "Kalem-i âlâ ile levh-i mahfuzan" yazılmıştır. Levh-i mahfuz, insandaki hafızanın kâinattaki karşılığıdır. Öyle bir hafıza ki her şey ona sığdırılmıştır.

Levh-i mahfuz, bilgi kaynağı, evrenin aynasıdır. Bu büyük ayna bir noktadan yansıyan evrensel bilgiyi, öz'ün bilgisini fiiller âlemine kozmik kalemle taşır. "Biz her şeyi apaçık bir bütünlükte saymışız."(Yâsin Suresi/12). Her şeyin yazıldığı varlık sahifesi. Bunun da aslı, Ümmü'l-kitap(kitabın anası) olan Allah'ın ilmidir.

O, levh-i mahfuzun bir matematik şifresidir. DNA molekülü eksi azot ve karbonla fosfor hidrojen ve oksijenden kuruludur. Tüm canlıların karakteri bu DNA şeritlerine verilen matematik programından ibarettir. Levh-i mahfuz disketine kayıtlı bilgiler, insanın DNA'sında bütün hücrelerinde kayıtlıdır.

Hiz. Peygamber, en önce yaratılan şey için şöyle buyurmuştur:

1. Allah önce nurumu yarattı.
2. Allah önce ruhumu yarattı.

3. Allah önce aklımı yarattı.

4. Allah önce kalemi yarattı.

Bunun cümlesi bir hakikattir. Âlemde görülen her şey ahiret güneşinin aksidir:

- * Akıl ilahî varlıktan ilk sudur eden cevherdir.
- * Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir.
- * Akıl, levh-i mahfuz ve kalemin yaratılmasıyla başlayan yaratma sürecinin başlangıcını değil, sonunu teşkil etmektedir.
- * Allah bütün harikulâdeliği ile evreni yarattıktan sonra son olarak akıllı varoluşa çağırdı(Goldziher, 1953: 409).

O kalemde mürekkep yerine nur fışkırır. Kalem, ışık niteliğindedir. Uzunluğu yerle gök arası kadardır. Evrenin yaratılışından yıkılışına kadar olacak her şeyi yazmıştır. Şu hâlde, kalemde, Tanrı bilgisi vardır. Kalem, ayrıntılı ilim-mürekkep ilmin özetiştir. Kozmik kalemle beyne yazılan manalar üzerinde düşünürsek, kalemi akıl=kozmetik bilinç olarak değerlendirebiliriz. Kalem aynı zamanda insan-ı kâmindir.

9. Âmâ

"Cenab-ı Hakk'ın birlik basamağının bulunduğu yer", "O'ndan başka hiç kimse'nin dide-i idraki bu noktayı kavrayamaz", "körlük, gizlilik", "varoluşun temel argümanı", "ketm-i âdem, âlem-i kıtman", "görünmez nokta", "kara nur" gibi lâfızlarla açıklanabilir.

Peygamberimize, “Allah âlemi yaratmadan önce neredeydi?” diye soran bir arabîye Peygamberimiz: “O âmâda idi.” Hiç şüphesiz el-a’mâ ıstılah manasıyla Allah’ın vücuduyla varoluşsal ve yaratmadan önceki hâlini, yani Allah’ın bi’l-kuvveden bi’l-fiil hâline geçmezliğini ve zatını ifade eder(Arabî, 2007: 47).

Nokta-i âmâ, görünmez nokta “Ben bir gizli hazine idim.” hadisine işarettir. Yani gizli idik, sonradan farka geldik. O noktanın içine girdik, yerleştik ve onunla birlikte zühur ettik, denilmektedir.

10. Âyan-ı Sabite

“Değişmeyen, sabit kalan kaynak”, “eşyanın varlığa büründürülmesinden önce Hakk’ın ilminde mahiyeti ve varlığa büründürüldükten sonraki kader ve kazasının yazılı olduğu bir çeşit dosya” şeklinde açıklanabilir.

Hakk’ın vücudundadır, bi’l-tecellisi mevcudatın yani, eşyanın görünür hâle gelmeden önce Allah’ın ilminde bilgi olarak mevcut olduğu varlıkta birlik mevcuttur ve çokluk âyan-ı sabiteden ileri gelmektedir.

Âyan-ı sabite, bir anlamda, varlıkların modelleri ve kalıplarıdır. Belli bir şeyin şekli, çeşitli ve değişik aynalara aynı anda farklı biçimlerde yansıyarak bir çokluk meydana getirdiği gibi, bir ayna durumundaki âyan-ı sabiteye akseden Hakk’ın varlığı da böyle bir çokluk meydana getirir. Çokluk vehim ve hayal olarak vardır; birlik ise gerçek olarak mevcuttur.

Belli bir top kumaştan farklı elbiseler meydana getirebilir. Bu elbiselerin hepsi varlık olarak bir ve aynıdır, çünkü aynı kumaştan yapılmıştır. Farklılık şekillerden ileri gelmektedir. Şekilleri farklı kılan, modelleri ve kalıpları yani âyan-ı sabiteleri’dir. Kalıplar, hiçbir zaman elbiselerde var olmadıkları hâlde onlara şekil verirler.

Bunun gibi, dış âlemdeki bütün varlıkları farklı şekillere sokup çokluğun ortaya çıkmasına sebep olan âyan-ı sabite de hiçbir zaman dış âlemde var olmaz. Dış âlemde görünen âyan-ı sabite değil onun şekilleri, hâlleri, hükümleri, ayırıcı nitelikleri, belli özellikleri, fiilleri ve eserleridir. Âyan-ı sabitenin kendisi bâtın, sureti zahirdir.

Eşya ve hadislerin âyan-ı sabitelerini Allah’tan başka kimse bilemez. Bu özelliği itibariyle âyan-ı sabiteye “gaybın anahtarları” veya “kaderin sırrı” adı da verilir. İnsanın bunları bilmesi mümkün olsa kaderi ve geleceği de bilmiş olurdu.

Âyan-ı sabite yani “Hak’ta gizli olan ontolojik imkânların tecelli eden suretleri” bilfiil var olmak için beklemekte olan kaplardır. Ve bu kaplar, Hakk’ın ilk tecellisinin feyz-i akdes Hakk’ın tecellisindeki ilk merhaleyi temsil etmektedir. Bu, Hakk’ın kendisini henüz vücut bulmamış olan eşyaya değil, zatından zatına ilk tecellisidir. Batı felsefesine has modern terminoloji açısından bu, Hak’ta kendi hakkındaki bilincin bir çeşit dışı vurumudur. Aynı zamanda feyz-i akdes, mutlak surette gayb(yani bilinmeyen-bilinmeyen) olan Hakk’ın “giz-

li hazine" hâlini terk ederek bilinmeyi arzulanadığını beyan eden meşhur Kudsî Hadis'te tasvir olunana karşılık gelmektedir. Öz bir ifade ile feyz-i akdes; "Zatın kendinden kendine vuku bulan ezeli tecellisidir." sonucunu olarak ezeli ve bozulmayan bir belirli "istidad"a sahiptir. Bu, Hakk'ın sünneti olduğundan Hak bunu değiştirmez. Buna göre Hak, her kabı ikinci tecellisinin, feyz-i mukaddes Hakk'ın kendini somut varlık âleminde kesretin sonsuz değişken suretleri şeklinde izhar etmesidir(SON NOT-3). Bir mahalli(tecelligâhı) kılmakla kendisini, kabın ezeli istidadına uygun bir biçimde sınırlandırıp kayıt altına almaktadır. Bu yolla Hak şuhutî tecellisinde sonsuz değişken suretlere bürünmektedir. Bu suretlerin tümü ise kevn-i âlemi(mükevvenâtı) oluşturmaktadır.

Allah'ın dünya ile ilgili olumlu ve organik ilişkisi bakımından aşkın değil de, içkin olduğunu öne süren anlayışıyla da görüş, antropomorfizme(Allah'a cismanî ve beşerî nitelikler yakıştırmak veya Allah'ın doğrudan doğruya beşere benzediğini iddia etmek.) kadar uzanan bir dizi yanlışlıklara ve yakıştırmalara düşebilir. Bu nokta "tenzih ile teşbihi tevhit edememe yani birleyememe" noktasıdır.

Nezehe fiilinden türemiş olan tenzih, Allah'ın yaratılmış olan herhangi bir şeyle mukayese edilmesinin temelde ve kesinlikle mümkün olmadığını, O'nun varlığının yaratılmışlara ait bütün niteliklerin üstünde oluşunun bir beyanıdır. Kısacası ilahî erişilmezliğin, aşkınlığın bir beyanıdır. Teşbih

ise; "bir şeyi başka bir şeye benzer kılmak ya da telâkki etmek" anlamına gelen "şebehe" fiilinden türetilmiştir ve "Allah'ı yaratılmış şeylere benzetmek" anlamında kullanılmaktadır.

11. Heyula

Herhangi bir şekli olmayan, fakat her şekli almaya müsait madde veya cevher; ya da, maddenin bir şekle dönüşmeden, belirli bir şekil almadan önceki hali; bir şeyin aslı, esası, şekil bulmadan önceki hali. Eskiler, bu varlık âleminin ilk cevheri veya esas maddesinin böyle olduğunu düşünmüşlerdir. Mutasavvıflarsa, onu ruhanî ve cismanî diye ikiye ayırıp; ruhanîsi için en büyük ruh(ruh-ı a'zam), cismanîsi için ise bütün hâlinde tabiat, yani yaratılış(tabiat-ı külliye) demişlerdir. Kelimenin sözlük karşılığı ise pamuktur.

Heyula her türlü suretten müteessir olabilmektedir; bu bağlamda heyula bir muma, suret de mumun aldığı şekillere benzetilebilir. Suret sürekli bir değişim içindeyken heyula her zaman aynıdır. Heyula her cismin ihtiva ettiği bir temeldir; suret ise her cisme ferdiliğini, kişiliğini kazandıran şeydir. Heyula bu şekilde daha pasif olarak görülürken, kendine has bir güce sahip olduğunun düşünülmesi gerekmektedir, zira insanları ve tabiatı kendilerini idrak etmeye doğru yaptıkları gayrette sınırlandıran ve engelleyen bir vücudiyet bu heyuladan sadır olmakta ve onun mukavemetinden dolayı da nefis en alt dereceden kademe kademe en üst makama yükselmektedir. Bu muna-

sebetle heyula genel olarak esasında hayrın zıddıdır, şerdir. Cevher ve âraz ile de bağlantısı vardır.

Hava(Kesif)



Ateş(İnce)



Su



Toprak

Varlığın temel kategorilerinden olan “cevher” ve “âraz” tasavvuf felsefesinde Allah’ın zatî(cevher) ve sıfatları(âraz) olarak bir bütünlüğe işaret eder. Cevher, ontolojik olarak, var olmak için başka hiçbir şeye muhtaç olmayan en temel varlık kategorisinin ismidir. Ârazlar var olabilmek için cevhere zorunlu olarak bağımlıdır. Hakikat cevher, âraz yansımadır.

12. Kaf-Nun-Kün-Kafdağı-Simurg

İlahî nidanın(Kün) ilk harfi. Kün, ol demektir ve yaratılışı izah eder. Bazı sufilere göre, kaf harfi erkek, nun harfi de kadın olarak tevil edilmelidir. Bu makam gayb ve melekût âlemidir. Bâtındır. Sıfatı temsil eder. Zatın sıfat elbisesine bürünerek görünmesidir.

• Nun:

Başı sonu aynı harf olan nun lafzı, bir nokta ile hokka ve çanak gibi daireyi andırır. En titreşimli ses, beşer iniltisini ve yaratılış tınlamasını en fazla temsil eden ses yahut bize göre bir merkeze bakan yarım küre

şeklinde görünen âlemin yer ve göğü ile suret ile manasını veya kalemle yazı yazılan bir hokka ile mürekkebinin andırır. “Balık”la sembolize edilir. Levh-i mahfuzdur. Divittir. Nun, uluhiyet ilminin makamıdır, mülk ve şehadet âlemidir. Zahirdir. Nuru temsil eder. Mahlûkata suretlerin, hâl ve vasıflarıyla özet olarak nakşolunmuş hâline “nun” denir. Nakşolma Allah’ın “Kün” kelimesinden ibarettir.

Nun harfi(ن) = âlemlerin sırları

= ilm-i ledün

= mürekkep

Be harfi(ب) = bidayet

= başlangıç

Kâinatın bir noktada başlayıp yine bir noktada sona erdiğini, bu noktaya da nihayet dendiğini biliyoruz. İlahî enerji (ب) bu noktadan başlayıp, açılıp nun(nihayet) (ن) bir noktada kapanır. Kâinat bir noktadan(Bing Bang) patlayarak fışkırmış, bir noktada son bulmuştur(bidayet-nihayet ilişkisi). Kün emri olmadan halis “nur” vardı, yalnız zat vardı. Kün emri ile “nur”dan “nar-ateş” hâsıl oldu. Ateşten de diğer üç unsur çıktı(hava-toprak-su) ve bunların birleşmelerinden de milyarlarla şekiller meydana geldi ki, bütün bunlar aynı hareketin sonucudur. Âlemler “yoktan var olma”dan değil, ancak “zuhur”dan ibarettir. Bu huzur Hakk’ın zuhurundan ibarettir. İş böyle olunca doğan, ölen, yapan, yapılan hep Hak’tır. Bütün bunlar “fark” gereğidir. XI. sure/68. ayette “Allah’ın ilk olarak nuru, ruhu, akli ve kâlemi yarattım.” deyişi ile kâinat yaratılmış-

tır. Bu söze kadar mahlûk yoktur. Kâinat, önce Allah'ın bilgisinde oluşmuştur. Buna "âyan-ı sabite" denir. Kâinattaki her şey en ince teferruatına kadar bu bilgi dâhilinde yavaş yavaş, safha safha zuhura gelmiştir. Varoluş ancak, görünmeyenin görünür hâle gelmesidir.

• Kafdağı, Kaf ve Kün:

İlahî nidanın ilk harfi olan kaf, efsanelerle bezenmiş bir uzak ülkenin heybetli dağı olarak betimlenmektedir. İçimizin aşılamayan dorukları olan Kafdağı'nın dili sükût olmalıdır. Kafdağı bütün dağları ihata ettiği gibi hakikat-i Muhammediye de bütün mevcudatı ihata etmiştir. Kafdağı insanın vücudu demektir. Kafdağı'nı aşmak; salikin(yolcunun) ef'alinin, sıfatının ve zatının Hakk'ın olduğunu bir insan-ı kâmil ile zevk etmesidir. Uzun ve yorucu yola giden Kafdağı'nı aşmak zorundadır. Kafdağı'nın arkasındaki geniş ve karanlık alanda Dünya Ağacı'nın var olduğu söylenir. İnsanoğlunun ötelere tutkusu olan Kafdağı için İsmail Hakkı Bursevî; "Bütün yeryüzü pınarları Kafdağı'ndan çıkar. Her iyi ve kötü, ondan içer; onu niyet ve ameline uygun olarak bulur. Allah Kafdağı'ndan önce altı dağ yaratmıştır. Yedinci Kafdağı'dır. O, yerin etrafında bir kayaya oturtulmuştur." demiştir. Ayrıca Allah'ın Kafdağı'nı, "yerin yedinci tabakası altındaki cehennem ateşinden yer halkını korumak için yüksek bir kale gibi yarattığını" rivayet etmektedir(Bursevî, 2005: 102).

Kaf harfi en'e, eniyet'e işaret eder. İnsan zatının üç mertebesi olan; ahadiyet, eniyet, hüviyet tecellilerinden ilk açığa çıkış olan eniyet=ene=ego=ben noktasına işaret eder. Kafdağı, benlik dağı olarak tasavvufta sembolleştirilir. Dağ, benliğin sembolüdür. Kün "ol" demektir. Kün, kaf(kaf veya kef) ile nun'un birleşmesidir. Kaf, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıdır. Bütün isim ve sıfatları öyle bir sultanda birleştirmiştir ki o vardır yok mudur bilinmez. Kafdağı gibi. İşte o insan-ı kâmilî ortaya çıkarmak, aşikâr etmek için üzerine nur vurmuştur. Allah'ın nuru onun üzerine vurunca "kün" emri, "ol" emri gelmiştir. Ol emri yalnız isim ve sıfatların tümünü taşıyan kişiler içindir yani Nur Dağı'nda(Hira) zuhur eden peygamberlik gibi Hz. Muhammed ve onun varisleri içindir. Bizler ise hakikatte yaşayan insanlar değiliz, bizler ölümleriz. Kısa devrelerde yaşıyoruz, ne zaman ki bu güzelliklerle irtibat kurarsak o zaman canlanıyoruz. Kün oluyoruz. Kafdağı-kün ilişkisi zikredilirken bir salik-yolcu olan Anka-Simurg'dan bahsetmek kaçınılmaz olur. Simurg şu vasıflara haizdir:

- * Yüzü insana benzer.
- * İnsan dili bilir.
- * Mesajcıdır.
- * Sırdaştır.
- * Hikmet sahibidir.
- * Kahramanlara uzak mesafelere yolculuk yaptırır.
- * Yakıp kendisini tekrar çağırabilsinler diye onlara kendi tüylerinden birkaç tane bırakır.

- * Öldükten sonra küllerinden doğan harika bir kuştur.
- * Kendini aramanın sembolüdür. Kahramanlar, uzakta aradıkları şeyin aslında çok yakınında olduğunu, kendi içinde olduğunu idrak eder. Bu kendini bilme sembolizmi, inisiyatif ifadelerle, inisiyatif ölüm ve başkalaşım geçirerek yeniden doğuş mistisizmindeki ifadelerle, uyanma-aydınlanma, kurtulma olarak ifade edilir.
- * Bir tekâmül sembolüdür. Nefsini alt etme ve “dünya okulu”ndan mezun olacak düzeye gelme olarak ifade edilir.
- * Ölümsüz olduğu da söylenir.
- * Yuvası Bilgi Ağacı’nın tepesindedir. Her şeyi bilir.
- * Yere bereket bahsettiğine inanılır.
- * Dünya ile göğün arasındaki birliği sağlar.
- * En önemli özelliği öleceği zaman, kül haline gelerek yanması ve bu küllerden yeniden Anka Kuşu olarak doğmasıdır. Yanıp kül olan ve bu küllerden doğan kuş, efsane içinde kendi içinde de anlamları olan bir semboldür. Yeniden doğuş(ruh göçü) ile birlikte ölümsüzlüğü betimlemektedir. Bir şekilde kuşun yanması ve kül olması, sonra da küllerinden yeniden yaşama dönme sembolüne farklı toplumların mitoloji ve efsanelerinde rastlanmaktadır(Or, 2008).

* Kafdağı kanaatin ve yüceliğin de tim-sali olarak bilinir.

* Anka(أنكا) kelimesinin tersi kaf-nun, ayn=kün demektir.

13. Fena

Yok olmak, yokluk manasına gelen bu tabir Sofiyye ıstılahı olarak eşyanın nazar-dan silinmesi demektir. Ekseriya zıddı olan başka ile birlikte kullanılır. Nitekim fena ile muttasıf olanlar, yalnız Hakk’ı görürler. Hâlbuki beka hâlinde olanlar, hem Hakk’ı hem hilkatı görürler(Pakalın, 1993: 599).

Fena-beka ile ilgili kelimeler Kur’an-ı Kerim’in Rahman Suresinin 26. ve 27. ayetlerinde geçmektedir.

Fena ile kendini tanıyan, beka ile Rabb’ini tanır(Hûcvirî, 1919: 180).

İrfanî literatürde bir mecaz olarak kullanılan Kavis sembolünde fena-i zat; lâ-yokluk-hiçlik-fena aynasında Hakk’ı teşhis ve idrak eder.

Fena, kulun varlığını Allah için ve Allah ile beraber görmek, beka ise Allah’ın varlığını kulakla ilgili bütün hükümlerde görmek ve müşahade etmek demektir(Kara, 1980: 5).

Fenafillah olmak, beşerî iradeyi Yaratıcı’nın iradesinde eritmektir(Öztürk, 1997: 123).

Bilinen benlik fenafillah süreci ile feshedilir ve beka ile kozmik benliğe yeniden doğulur. Fena aklî ben’den kurtuluş, beka ben olma sürecine, varlığın saklı yanlarına

bir ışık tutma hâlidir. Yani, bu durum ontogenesis ile transmutasyonun araştırılması ile mümkündür(Gürsoy, 2006).

13.1. Fena Fi'l-Aşk: Aşk'ta fani olmak, ölmeden önce ölmek demektir. Fena, akıldan kurtuluş, benden kurtuluş; beka ise ben olma sürecidir, varlığın saklı yanlarına bir ışık tutma halidir.

14. Fark

Zahir(dıştan görmek), halkın hâllerini ispatlamak, Tanrı için görmek, halkı Hak'tan ayrı görmektir. Hakk'ı Hak, bâtlı bâtlı, küfürü küfür, imanı iman olarak kabul etmektir. Tefrika veya Fark: Varlık aynasında görünen suretleri ve hâlleri dikkate alarak Hak'tan örtülü kalmaktır. Her iki hâl de mistikte bulunması esas ve şart olan hâllerdendir. Kendisinde cem olmayan salikte marifet ve fark olmayanda ubudiyet(kulluk) olmaz. Farksız cem zındıklık(athe'isme) ve cem'siz fark küfür ve fık'tır(Çelebi, 1983: 18). Devriye metinlerinde "fark"a bağlı olarak karşımıza çıkan tabirlerin anlamları şu şekildedir:

- **Fark-ı Ba'd-El-Cem:** İkinci farka ulaşmak.
- **Makam-ı Cem'-i Ma'a'l-Fark:** Fark ile cem makamını kemale eren, gerçeğe ermiş kişiler kendilerinde toplarlar. Benlikte tefrika, Hakk'a baktığında cem hali yaşanır.

Erkân-nâmelerde; "Var, rehber-i şefkatmâder'inin rızâsında ol(rehberinin sevecen baba kucağına teslim ol). Rehber-i tâlib-âverdahiseyr-ima'allah mertebesinden

alub tâlibi seyr-i an'illah kılar. Bu seferin nihyeti tâlibin Hakk'tan halka rücu'udur. Bu makama 'beka ba'de'l-fena', 'sahiv ba'de'l-mahiv' ve 'fark ba'de'l-cem' dahi derler. Bu geliş: Ma'a'l-istikamet ve'l-adalet tâlib-i tekml ve salikten terbiye için mertebeleri vahdetten makam-ı kesrete gelip vahdeti kesrette ve kesreti vahdette bulmanın ne demek olduğunu remzeder."(Dedebaba, 1999: 207).

15. Cem

Hakk'ın hallerini ispatlamak, kişinin nefisini ve halkı ispatlarken bunların Hak ile kaim olduğunu da görmesi cem'dir. "Yalnız sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz." düsturundan hareketle yaratılmışı Tanrı ile görme makamıdır. İnsan ruhunun kâinata(evrene) açılışı, Tanrı'ya kavuşma makamına giriştir ve bu makamda kulluk kalmaz. Kulluğun yerini aşk ve cezbe almıştır. Ceme girenler Hakk'ı görürler. Kendi vücuduyla fani, Allah ile baki olurlar. Hak'tan başka mevcut görmezler. Çünkü bu makam bâtınla zahiri birleştirme makamıdır. Hakk'ı zahir ile halkı da bâtın ile müşahade etmektir. Bu makamda halk ayna olmuştur. Halk aynalarından da Hak zahir olmuştur. Bu hususta şu hadise işaret edebiliriz. "İnnallahe yekulu alâ lisâni abdihi semiallahu limen hamide."

Cem, varlık makamlarından olup, burada kul öncelikle bütün işlerinde Allah Tealâ'nın fiillerini görür. Fiilinin oluş yerine göre değişik şekiller aldığı anlar. Buna işleri birleme anlamında "tevhid-i ef'âl" adı

verilir. Daha sonra da bu fiillerin sıfatlarının ortaya çıkış yerlerine ve kabiliyet derecelerine göre, değişik şekillerde meydana geldiğini idrak eder. Buna da “tevhid-i sıfat” denilir. Neticede sıfatın zatın zuhuru olması bakımından, zattan başka bir şey olmadığını görür(Lâ mevcûde illâ Hû).

Benliği ortadan kaldıracak vasıta ayin-i cem’dir.

- * Hakk’ın kesreti nasut âlemidir. Buraya gelmek için nokta-yı kübrayı bilmek gerekir. Nokta-yı kübra da, biri cemdeki görünmeyen nokta-yı kübra, öteki de cemü’l-cemdeki görünen nokta-yı kübra olmak üzere iki çeşittir.

Cemde birine Hak, diğerine ise insan-ı kâmil denir. “Biz ona şah damarından daha yakınız.”(Kaf Suresi/16). Hûve(O), insan-da gizlenmiştir. Gerçek cem, gerçek birlik farkta da, istiğnada da, cüzde de, külde de hep kendini görmek ve bilmektir. İnsan, küllü’l-külliyyattır. İkinci makam toplam hazreti(hazret’ül-cem) makamıdır. Bu, halkı zahir ile Hakk’ı da bâtın ile müşahede etmektir. Bu makamda Hak her şeye ayna olmuştur ve Hak aynasında da halk zahir olmuştur.

16. Cemü’l-Cem

Kendi nefsinden uzaklaştırılması, Gerçekler Sultanından (Tanrı’dan) gözükererek, çevresini sarandan gayri her nesneyi duymaz hâle gelmesi cemü’l-cem’dir. Bu makam, tümü ile yok olup gerçeklerin üstün

geldiği sırada masiva’yı(Tanrı’dan gayri her şeyi) görmek, duymak, idrak etmekten fani olmaktır. Evreni toplu bir şekilde görüş hâli, Allah ile baki olma, ehadiyyetü’l-cem(çokluktaki birlik), temkin ve üns hâli, büsbütün tükenmek yok olmaktır. Masi-vadan hiçbir şeyi idrak edememek bu makamda mümkündür. Cemü’l-cem, mistisizmin en yüksek derecesidir. Burada mistik, Tanrı’dan başka her şeyde tükenmiştir. Sağ göz cemi ve Hakk’ı, sol göz tefrika ve madde âlemini görür. İkisi beraber cemü’l-cemi temsil eder. Hz. Ali’ye göre ikisi beraber tevhit sayılır.

Bektaşî düşüncesi bu noktayı anlamamızda çok önemli bilgiler verir. Talip farktadır, mürşitle miraca yani cem’e ulaşır. Oradan tekrar rehberle teslim edilmesi, cemden sonra fark’a varılmasının simgesidir(farkının farkında olmak)(Dedebaba, 1999: 206).

Cemü’l-cem; iki cihanı birleştirmektir. İki cihandan birisi hüviyettir ve Hakk’ın bâtın tarafıdır. Diğer eniyyettir ve Hakk’ın zahir tarafıdır. Sıfatların hüviyeti ve suretlerin zahiri bir araya gelince cemü’l-cem doğmaktadır(Dedebaba, 1999: 207). Cemü’l-cemin bir başka adı da, bu iki cihanı içine almış olan Tanrı’dır.

Vahdet-i vücuda(varlık birliği) inananlara göre; Her şey Tanrı zuhurudur. Bunu bilmek, bilerek bulmak ve bularak olmak; yani Hakke’l-yakîn hâline ermek cemdir. Cem topluluk toplamak anlamına gelir. Alevi-Bektaşî ikrar törenine aynü’l-cem denilmesinin nedeni budur. Bu konuda İsmail Fennî şunları ifade etmiştir: “Cem;

mahlûkatı(yaratıkları) görmeyip yalnız Cenabıhakk'ı görmek yani cümle eşyada vücudu Hakk'ı müşahade(tüm cisimlerde Tanrı'nın varlığını gözlemlemektir.) etmektir. Fark dahi mahlûkat ile Hak'tan muhtecip(hicablanmış, örtülü) olarak yalnız mir'at-ı vücuda zahir olan(vücut aynasında görünen) suver ve ahvali(şekil ve hâlleri) nazar-ı dikkate almaktır. Cem'i olmayan kimsede ma'rifet ve farkı olmayan kimsede ubudiyet(kulluk) yoktur. Arif olan kimsenin bunların ikisini de cem etmesi lazım gelir. Kibar-ı sofiye(tasavvufçuların ileri gelenleri), "Farksız cem zındıklık ve cem'siz fark küfür ve fışk'tır." demişlerdir. Bu küfrün küfr-i hafî(gizli küfür) hakikati setr(örtmek) demek olduğu bedihidir(Fennî, 1997). Aynı mevzu ile ilgili olması bakımından Hasan-kaleli İbrahim Hakkı'nın Kenzi'l-Fütûh adlı eserindeki şu beytleri önemlidir:

Hakk'ı görmek fark-ı evvel, Hakk'ı görmek cem'idir,

Hakkı Hakk'ı bile görmek fark-ı sâni lemi'dir.

Fark-ı evvel'de olan halk ile dolmuştur vebâl

Farksız cem'i bulandır fark-ı deryâ-yı zılâl

Fark-ı evvel sâhibi mahcûb-u Hakk'tır halk ile

Fark'ı sâni mâliki halk iledir hem Hakk ile.

Fark-ı evvel vahdeti kesretle setreyler nihân

Fark-ı sâni vahdeti kesretle cem'eyler ayân

Fark-ı evvelde kalan emvâci bî-derya görür.

Fark-ı sâniye dalan mevc'i ve yem'i bir bilir.

Fark-ı evvel ehli çok ağyâr ile fırkattadır,

Fark-ı sâni ehli bir dildâr ile vuslattadır.

Fark-ı evvelde kalandır câhil-ü gâfil, leîm

Fark-ı sâniyi bulandır âraif-ü kâmil hakîm.

Ârif gönlünde Melâ kendi kadrin hoş bilir,

Kalb-i câhil kadr-i yâr'ı bilmez ağyârı bilir.

Cemü'l-ceme ulaşan bir nokta olmuştur ve her şey o noktadan kâinata dağılır. Zata ayna olur. Salık, cem makamında vücudu giydi, hazretü'l-cemde sıfatları giydi, cemü'l-cemde ef'âlini giydi. Bu makamla ilgili olarak şu tanımlamalar önemlidir:

- **Kabe Kavseyn:** "Hüvel evvelü vel'ahirü vezzahirü velbâtın ve hüve biküllü şey'in alim."(Hadid Suresi: 3). Bu makamda cemü'l-cem makamının zevki, evvel benim, ahir benim, batın benim, zahir benimdir. Bu makam, beka'nın ef'âlidir. Bu makamda "Her fiilde fail benim." diyebilirsin. Cemü'l-ceme ulaşan, artık bir nokta olmuştur ve her şey o noktadan kâinata dayanır. Ka'b-ı Kavseyn, Necm Suresi 9. ayette de belirtildiği gibi "Fekâne kabe kavseyni ev ednâ" iki yay kadar yakın, Hak ile bir olma, Hakk'a kavuşma manasındadır.
- **Ahadiyet'ül-Cem:** Toplam makamıdır, Muhammed makamıdır, Ev Ednâ makamıdır. Bu makam, kayıtlanmıştan kaydın kalkmasıdır. Bu noktada şu ayete işaret edebiliriz: "Küllü şey'in hâlikün illâ vechehu".

Cemü'l-cem=Kabe kavseyn/ehadiyetü'l-cem=Evedna (Necm Suresi: 9).

Kabe Kavseyn Zahir
imkân ve halk

Ev Edna Bâtın Vücûb
Ahadiyet Makamı

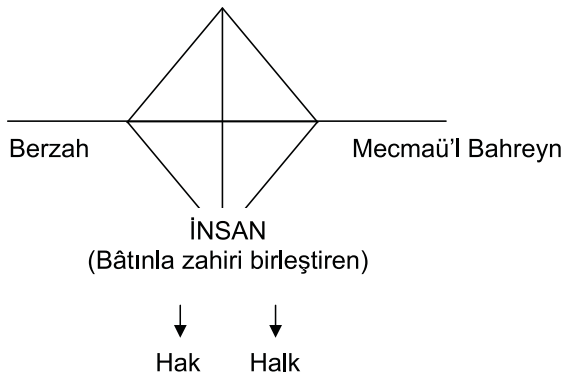
Cemü'l-Cem

17. Zıtların Birliği(Celâl ve Cemal)

CELÂL	CEMAL
İhtişam	Güzellik
Kudret	Şefkat
Hiddet	Merhamet

Cemal ve Celâl Allah'ın değişik aynalarından görünümüdür. "Zü'l-celâli ve'l ikram", Celâl isminin altında ne ikramlar vardır.

İnsan, zorunlu varlık olma(vücup) ile zorunsuzluk(imkân), ezeliyetle(kıdem) sonradan var edilmişlik(hudus), lâhut ile nasut, mana ile madde arasında bir berzah konumundadır. Dolayısıyla insanın berzahiyeti, iki âlem arasında bulunmakla açıklanabilir. İnsan, gayb âlemiyle şahadet âlemi arasında ve fakat Allah'ın suretinde yaratılmış olması itibariyle de her iki âleme vâkıf olabilen tek varlıktır(Izutsu, 1999: 340-341).



İbni Arabî, zıtları birleştirmenin insana güç kazandırdığına, hatta insan-ı kâmil olmanın yolunun zıtları birleştirmekten geçtiğine inanmaktadır. Ona göre insan bir denge ve uyum varlığıdır. Yer-gök kaynaşarak, ağaç-ateş-su-yer-madenler de kaynaşarak

evreni oluşturmuşlardır. Tabiatın külli ruhu bu kaynaşmadan doğmuştur. İç çatışmalardan kurtulmuş, varlıkla irtibata geçmiş, benliğindeki zıtlıkları manalı bir bütünlüğe kavuşturmuştur. Karanlık ve nur sembolünün gece ile gündüze şümulü olduğu gibi, Cemal ve Celâl sıfatlarının tecellileriyle de ilgisi vardır. Bütün dünya bütün hayat, nâr ile nurun kavgasıdır, çekişmesidir. Dünya bir zıtlar dünyasıdır. Marifet zıtlıklarını bile birleştirmek, bir uyuma sokmaktır. Zıtlıklar aşıldıkça, insan vahdete bu manalarla erişir. Rububiyetle ubudiyet, Celâl ile Cemal arasında olmak demektir. Cemal'inin ışığına pervane gibi dönerler, gökler de bu dönüşte iştirak eder, devir budur.

18. Tecelli/Tezahür

Hak, zatı itibariyle değil; sıfat ve filleriyle bütün suret ve şahıslarda mutlak olmaktan çıkmaksızın ve asla değişikliğe uğramaksızın tezahür ve tecelli etmektedir. Allah'ı tecellileriyle ve sıfatları ile tanırız. Allah'ın zatı sıfatlarla, sıfatlar da varlıklar, hareketler ve olaylarla perdelidir. Varlık perdelerini aralayanlar, sıfatların sırlarını, sıfatlar perdesini aralayanlar da zatın nurunu görür ve orada erir. Bu seyir ilim ile mümkündür:

* **İlme'l-Yakîn:** İlim ve akılla edinilen kesin bilgi. Lâ fâ'ile İllallah. Allah'tan başka faili yoktur. Fiilleri tevhitte âşık kimse hisse ait fiiller, kalbe ait fiiller ve enfüse ve afaka ait fiiller dışında ve üstünde Hazret-i Maşuk'u kalbi ile müşahade eder. Her ne fiil hissederse ma'şukunu fiilinin o fiil ile zahir olduğunu zevk eder.

* **Ayne'l-Yakîn:** Suretler(tevhid-i sıfat), keşifle, görülerek elde edilen bilgi. Sıfatları tevhitte âşık olan kimse Hazret-i Maşuk'un kemal vasıflarını, mahsusunda ve maku-lunda, kalbi ile müşahede eder. Lâ mevsûfe İllallâh. Bütün sıfatlar, Allah'ın sıfatıdır. Lâ mevsûme İllallâh. Bütün isimler Allah'ın ismidir.

* **Hakke'l-Yakîn:** (Mana-yi hakikat tevhid-i zat). Müşahede yoluyla edinilen bilgi. Aklın ötesinde keşifle marifetullaha ulaşma. Lâ mevcûde illallâh. Allah'tan gayrı mevcut yoktur.

Zat-ı Tevhit: Zat-ı tevhitte âşık olan kimse zatın birliğini mezahirdeki çokluğu ile müşahede eder ve mezahirdeki çokluğu da zata ait vahdet ile müşahede eder. Zata ait vahdetin zuhuru çokluk iledir ve çokluğun vücudu da vahdet iledir ve vahdet çoğalmayınca ayanda zahir olmaz. Bütün çokluk, Hazret-i Maşuk'un mertebeleridir ve bu mertebeler de iki kısımdır:

- a- Birisi müessirdir ki bu zata ait isimler ve fiile ait vasıflardır.
- b- Birisi de müteessirdir ki bu da hisse ait renkler ve akla ait manalardır.

İşte bu nokta velâyet makamının sonudur. Bundan öteye velâyete ait bir makam dahayoktur. Bunun ötesi, artık Muhammed'e ait makamdır ki ona da kimse ulaşamaz. O makama, ancak, verasetle ulaşılabilir. Başka bir deyişle, fiillerin tevhidi demek, bütün yaradılanların fiiller ile olduğunu bilmek ve her fiili gördüğünde o fiilin aynasında Hazret-i Maşuk'u müşahede etmektir.

Sıfatların tevhidi demek, yaratılmışlarda zahir olan sıfatlar aynasında Hazret-i Maşuk'u müşahede etmektir.

Zatın tevhidi demek, bütün yaratılmışların, hulûl ve ittihat olmaksızın, Hakk'ın zatı ile vücutları olduğunu bilmek, yani halk aynasında Hakk'ı yani zat-ı Ma'suk'u müşahede etmektir.

İşte sıddıkiyyet mertebesi bu üç tevhitten ibarettir.

Tevhid-i zat mertebesi fena mertebelerinin sonuncusudur, buraya gelen kişi ölmeden önce ölmenin zevkine varmış, kendi mülkü zannettiği ef'al sıfat ve zatı Hakk'a teslim ederek hiç olduğunu anlamıştır.

Tevhid-i zat, nefsanîyetin bittiği, ruhanîyetin başladığı, kesafetin yerini letafete bıraktığı bir makamdır. Ve bu makam; Hz. Peygamber'in "Hepiniz uykudasınız, ölünce uyanacaksınız." dediği yani, uykunun rüyanın sona erip uyanıklığın devreye girdiği makamdır. Tevhid-i zatı idrak eden kişi için varlığın perdeleyici-aldatıcı görüntüsünün kaybolduğu, "O'ndan başka varlık yoktur." zevkinin hâkim olduğu yerdir.

19. Seyir

Hakikat ehlinin seyri dört türdür. Yolcu "fenafillâh" hâline gelinceye kadarki yol alışını dört durak yerinden geçerek gerçekleştir:

19.1. Seyr-i il-Allah(Çalab'a doğru gidiş): Buna birinci sefer de denilir. İsteklinin Çalab'a yönelişidir. Diğer bir adı fenafillah(Çalab'ta gidiş)tir.

Bu tip seyir kesret(çokluk) perde-sinin birliğin yüzünden indirilmesidir. Bu sefer nefse ait menzillerin, ağyarın, yapmacık(mecazî) aşkların izalesiyle kalp makamının nihayetine ulaşmaktır.

19.2. Beşn-i fillâh(Çalab'ta gidiş): Çalab huyu ile huylanıp yücelmektir(Hakk'ta Hak ile gidiştir). Ledün bilgisine götüren bu yola beka-billah da derler.

Vahdet perdesini bâtinî ve ilmî çokluğun yüzünden indirmektir. Bu seyir Hakk'ın sıfatlarıyla ahlâklanmak, O'nun isimlerini tahakkuk ettirmek suretiyle Hak'ta en yüksek ufka yükselmektir. Bu mertebe Hazretü'l-Vahdaniyye'nin sonudur.

19.3. Seyr-i ma'Allah(Çalab ile gidiş): Aradan ikilik(Çalab-kul) kalkmasıdır. Velilik(velâyet) aşamasının da son makamıdır.

Bu makama çıkan zahir ve bâtin zıtların kayıtlarından kurtulur ve Kabe Kavseyne ulaşır. Bu noktada ikilik bitmiş, velâyet kemaline varılmıştır(aynû'l-cem makamına çıkmak.).

19.4. Seyr-i an-illah(Çalab'tan gidiş): Aydınlatıcının gözetimi altında gidişini tamamlayan isteklinin yeniden toplum içine dönüşüdür ki artık çevresini aydınlatmaya(irşada), geçirdiği hâlleri öğretmeye hazırdır.

19.5. Allah ile Allah'tan Seyir: Bu, en yüksek makam olup Hak'tan tekrar halka dönmeyi ifade eder. Buna fenadan sonra beka, cemden sonra fark da denir. Bu makam da göz vahdette kesreti, kesrette vahdeti görür. Büyük veli Niyazi Mısri bu makama şöyle işaret etmiştir:

“Vahdeti kesrette görmek, kesreti vahdette hem

Bir ilimdir ol ki cümle ilm ü irfan andadır”

Biz bu makamı Hak'ta halkı, halkta da Hakk'ı görmek diye tanımlıyoruz.

SONUÇ

Yenidünya düzeni, insanı-hayatı-evreni bütünlüğünden kopararak bu alanları âdeta “patch-work”e dönüştürmektedir. Geleneksel “mimesis-katharsis” estetiğinin ipini çeken bu zihniyet, “Yaşam azaptır” matrisini kullanmakta beis görmemektedir. İnsanlığı huzurdan alıkoyan anarşi ve teröre yenik düşüren kafalara karşı durmak her bireyin temel hedefi olmalıdır. Geleceği doğru kurmak adına buna mecburuz.

Batı dünyasının varoluş felsefesine bu manada eğildiğimizde karşımıza çıkan tablo şudur: Spinoza, Bergson, Kafka, Kierkegaard, Camus ve diğerleri varoluşun labirentlerinde bir yığın spekülâtif fikirler ortaya koymuşlardır. Camus, varoluşu absürd(saçma) olarak görmekte, hayatı kara bir alınyazısı şeklinde algılamakta ve bir çatışma psikozuna sürüklenmektedir. Sarte, insanın tam bağımsız ve hür olduğundan hareketle, “insan kendisini yapar”, “insan kendisini seçerken başkalarını da seçer” düşüncesiyle insanı sorumlu kılmakta, “Varlık özden öncedir”den yola çıkarak felsefesini kurmaktadır. İnsanı yeryüzüne atılmış, terk edilmiş olarak ümitsiz, ufuksuz, anlamsız bulmaktadır. Algıları sonuçta budur.

Batı dünyası için bu dünya insanın cezalandırılıp cennetten kovulduğu, fırlatılıp atıldığı âdi bir sürgün mekânıdır. Oysa Türk düşüncesinde bu dünya kirli bir dünya değil, temiz-makbul-meşru bir yaşam alanıdır ve bir imtihan dünyasıdır.

Varoluşun kozmik boyutlarını irdelediğimizde tasavvuf insanla âlem arasındaki savaşın düğümünü çözme, insana kendi iç hakikatini buldurma yolunda bir nüzul-urûc yoludur(Gürsu, 2006).

Fena-beka vadilerinden geçerek kozmik bene yeniden doğuştur(ikinci doğum). Zihindeki blokları yıkarak kâinata ayna olabilmektedir.

Kuantum insan sürekli cevher ile öz ile iletişim içinde olduğundan gerçek bir öznedir, cevher(tümel enerji alanı) ile bütünsel bir iletişim içindedir. Egosunun esiri değildir. Ben bilincini yok etmiş, bütünün zafî bilgisine ulaşmış bir kozmik enerji alanı, okyanustur. Sonsuzlukta bir nokta da olsa, o kâinatın efendisidir. Bizim insana verdiğimiz anlam ve değer budur. İnsanlık cevherini kemal noktasına taşımak için “âlemlere rahmet olarak” gönderilmiş bir irfan abidesidir. Bu da bir fakr mertebesidir.

Fakr makamına ulaşanlar için; terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i terk, insan-ı kâmil olmak, beşer boyutunu aşmak, egosunu terk etmek, üst benlik boyutunda yaşadığı süreç tutarlı, tüm insanlığa yararlı bir hayat çizgisi oluşturmak imkânsız değildir.

“Sen kendini basit bir varlık sanmaktasın. Oysa hikmetlerle dolu olan en büyük âlem sende gizlidir.”(Hz. Ali).

Esîrindir tabiat, dest-i teshîrindedir eşyâ;

Senin ahkâmının münkaadıdır, mahkûmudur dünya.

İfadeleri, bizim içinde bulunduğumuz medeniyetimizin seviyesini göstermek bakımından önemlidir. İnsanın cennet-cehennemi öte dünyada, insanlığın cennet-cehennemi bu dünyadadır.

İnsanlar ölür, insanlık yaşar. Ruhunu rehine verip, teniyle yaşayanların pas tutan gönüllerinde sevgiye yer yoktur. Bilge insan, evrenin tesadüf eseri olmadığını bilir, çünkü o kendisinin evreni korumak ve geliştirmek için var edildiğinin farkındadır. Bilgisi hakikat bilgisidir. Sevgi, iyilik, güzellik, yararlı olma gibi cevherlerin, fazilet ve değerlerin insana bağışlanması büyük lütuftur ve Alevi-Bektaşî edebiyatı da bu manada bütün insanlığa seslenecek verilerle yüklüdür.

SON NOTLAR

1. Devriyeler konusunda özellikle dört çalışma zikredilmelidir. Rıza Tevfik, Devriyeler. Peyâm-ı Edebi nr.25, Mart 1330/1914(aynı yazı Rıza Tevfik’in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri. Haz: Abdullah Uçman, Ank, 1982. s. 84-94). Rıza Tevfik, Arşive Gaybi, Peyâm-ı Edebi nr. 38.15 Mayıs 1330.(Abdullah Uçman. Üsküdarlı Haşim

Baba'nın 94 beyitlik Devriye'sini de neşretmiştir). Fuad Köprülü. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ank. 1963. Abdülbâki Gülpinarlı, Alevi-Bektaşî Nefesleri. İst. 1963, s. 70-71. Abdurrahman Güzel, Niyâzî-i Mısırî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri: Risâle-i Devriye. Türk Kültürü Araş. XVII-XXI/1-2 Ank. 1983, s. 121-137. Fevziye Abdullah Tansel, Oğlanlar Şeyhi İbrahîm Efendi ve Devriyesi. A.Ü. İlh. Fak. Der. C.XVII, Ank. 1971, s. 187-199. Mehmet Önder. Halk Ozanı Karamanlı Gufrani ve Bir Devriyesi. III. Uluslararası THE Semineri. Eskişehir 1989, s. 348-351. Mustafa Tatcı. Edebiyattan İçeri, Ank. 1997.

2. Bu yazıda hologram ile ilgili bilgiler. Michael Tablot'un Holografik Evren isimli kitabı ile Bilim ve Teknik dergisinden alınmıştır.
3. Feyz-i Mukaddes'in yalnız cevheri yönüyle değil fakat sıfatları, fiilleri ve olayları da göz önünde tutarak hepsini eşya diye isimlendirdiğimiz nesnelerin varlığa büründürülmelerine delâlet ettiğini söyleyebiliriz. Feyz-i Mukaddes, Feyz-i Akdes ile varlık kazanmış olan Âyan-ı sabiteler'in, idrak olunabilir varlıklar(makulât) halini terk ederek, hislerle idrak olunan âlemin bilfiil mevcut olmasının sebebidir.

DEVRIYE ÖRNEKLERİ

(1)

Hâlık'ımnı izler min tün kün cihân içinde

Tört yanımdın yol idi kevn ü mekân içinde

Törtün yitige gittim tokuznu güzer ittim

Ondın ikige kildim cerh-i keyvân içinde

Üç yüz altmış su kitçim dört yüz kırk dört taş aştım

Vahdet şarabın içtim tüşüm meydân içinde

Çünkü tüşüm meydanga meydannı tola kördüm

Yüz ming ârifni kördüm barça cevân içinde

Gavvâs bahrığa kirdim vücûd şehrini kizdim

Dürni sadeft kördüm güherni kân içinde

Arş u kürsini yördüm Levh ü Kalem'ni kördüm

Vücûd şehrini kizdim aydım bu cân içinde

Cânım kördüm cânânda ıskını kördüm meydânda

Âşıklarning meydanı çümle bustân içinde

İrni kördüm irgeştım istedüğümni sordum

Barçası sinde didi kaldım hayrân içinde

Hayrân boluban kaldım bî-huş boluban taldım

Özimni derdge saldı taptım dermân içinde

Miskîn Hâce Ahmed cânı hem güherdir hem kânı

Cümle anung mekânı ol lâ-mekân içinde

(Pala, 1995: 115-116).

Hoca Ahmed Yesevî

(2)

Ol Kadir-i Kün feyekûn, lütf edici Sübhân benem
Kesmeden rızkını veren, cümlelere sultân benem

Nutfeden Âdem yaratan, yumurtadan kuş düreten
Kudret dilini söyleten, zikr eyleten Sübhân benem

Kimisini zâhid eyleyen, kimisine fâsık eyleyen
'Ayıplarını örtücü, ol delil ile bürhân benem

Bir kulına atlar viriüp avret ü mâl çoklar viriüp
Her biriniün yok bir pûlî rahm idici Rahman benem

Benem ebed benem bekâ, ol Kâdir ü Hay mutlaka
Hızır ola yarın saka anı kılan Gufrân benem

Dört dürlü nesneden hâsıl bilün benem uşda delil
Odula su toprak u yil bünyâd kılan Yezdân benem

Ete deri süniük çatan, ten perdelerini dutan
Kudret işüm çokdur benüm hem zâhir ü 'ıyan benem

Hem bâtinem hem zâhirem, hem evvelem, hem âhirem
Bu cümlesini yaradup hem tertîbi kılan benem

Yokdur arada tercemân andagı iş bana 'ıyân
Oldur bana viren lisân ol denize 'ummân benem

Bu yiri göği yaradan bu 'Arş'ı Kürsî durudan
Bin bir adı vardur Yûnus ol sâhib-i Kur'ân benem

Bu cümle erkânı koyup birlik yolın tutan benem
Hırs u tama benden ırak hep ardına atan benem

Bakan benem gören benem alan benem viren benem
Ne Cebrâil ne Mikâil İsrâfil'i kılan benem

Yidinci kat yirlerde(ben) sekizinci kat göklerde(ben)
Bu söylenen dillerde(ben) hükmi tamâm kılan benem

Emrile bulut oynadan yirde bereket kaynakları
Elümde kudret şinigi halka rızık viren benem

Bir karâra tutdum karâr benüm sırruma kim irer
Câhil beni kanda görür gönüllere giren benem

Çagram himmet leşkerine dirile dost işigine
'Arş önünde 'aklumuyla hıdmet kulup turan benem

Gök yüzinde ferîşteler Yûnus ne kasd ider bular
Dek turmazsa ferîşteler 'Arş'a çomak uran benem

Delü oldumudı Yûnus 'ışk oldı bana kulavuz
Hazrete degin yalunuz yüzi süri viren benem
(Tatçı, 1990: 277-278).

(3)

Çark-ı felek yoğidi cânlarımız var iken
Biz ol vaktin dost idük Azrâ'il ağyâr iken

Niçe yıllar biz anda cem' idük cân kânında
Hakikat âleminde ma'rifet söyler iken

Çalap 'ışkı cândaydı bu bilîşlik andaydı
Âdem Havva kandaydı biz anunla yâr iken

Dün geldi safî Âdem dünyâyâ basdı kadem
İblis aldadı ol dem uçmakda gezer iken

Ol vaktin biz uçarduk ceylan urup göçerdük
Nûrdan şarâb içerdük Hak bizi toylar iken

Cânlar anda bilişdi ol dem gönül alışıdı
Âlem halkı karışdı denizler kaynar iken

Şükür bu deme geldük dostları bunda bulduk
Tuz ekmek bile yidük 'ışk demin oynar iken

Ne oğul vardı ne kız vâhididük anda biz
Konşıyiduk cümlemüz nûr tağın yaylar iken

Ne gök varıdı ne yir ne zeber vardı ne zir
Yûnus dostdan haber vir 'ışkile göyner iken
(Yıldırım, 2000: 210-211).

Yûnus Emre

(4)

Ben ezelde var idim
Mâşuk ile yâr idim
Hak beni bunda saldı
Âlemi göre geldim

Yerdeydim göğ'e ağdım
Gökten de yere yağdım
Âdem donun donandım
Cevlânı süre geldim (Uludağ, 2005: 106).

Yûnus Emre

(5)

Vasf-ı nihânımdan sonra alsın haber nerde idim
Var olmadan kevn ü mekân ol Şâh ile birde idim
Akl ile azmeden buna eremeye kala dona
Nûr-ı hakâyık kalmadan ilmullahta sırdan idim

Bahr-ı Zât'ın mevci beni sürdü kenara aşk ile
Zât- ı hakâyık nûruna geldim acep yerde idim

Evvel O'nun zâtı nûru aşk-ı ezeli nâr ile
Yedi ismin nûrun maya kaldığı esrârda idim

Ef'âlimin esrârıdır söylediğim anlayana
Yedi bin yıl halvet süren kandildeki nurda idim

Geldim cihana çün âdem cennete gönderdi Hudâ'm
Emrin sıdum reddeyledim Serendib'de zârda idim

Gâh-i Nûh oldum gâhi Lût gah Yunus oldum gah Dâvûd
İbrahim ile bir zaman ateşte gülzârda idim

Bulsa kişi dosttan belâ mâşuk gelip vefâ kıla
Kurtlar tenim çiyner iken Eyyûb ile zârda idim.

Yâkûb ile kıldım figân Yûsuf ile oldum revân
Şehr-i Mısır'da bey olan dellâl-ı bâzarda idim

Her bir nebî geldi bile mihmân idim ben sır ile
Îsâ ile ağdım göğ'e Mûsâ ile Tûr'da idim

Geldi cihâna Mustafâ mîrâc edip buldu safâ
Ben de bile gördüm vefa hazrette nazarda idim
Ben yârime can vermeye nâra vurup Hallâc ile
Çaldım "Ene'l-Hak" nöbetin Mansûr ile dârda idim

Ben değilim bunu diyen ilhâm-ı Hak'tır söyleten
Bir sır gelip nutk eyledi ben arada perde idim

Ümmî Sinan eydür bu cân kalmaz nişânda bir mekân
Zîrâ ki ol Şâh'ıma ben varmaya ikrârda idim
(Şener, 2003: 263-264).

Ümmî Sinan

(6)

Ak süit iken kızıl kana karışıp
Emr-i Hak'la coşup cevlanâ geldim
Mâ-i cârî ile akıp yarışıp
Katre-i nâ-çizden ummana geldim

Dokuz ay on gün batn-ı mâderde
Kudretten gözüme çekildi perde
Vaktim tamam olup âhiri yerde
Çıkıp ten donundan cihâna geldim

Hakikat meyinden nûş edip kanıp
Can gözlerim o gafletten uyanıp
Kudretten her türlü renge boyanıp
Bu âlemi nakş u elvâna geldim

Bir zerreyim âfitabımdan dârum
Aşk ile mesrûrum kalbi pür nûrum
Tâ ezelden zevk-ı seyre mecburum
Seyr ü sülûk edip seyrâna geldim

El tutup tarikat râhına girdim
Çok evliyalara hizmetler verdim
Sıdk u hulûs ile ben Hakk'a erdim
Bu cihana keşf-i burhâna geldim

Erden el almışam ben de bir erim
Râh- ı hakikatte ehl-i hünerim
Hak'tan geldim yine Hakk'a giderim
Hemen bu mekâna mihmâna geldim

Tıfl-ı edced-hânımrûz-ı elestten
Hidayet erişip feyz-i kudretten
Hikmetler okuyup ilm-i hikmetten
Ol mekteb-i sırr-ı irfâna geldim

Aşk ile kendime biçtim kefenim
Dolayıp boynuma taktım resenim
Vardır asliyetim Mansur'dan benim
Asılmaya dâr-ı dîvâna geldim

Anladım aslımı bildim kendimi
Erenlerden aldım nush u pendimi
Pîrlerden kuşandım kemer bendimi
Merd-i şeh-bâz olup meydâna geldim

Dîn-i Muhammed'i icrâ kılmaya
İmam Hüseyin inkikamın almaya
Ol Yezid kavmine kılıç çalmaya
Bir olup Mehdi'yle bir yana geldim

Münkirlerle cenk eyledim bunca dem
Çektim ellerinden çok renc ü elem
Öldürürse beni münkirler ne gam
Ben Hüseyin aşkına kurbâna geldim

Nice kahramanlık edip meydanda
Koymayıp intikam aldım düşmanda
Söylenir şöhetim şânım cihanda
Sürüp çok demler bu devrâna geldim

Gelip ihtiyarlık düştü serime
Oturup kalkamaz oldum yerime
Lerze inip bütün her yerlerime
Bir muhalif vakt u zamâna geldim

Gelip ol Azrail aldı canımı
Bir pençede döktü yüz bin kanımı
Kesti nefesimi hep dermanımı
Eyvah ben o mevî-i hazâna geldim

Üryan püryan edip beni soydular
Nazik tenim tenesirde yuydular
Alıp gidip kabristana koydular
Hayf ben o sessiz virâna geldim

Gûşuma bir sadâ geldi akabi
Gördüm ki bir melek söyler Arabî
Titretür yerleri hışm u gazabı
Havf ile gafletten uyana geldim

Geldi bir hışm ile ol arap melek
Dedi bana ol dem “dinek Rabbek”
“Aman yâ Muhammed nebî” diyerek
Geçtim o suali âsâna geldim

Nice bin yıl yattım turâb içre bil
Böyle emreylemiş o Rabb-ı celil
Çalınıp bir nice Sûr-ı İsrefil
Uyanıp kabrimde ben câna geldim

Gördüm ol dem hep mürdeler dirilmiş
Cümle âlem arasat’a derilmiş
Baktım ki terazi mizân kurulmuş
Baş açık yarışıp mizâna geldim

İki melek yakama el saldılar
Çekip beni mîzan üzre aldılar
Bu kul “mağfûr” deyip nidâ kıldılar
Şükr edip ben şâd u handâna geldim

Dediler ol vakit bana “kum teal”
Gösterdiler bir hoş mekân ü mahal
Nakşî güzel yakut la’l yeşil al
Şükür ben cennet-i Rıdvân’a geldim

Seyr ettim o güzel gül-zârı bir an
Dediler yetişir bu kadar seyrân
Getirdiler beni ol dem oradan
Yine bir acâib mekâna geldim

O mekândan biraz geldim beriye
Rast geldim anda ulu çeriye
Dediler bana gel gir içeriye
Akıllar mat eden der-bâna geldim

Akl u fikr ü nefis girdim içeri
Gördüm anda vardır div ü peri
Korkup aklım aldı oldum serseri
Hayf bir belâlı zindâna geldim

Âdem yoktur kimden alam haberi
Anda varan çıkmaz derler ekseri
Usul döndüm ol mahalden ben geri
Çıkıp ol eflâk-i devrâna geldim

Eflâkte nücûma varıp karıştım
Nücûmdan anâsır bahrine düştüm
Heman ol dem cemâdâta ulaştım
Ol hikmet sırrını seyrâna geldim

Görün beni nerden gelip gitmişim
Cemâdattan nebâtata yetmişim
Sefil düşüp batn-ı hayvana geldim

Sıfât-ı hayvana düştü menzirim
Ağzım mühürlendi söylemez dilim
Dedim yâ Rab benim nic’ olur halim
Zâr u figân edip efgâna geldim

Sıfat-ı hayvanda gezdim bir eyyâm
Geçip menzillerim olunca tamam
Bildim aslım Âdem Aleyhi's-selâm
Ahsen-i sûrette cihana geldim

Çok seyr üdevr edip geldim ben ey can
Bildim cihan yine evvelki cihan
Bundan ötesini etmezem beyan
Bu sırrı saklayıp pinhâna geldim

Dört kitapta yoktur bu ilim inan
"İlm-i devriye"dir bu bir sırr-ı kân
Bulup bir mürşid-i kâmil ü irfan
Okuyup bu dersi âyâna geldim

Afveyle günahım Gaffarü'z-zünûb
Setreyle uyûbum Setterü'l-uyûb
Bu Hüsnî cürmünü bilip utanıp
Yâ Rabbi rahmet ü gufrâna geldim
(Dilçin, 1999: 348-351).

Hüsnî

(7)

Cihan var olmadan ketm-i ademde
Hak ile birlikte yekdaş idim ben
Yarattı bu mülkü çünkü o demden
Yaptım tasvîrini nakkaş idim ben

Anâsırda bir libâsa büründüm
Nâr ü bâd ü âb ü hâkten göründüm
Hayrül-beşer ile dünyaya geldim
Âdem ile bile bir yaş idim ben

Âdem'in sulbünden Şit olup geldim
Nûh-i Nebî oldum tûfanâ daldım
Bir zaman bu mülke İbrâahim oldum ben
Yaptım Beytullâhı taş taşıdım ben

İsmail göründüm bir zaman ey can
İshak Ya'kub Yûsuf oldum bir zaman
Eyyub geldim çok çağırdım el- aman
Kurt yedi vücûdum kan yaş idim ben

Zekeriyyâ ile beni biçtiler
Yahya ile kanım yere saçtılar
Davud geldim çok peşime düştüler
Mühtâr-i Süleyman'ı çok taşıdım ben

Mübarek asâyı Mûsâ'ya verdim
Ruhul-Kudüs olup Meryem'e erdim
Cümle evliyaya ben rehber oldum
Muciz murg-ı şeb-i huffaş idim ben

Sulb-i pederimden Ahmed-i Muhtâr
Olup da cihana geldim aşikar
Ali ile çok takındım zülfekâr
Kul iken zât ile sırdâş idim ben

Tefekkür eyledim ben kendi kendim
Mucize görmeden imâna geldim
Şâh-ı merdân ile Düldül'e bindim
Zülfekar bağlandım tığ taşıdım ben

Sekahum hamrinden içildi şerbet
Kuruldu ayn-i cem ettik mahabbet
Meydana açıldı sırr-ı hakikat
Aldığım esrâra sırdâş idim ben

Hidâyet erişti bize Allah'tan
Biat ettik cümle rasûlullâh'tan
Haber verdi bize seyri fillâhtan
Şah-ı merdân ile sırdaş idim ben

Bu cihan mülkünü devredip geldim
Kırklar meydanında erkâna girdim
Şah-ı velâyetten kemerbest oldum
Selmân-ı pâk ile yoldaş idim ben

Şükür matlubumu getirdim ele
Gül oldum feryâdı verdim bülbüle
Cem'olduk bir yere Ehl-i beyt ile
Kırklar meydanında ferrâş idim ben

İkrar verdik cümle düzüldük yola
Sırrı fâş etmedik asla bir kula
Kerbelâ'dan İmam Hüseyin'le bile
Hâk ettim dâmeni gül taşım ben

Şu fenâ mülküne çok geldim gittim
Yağmur olup yağdım ot olup bittim
Urum diyârını ben irşâd ettim
Horasan'dan gelen Bektâş idim ben

Gâhi nebi gâhi veli göründüm
Gâhi uslu gâhi deli göründüm
Gâhi Ahmed gâhi Ali göründüm
Kimse bilmez sırrım kallâş idim ben

Hamdülillah şimdi Şîrî dediler
Geldim gittim zâtım hiç bilmediler
Kimseler bu remzi fehm etmediler
Her gelen mahlûka kardaş idim ben
(Gölpınarlı, 1992: 75-77).

Şîrî

(8)

Lâ mekân elinden geldim cihâna
Kereme uğrayıp kâna yetişdim
Elden ele kaptan kaba süzüldüm
Ehl-i kemâl olan câna yetişdim

Hakikatten bir söz geldi dilime
Marifetten bir gül geçti elime
Kudiretten su bağlandı gölüme
Katre idim ben ummâna yetiştim

Râmi'yâyım budur söz muhtasarı
Ben pirimden içtim âb-ı Kevseri
Evliyalar hem erenler serveri
Dest uzatıp ben dâmâna yetişdim (Ergun, 1956).

Âşık Râmi

(9)

Hakikatte zaman mekan yoğ iken
Zamansız mekansız zamanda idim
Âdemde âlemde nişan yoğ iken
Cibal-i ademde bürhanda idim

Bu mânâ zahirdir aşık-ı safa
Onlar ki Hakk ile kalır musaffâ
Îrâde olmadan nûn ile kafa
Kaf u nûn içinde nihânda idim

Evvel Allah idi vâhid ü kahhar
Murad etti gencin eyledi izhâr
Yarattı bir tane cevher-i şehvâr
Lemeân- ı dürr-i rahşanda idim

Sun-i hakikat oldu lem-yezel
Fesubhânellezi eaz ü ecel
Nur-i Muhammed'dir cümleden evvel
İnandım billahi imanda idim

İbtida Habib'in halk etti ol Hak
Âlem-i nura kıldı müstağrak
Nurunu yüzünden eyledi mutlak
Nur ile nur oldum nuranda idim

Arif olan anlar bu ilm-i râzdan
Cevher-i hakikat çıkar mecâzdan
Âlem-i ulviyet yaradılmazdan
Ben lâ vü illâda devrânda idim

Çünkü ol âlim ü alâm ü dâna
Muhammed ismine basıldı imza
Maden-i esrârın etti hüveyda
Yazılan hüce-i burhanda idim

Anın hürmetine oldu dü-âlem
Bais-i âlemdir Hazret-i Hâtem
Tamir olunurken vücûd-u âdem
Melâik haliyle ben anda idim

Düzdü anasırdan cism-i âdemi
Ademle müzeyyen kıldı âlemi
Ol zamanda olup aşkın mahremi
Âşık oldum aşka cananda idim

Ol dem mahrem olup esrâr-ı aşka
Kul oldum dergâh-ı hünkâr-ı aşka
Ruhlar cem olunca bazâr-ı aşka
Ben saray-ı hâs-ı sultanda idim

Hitâb-ı elesti kıldıkta Yezdan
Rabb'imizsin dedik cümle ol zaman
Secdeye vardıkta ervah-ı insan
Kâmiller safında sağ yanda idim

Emroldu eşyaya Hak'tan emânet
İbâ eylediler arz-u semavat
Âdem kabul edip kıldı itaat
Yazılan ahd ile peymanda idim

Lâ'da mahv eyledim bu mümkinatı
İlla da fark ettim Hakk'ın ispatı
Mustafa olmaz mı gönül mir'atı
Âdem sâfi ile cihanda idim

Gitti Âdem sâfi devretti devran
Günden güne arttı evlâd-ı insan
Yapıldı sefine emroldu Tufan
Nuh ile beraber tufanda idim

Taraf-ı Rahman'da olundu ferman
Kâbe'yi yapmaya Halilü'r Rahman
Gökten İsmail'e inende kurban
Ben tavaf-ı beyt-i Rahman'da idim

Ne esrâr var bunun takaddümünde
Ehl-i idrâkin olur tefehhümünde
Hak ile Musa'nın tekellümünde
Tûr-i Sinâ'da bir mekânda idim

Ber-karar olunmaz cihan câhında
İstirahat ara Hak dergâhında
Sultan Süleyman'ın taht-ı gâhında
Şah-ı mürgân ile divanda idim

Mukaddere Halil olur mu tedbir
Elbette feseder tedbir-i takdîr
Okuyup ettikte İncil'i tefsîr
Müşkal- i nüzûl-ı furkanda idim

Gör ne hûb bezendi saray-ı sübhan
Hane hazır olmadan konar mı sultan
Teşrif buyurunca Resûl-u Zîşan
Ben muti-i râhı erkânda idim

Odur evvel ahır fahr-ı cihânın
Vasfı münkün müdür öyle zîşanın
Dört kitap içinde mehdini anın
Gûş edüp deryâ-yı hayranda idim

Ol kâşif-i esrâr dürr-i şehvâr
Güneş gibi dinin eyledi izhâr
Dahi mestûr iken ol sırr-ı settâr
Anın dergâhında derbanda idim

...

Ebü'l beşer bağ-ı iremde iken
Saray- ı anasır hademde iken
Silsilem sahra-yı ademde iken
Ben meydan-ı aşka seyranda idim

Bu mânâ muğlaktır gelmez beyana
Akıllar erer mi sırr- ı Sübhan'a
Validem gelmeden mülk-i cihane
Ben rahm-ı maderde gümanda idim

Emrah sana haktır bu ilm-i esrar
Birlik hakikatin eyledin ikrar
N'eyleyem mekteb-i mantıkı ey yâr
Ezelden mekteb-i irfanda idim
(Albayrak, 2010: 137-138).

Erzurumlu Emrah

(10)

Anâsır gömleğin giymezen evvel
Âzâde başıma Hünkâr idim ben
Cihân-ı âleme gelmezden evvel
Nûr-u Tecellâ'da envâr idim ben

Ruh –u Sultânî'den olundum tefrik
Vücûd iklimine oldum muvafık
Sıfat-ı âdeme girdim mutâbık
Mâder-i nihâna minhan idim ben

Halk olmazdan evvel mülk- ü melekût
Kimse kılmaz iken Mevlâ'ya sücûd
Arş-u kürs, levh ü kalem olmadan mevcûd
İnd-i Mânevî'de hem vâr idim ben

Ezel bîdert idim bin Dertli oldum
Makam makam gezdim cihana geldim
Kendimi Ahsen-i takvîmde buldum
Hakk ile vâkıf-ı esrâr idim ben (Dedebaba, 1998: 133).

Dertli

(11)

Farzediniz üç bin sene evvel ben
Geldim gittim dehre bir insan idim
Fakat beş bin sene önce yok iken
O sûrete bir sîretle kân idim

Sîretim ki bir esîrî ihtizaz
Ezelidir yoktan sîret olamaz
Sevda oldum gezdim dillerde biraz
Son demlerde perdede mihman idim

Gönüllerden güzelliğe akardım
Kimde olsam gamla yakar yıkardım
Bir güzele bend olamaz bıkdım
Bu hikmete kendim de hayran idim

Sırr-ı vahdet چراغını söndürdü
İlâhî bir râşe rahme göndürdü
Bir neveden bak nelere döndürdü
O âlemde bile kahraman idim

Milyonlarca emsâlimin içinde
Hak kazandım o ummanın dibinde
Bin plânla bir beyzanın ininde
Muhitime karşı hükiûmrân idim

Müddet geldi şu âleme fırladım
Gençlik çoştı bir aşk ile parlamdım
Duydum bildim yazdım çizdim zırladım
Hindistan'da Budda Brahman idim

Benden evvel gelenleri düşündüm
Bir din vardı önce taptım övündüm
Zan tereddüt birçok göklere döndüm
Makulüne ben kendim burhan idim

Burhanım şu ben var mıyım yok muyum?
Evet, varım insanım Hintli soyum
Ve kendimde son bulduğum Vişno'yum
Bu suretle taptığım Yazdan idim

Tapılmasam ben tapmazdım burada
Çünkü sırren farkımız yok arada
Yerde gökte denizlerde karada
O seyyahın teninde ben can idim
...

Bir lokmada yüz bin şahsiyetim var
Kenz-i mahfî lâ taayyün bu esrar
Bir nevede nasıl etmişim karar
Bilirsin ya katrede umman idim

Sûretteki ruhum tenim sîrette
Neyzen oldum vatan adı gurbette
Bir "Azâb-ı Mukaddes"tim niyette
Teraneler içinde giryân idim
(Gölpınarlı, 1992: 81-82).

Neyzen Tevfik

KAYNAKÇA

- ALBAYRAK, Nurettin. (2010). Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü. İstanbul.
- Arabî. (1994). Fusûsül-Hikem I-IV. Haz.: Avni Konuk-Selçuk Eraydın. İstanbul.
- Arabî. (2007). el-Füttûhâtü'l-Mekkiyye(C.II). İstanbul.
- ARAZ, Nezihe. (1996). Dertli Dolap. İstanbul.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. (1967). Kenz-i Mahfi Sad. Haz.: A. Akçiçek. İstanbul.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. (2005). Ruhü'l-Beyân (IX). İstanbul.
- ÇELEBÎ, Asaf Halet. (1983). On Mani Padme Hum. İstanbul.
- DEDEBABA, Bedri Noyan. (1998). Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik I. Ankara.
- DEDEBABA, Bedri Noyan. (1998). Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik(C. I). Ankara.
- DEDEBABA, Bedri Noyan. (1999). Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik(C. III). İstanbul.
- DİLÇİN, Cem. (1999). Örneklerle Türk Şiiri Bilgisi. Ankara.

- ERGUN, Sadettin Nüzhet. (1956). 19. Asırdan Beri Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri(C.III). İstanbul.
- Fazlu Rahman. (1981). İslam. Çev.: Mehmet Dağ. Mehmet Aydın. İstanbul.
- FENNÎ, İsmail. (1997). Vahdet-i Vücûd ve Arabî. İstanbul.
- FİLİZ, Lütfî. (2001). Noktanın Sonsuzluğu. İstanbul.
- GOLDZİHER, Ignaz. (1953). "Hadîs'te Yeni-Eflâtuncu ve Gnostik Unsurlar". Çev.: Dr. Ömer Özsoy. Ankara.
- GÖLPINARLI, Abdalbaki. (1992). Alevi-Bektaşî Nefesleri. İstanbul.
- GÜRSU, Bülent. (2006). Kozmoloji Sufi Psikolojisi ve Kadim Simya Geleneği. (www.hermetics.org).
- HOC AOĞLU, Durmuş. (1995). Laisizmden Millî Sekülerizme. Ankara.
- HUCVİRÎ. (1999). Keşfü'l-Mahcûb. Tahran.
- IZITSU. (1999). Fusûs'ta Anahtar Kavramlar. Çev.: A. Yüksel Özemre. İstanbul.
- KAHRAMAN, Ahmet. (1972). Süleyman Çelebi-Vesiletün-Necât-Mevlid-i Şerif. Ankara.
- KARA, Mustafa. (1980). Tasavvufta Fenâ-Bekâ Nazariyesi.
- MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ. el-Fütühâtü'l-Mekkiyye(C. III).
- OR, Hilmi. (2008). Bilim-Sanat-Yaşam-Denge. (www.medicalnetork.com.tr).
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. (1997). Hallâc-ı Mansur ve Eseri. İstanbul.
- PAKALIN, Mehmet Zeki. (1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. İstanbul.
- PALA, İskender. (1995). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. Ankara.
- SUNAR, Cavit. (1974). Tasavvuf Felsefesi ve Gerçek Felsefe. Ankara.
- ŞENER, H. İbrahim. (2003). Türk İslam Edebiyatı. İstanbul.
- TATCI, Mustafa. (1990). Yunus Emre Divanı. Ankara.
- UÇMAN, Abdullah. (2001). Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile ilgili Makaleleri. İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman. (1988). Devriye Maddesi. Diyanet-İslam Ansiklopedisi. Ankara.
- ULUDAĞ, Süleyman. (1999). "Müzâkere Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler". İstanbul.
- ULUDAĞ, Süleyman. (2005). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya. (2000). İslam Düşüncesi. İstanbul.
- YILDIRIM, Ali. (2000). "Baki'nin Devriyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli". Elazığ.
- YULUĞ M. (1996). El-kehf Verrakiym fi Şerh-i Bismillahirrahmanirrahim. İstanbul.



BALIKESİR YÖRESİ ÇEPNİ VE TAHTACILARINDA KAMBERLİK GELENEĞİ *THE TRADITION OF COMPANIONSHIP AMONG THE POPULATION OF CHEPNI AND TAHTACI IN BALIKESİR*

Ali DUYMAZ¹

Mehmet AÇA²

Halil İbrahim ŞAHİN³

ABSTRACT

This paper consists of the information related to the tradition of companionship collected from two “companions” and one “sazandar” (musician) living in the Chepni and Tahtaci villages of Kozpınar and Doyran linked to the counties, Edremit and Bigadic, of Balıkesir. The paper giving information about the tradition of companionship of the Chepni and Tahtaci in Balıkesir pursuant to the terms “function”, “performance”, “performance environment”, and “repertoire” is the first production of our comprehensive study to compile and examine.

Key Words: Balıkesir, Alevi, Cem, Chepni, Tahtaci, Companion, Sazandar.

ÖZET

Bu makale, Balıkesir ili Edremit ve Bigadiç ilçelerine bağlı Çepni ve Tahtacı köylerinden Kozpınar ile Doyran’da yaşayan iki “kamber” ile bir “sazandar”dan derlenen kamberlik geleneğiyle ilgili bilgilerden oluşmaktadır. Balıkesir yöresi Çepni ve Tahtacılarının kamberlik gelenekleri hakkında “işlev”, “icra”, “icra ortamı” ve “repertuar” kavramları doğrultusunda bilgi veren makale, sürdürmekte olduğumuz geniş kapsamlı derleme ve inceleme çalışmalarımızın ilk ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Balıkesir, Alevi, Cem, Çepni, Tahtacı, Kamber, Sazandar.

Giriş

Balıkesir yöresi Çepni(Çetmi) ve Tahtacılarının kamberlik gelenekleri hakkında çeşitli açılardan bilgi verecek olan bu bildiri, alan araştırmaları sırasında elde edilen veriler esasında hazırlanmıştır. Balıkesir merkezine bağlı olanların yanı sıra, Edremit ve Bigadiç ilçelerine bağlı çeşitli köylerde de

1 Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

2 Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

3 Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

yaşayan Çepni(Çetmi) ve Tahtacı grupların kendilerini Alevi olarak tanımlamaları ve “kamber”lerin başlıca icra ortamlarının “cem”ler olması nedeniyle, öncelikle, “cem”, “on iki hizmet erbabı”, “kamber, âşık, zakir, sazandar, gövender” gibi kavramlar üzerinde durulacaktır. Bunu, alan araştırmaları sırasında birebir görüşülen “kamber”, “zakir” ya da “sazandar”lardan elde edilen bilgiler esasında kamberlik geleneği hakkında “işlev”, “icra”, “icra ortamı” ve “repertuar” kavramları çevresinde bilgi aktarımı ve değerlendirmeler izleyecektir. Sonuç kısmında ise Çepni(Çetmi) ve Tahtacı toplulukların kamberlik geleneklerinin farklı yönleri ortaya konularak, Balıkesir yöresindeki kamberlik geleneğinin son durumu ve geleceği üzerinde kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

Balıkesir yöresi; “halk âşığı”, “bade”, “irtical”, “güzelleme”, “hikâye”, “saz” ve “atışma” gibi kavramlardan bağımsız bir şekilde düşünülmemeyecek “âşıklık geleneği”nin sürdürülüp yaşatılması bakımından günümüzde hissedilebilir bir ağırlığa sahip değildir. Âşıklık geleneğinin çok canlı olduğu geçmiş dönemlerde dahi geleneği besleyen ve temsil eden güçlü temsilciler yetiştiremeyen bölgede, “âşıklık” ya da “âşıklar” denilince akla hemen “Çepni/Çetmi”, “Tahtacı”, “Alevilik”, “cem”, “kamber”, “zakir”, “sazandar”, “âşık”, “saz” ve “nefes” kavramları gelmektedir. Anılan topluluk isimlerinden ve kavramlardan da anlaşılacağı üzere, bölgedeki -özellikle de Alevi Tahtacı ve Çepni(Çetmi) gruplarının yaşadığı yerleşim birimlerinde-

ki- âşıklık geleneği, dinsel ve sosyal boyutlarıyla ele alınması gereken bir olgudur.

Âşık tarzı şiir geleneği, Anadolu sahasında ortaya çıktığı dönemden bu yana, doğağal olarak, dinden ve sosyal işlevlerden bağımsız olmamıştır. Tekke geleneğinin âşık tarzı şiir geleneğinin ortaya çıkışındaki rolü ile bu geleneğin temsilcilerince kullanılan “âşık” teriminin başlangıçta tekke çevrelerine has bir kavram olduğu gerçeği düşünüldüğünde, “halk âşığı”, “güzelleme”, “atışma” ve “hikâye” kavramlarıyla ön plana çıkan âşıklık geleneğinin tasavvuf çevreleriyle sıkı ilişki içerisinde olduğu görülecektir. Tekke-tasavvuf ve âşıklık gelenekleri arasındaki sıkı ilişkiler irdelenirken, Alevi-Bektaşî-Kızılbaş âşıklarıyla bu âşıkların icra ortamlarının geleneğin yüzyıllar boyunca güçlü bir şekilde sürdürülmesindeki rolleri de mutlaka göz önünde tutulmalıdır(Günay, 1992: 9-10).

1. Kamberlerin Başlıca İcra Ortamı, Cem Nedir? Hangi Dini ve Sosyal İşlevleri Yerine Getirir? On İki Hizmet Erbabının Görevleri Nelerdir?

Balıkesir yöresi Çepni(Çetmi) ve Tahtacılarının kamberlik/âşıklık gelenekleri hakkında bilgi verirken, söze öncelikle “cem”den başlamak gerekecektir. Çünkü “cem”, yöredeki saz eşliğinde nefes, düva-zimam, miraçlama icra eden “kamber”, “zakir”, “sazandar” ve “âşık”lar tarafından icra

edilen dinsel içerikli âşık sanatının en önemli dini, kültürel ve sosyal ortamıdır.

Cem, Aleviliğin dini ve sosyal içerikli en önemli kurumlarından birisidir. Bir diğer ifade ile Alevilik, cem kavramı etrafında şekillenmektedir. Hz. Muhammed'in Miraç'tan dönüşü sırasında uğradığı dergahtaki topluluğun birlikte yaptığı ve adına "Kırklar Cemi" denilen ibadete bağlanan cem(Eröz, 1992: 65-66), geçmişten günümüze Aleviliğin uygulama alanları olarak yaşaya gelmiştir⁴. Cem, Alevilerin temel ibadeti olup, cemde kurban, tevhid, semah gibi inançsal uygulamalar bulunmaktadır. Diğer bir ifade ile cemler, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin de katıldığı ilk cem olan Kırklar Cemi'nin tekrarıdır; Allah'a ibadet edilen, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve On İki İmamların anıldığı ibadetlerdir.⁵

Alevilikte cemler, sadece dini değil, aynı zamanda sosyal içerikli bazı fonksiyonlara da sahiptir. Genellikle işin gücün azaldığı

mevsimlerde geceleri yapılan cemler sayesinde Alevilik inancı nesilden nesle aktarılmıştır, cemlere katılanlar dedenin vermiş olduğu bilgiler ve kamberin söylediği nefeslerle Aleviliğin değerlerini, kutsallarını, felsefesini tanımışlardır(Yaman 2006: 162). Cemlerin düzenlenmesinde ve cemlere katulde ciddi kuralların varlığı, cemlerin din dışı hayatı da yönlendirdiğini göstermektedir. Cemlerin kontrolündeki "musahiplik"⁶,

4 İréne Melikoff da "cem" in ortaya çıkışını bu olaya bağlar ve Kırklar Meclisi'nde Hz. Muhammed'in, miraç yolculuğunda ezdiği üzüm suyundan içtiğinde (bazen üzümü ezen Ali'dir) vecde geldiğini ve semah dönmeye başladığını söyler(Erseven, 1997: 56).

5 Alevi geleneğinde iki tür cemden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, her yaştan kadın erkek ve çocukların katıldığı ve adına "Birlik Cemi" denilen cemdir. Diğerisi ise, evli ve musahipli olanların katıldığı "Görgü Cemi"dir. Birlik cemleri, eğitim amaçlı cemlerdir. Görgü cemleri ise, yol kurallarına musahiplerin uymak zorunda olduğu cemlerdir. Birlik cemleri haftada bir yapılırken, görgü cemleri ise yılda bir kez yapılır.

6 "Sağdıçlık", "kirvelik" ve "ahiretlik" gibi aileler arasında kan bağına dayanmayan bir akrabalık tesis eden "musahiplik", Alevi inancının temel kavramlarından biridir. İki Alevi ailesinin dünyada ve ahirette kardeş olmasını sağlayan bu uygulamayla, kan kardeşliğinin dışında ikinci bir kardeşlik düzeni oluşturulmuş ve buna da "yol kardeşliği"(musahiplik) denilmiştir. Gelenek, musahipliğin kökenlerini, Hz. Muhammed'le Hz. Ali arasındaki yol kardeşliğine dayandırmaktadır. Hz. Muhammed, Medine'ye göç edince, Medine'de her göçmenle bir yerliyi musahip yapmıştır. Kendisi de Hz. Ali ile musahip olmuştur. Musahiplikle, bir yandan sosyal dayanışma sağlanırken diğer yandan da paylaşımcı bir anlayış meydana getirilmiştir. Geleneğe göre, musahiplerin malı ortaktır. Birbirleriyle musahip olan aileler, birbirlerine yardıma koşarlar. Musahip olabilmek için evli olmak gerekmektedir.

“ikrar”⁷ ve “düşkünlük”⁸ gibi olgular, Alevi toplumunun düzenini, birlik ve beraberliğini sağlamada son derece etkin bir role sahiptirler. Cemde ikrar vererek Alevilik yoluna giren bir “can”, artık hem dini hem de günlük yaşamında belirli kurallara uyacağını kabul eder. Verdiği sözü tutmadığı, etrafına zarar verdiği durumlarda “düşkün” kabul edilir ve toplumdan soyutlanır. Bu bakımdan cemler çeşitli yaptırımlarıyla sosyal adaletin de takipçisi konumundadırlar.

7 Alevi inancında bütün tutkular, aşırı isteklerden, dünyaya bağlı geçici dileklerden kurtulmaya ve özünü gerçeğe adamaya, yani, Alevi öğretisini benimseyip yola girmeye “ikrar(nasip) alma” ya da “ikrar verme” denilmektedir. İkrar alma ya da verme, temelde, “ölmeden önce ölmek” düşüncesine dayanmaktadır. Alevi inancında cemde ikrar vererek yola giren kişi; kendisini tüm kötülüklerden, arzulanmayan davranışlarından arındırmış kabul edilir. İkrar veren kişi, geri kalan hayatı süresince pişmanlık duyacağı şeyleri yapmamaya çalışır, yani, arınmış ya da arındırılmış halde kalabilmek için çaba sarf eder. Ele, bele ve dile sahip olmaya karar vermek anlamına gelen ikrar sırasında dede, talibe genellikle şu öğüdü verir: “Yolunu bir bil. Rehberini peder bil. Mürşidini, pirin varisi bil. Yalan söyleme. Haram yeme, gıybet etme, arkadan dedikodu yapma. Şehvetperest olma. Eline diline beline sahip ol. Kin ve kibir tutma. Kimseye haset etme. Garaz, buğuz, inat etme. Gördüğünü ört, görmediğini söyleme. Elinle koymadığını alma. Elinin ermediği yere el uzatma. Sözüünün geçmediği yere söz söyleme. İbretle bak, hilm ile söyle. Küçüğüne izzet, büyüğüne hürmet ve hizmet eyle. On İki İmamı, On Dört Masum’u bir nur bil. Bunları hak olarak tanı. Her yerde ve kendi özünde Hakk’ı hazır bil. Erenlerin sırlarına eriş. Gerçek rehber Muhammed Mustafa’yı, gerçek mürşid Ali-el-Murteza’yı bil. Özünü bu yolda böylece tut. Evveli Hû, ahiri Hû...”

8 Alevi hukuku ve düşkünlük sistemiyle ilgili bir değerlendirme için bkz. Birdoğan, 2003: 252-271.

Sosyal birliktelikler nasıl belirli bir düzen içinde oluşmaktaysa cemlerin de belirli kuralları vardır. Cemde on iki hizmet ve bu hizmetlerin de icracıları vardır. Hizmet sahipleri, cemdeki işleyiş sırasında görevini yerine getirir. “Dede”, cemi yönetir. “Rehber”, cemde görgüsü yapılanlara yardımcı olur. “Gözcü”, cemin düzeninden sorumludur. “Çerağcı”, cemdeki çerağı, ocağı yakar. “Zakir”(Kamber, Sazandar) saz eşliğinde nefesler söyler. “Süpürgeci”, cem meydanının temizlenmesinde, hizmetlerin sonunda süpürge çalmada görevlidir. “Lokmacı”, lokma sorumlusudur. “Saka”, su dağıtır, lokmalar yendikten sonra temizlik için ibrik, leğen havlu getirir. “Sofracı”, kurban ve yemek işleriyle ilgilenir. “Pervane”, ceme gelenlerle ilgilenir. “Peyik”, cemin yapılacağını haber verir. “Kapıcı”, cem yapılan yerin kapısında görevlidir (Yaman 2006: 163-164).⁹ Görüldüğü gibi cemler, adeta küçük bir toplumu sembolize etmekte, toplumsal işbölümü ve toplumsal birliktelik cemlerde pekiştirilmektedir.

9 Cemlerdeki hizmetleri yürüten hizmet erbablarına verilen isimler bölgelere göre farklılıklar gösterebilmektedir. Örneğin Balıkesir ili Edremit ilçesine bağlı Tahtacı köyü Doyran’da “kütükçü” diye bir adlandırmaya rastlanmaktadır ki, bu, cemdeki çerağı ve ocağı yakmakla yükümlü “çerağcı”ya verilen başka bir isimdir. Cemdeki on iki hizmetin manevi temsilcileri vardır. Aleviliğe göre bu manevi temsilciler, genellikle Türkmen dede ve babalarından oluşmaktadır: 1. Tarikatçı: Hz. Hasan Mücteba; 2. Davetçi: Hz. Hüseyin Dest-i Kerbelâ; 3. Saki: Hallac-ı Mansur; 4. Zakir: Seyyid Nesimi; 5. İbrikar: Sarı İsmail; 6. Gözcü: Karacaahmed; 7. Çerağcı: Kara Pirabat Sultan; 8. Sofracı: Garib Musa Sultan; 9. Meydancı: Barak Baba; 10. Ferâş: Resûl Baba Sultan; 11. Pervane: Tapduk Emre; 12. Kapıcı: Güvenç Abdal.

Cemlerin işleyişinde iki hizmet sahibinin öne çıktığını, cemde yapılan etkinliklerden takip edebilmekteyiz. Cem hizmetinin yürütülmesinde dede ve dedenin yanındaki kamberin önemli bir yeri vardır. Dede, cemdekilere nasihatlerde bulunup cemin çeşitli safhalarında yapılması gereken işlemleri yaptığı dualarla takip ederken, bu işleyiş içinde kamber de aktif olarak yer almaktadır. Bazen dedenin verdiği bilgileri tamamlayıcı, bazen de dedenin sohbetini yönlendiren nefesler okuyan kamber, cemlerin yapılmasında dede kadar önemli bir hizmet ehlidir. Kamber cemlerde saz eşliğinde, “deyiş”, “nefes”¹⁰, “dövazımam”¹¹ okur. Bu, cemin olmazsa olmaz kuralıdır. Cemin başlamasında, hizmet sahiplerinin gelişinde, çerağın yakılmasında, kurbanın kesilmesinde, semahın dönülmesinde ve buna benzer cemin çeşitli safhalarında kamber duruma uygun nefesler söylemekle yükümlüdür.

Cemlerde kamberin üstlendiği göreve daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Cemin başlangıç kısmında kamber, hoş geldin deyişleri, merhaba deyişleri çalıp söyler. Sonrasında ise dedenin anlattığı, üzerinde durduğu konularla ilgili nefesler söyler.

10 Cem ibadetlerinde kendine has bir beste ile okunur ve kutsallık taşır. Koşma yapısındaki dördlüklerle oluşturulan nefeslerde aşktan, didardan, sakiden, badeden, velilerin menkıbelerinden, yoldan, erkândan söz edilir.

11 Kamberler tarafından cemlerde okunan ve On İki İmam, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Hz. Fatma’yı öven manzumelerdir. Terimin orijinali “dövazdeh imam” olmakla birlikte, gelenekte “dövazımam” ve “dövazmam” diye de söylenmektedir.

Cemdeki işleri yapacak, cemin yürütülmesinde görev alacaklar da yine cemin baş kısımlarında çağrılırlar. Çağırma işleminde dede, hizmet sahiplerine dualarını verir, bazı durumlarda çağırma işini kamber bir deyişle yapabilir. Cemin başladığını sembolize eden “delil”in uyandırılmasında da dede dua okurken kamber delille(çerağ) alakalı, delilden bahseden üç dövazımam söyler. Cemlerin önemli safhalarından birisi olan kurbanın tekbirlenmesi ve kesilmesinde kamber, içinde kurban kelimesinin geçtiği veya kurbanların kabul edilmesini çağrıştıran nefesler okur(Doğan, 1998: 146, 151, 154, 158). Miraçlama¹² ve semah safhalarında da asıl rol, kamberindir. Dede ile kamber, birbirlerini tamamlarlar, kamberin çalıp söylediği deyişleri dede açıklar. Muhabbetin anahtarı kamberdedir, muhabbet konusu açmak kambere düşer. Dede, konuşarak anlatacaklarını anlatır, kamber ise saziyle bu muhabbete eşlik eder(Doğan, 1998: 215).

2. Çepni(Çetmi) ve Tahtacılar Balıkesir’de Nerelerde Yaşar?

Balıkesir yöresi Çepni(Çetmi) ve Tahtacılarının kamberlik gelenekleri üzerinde değerlendirme yapabilmek için gerekli olan genel bilgilerin aktarımını bu şekilde tamamladıktan sonra, adı geçen topluluklar hakkında Balıkesir bağlamında kısa bilgiler verilecektir.

12 Miraçlama, Hz. İbrahim’in ateş içinde, Hz. Musa’nın Tur-ı Sina’da, Hz. Yunus’un balığın karnında, Hz. Muhammed’in Miraç’ta Sidret-ül Münteha’da Allah ile yaptığı konuşmalara dayandığına inanılır.

Oğuzların Üçok kolunun Gök Han Oğulları boyundan olan ve Karalar, Yalınayaklar, Nusradlı, Eynihocalı gibi oymak adlarıyla anılan Balıkesir Çepnileri(Çetmileri), Balıkesir merkeziyle Bigadiç ve İvrindi ilçelerine bağlı otuz köyde sakin bulunmaktadır ve kendilerini Alevî olarak tanımlamaktadırlar.¹³ Alevi inancında önemli bir konumu olan “Dedelik” de Balıkesir merkez köylerinden olan Kavakbaşı(Bahçedere) Köyü’nde bulunan “Köse Süleyman Ocağı” dedeleri ve Gaziantep’ten gelen dedelerce icra edilmektedir.¹⁴

Balıkesir Tahtacılarının bugün büyük çoğunluğu ise Edremit’e bağlı köylerde bulunmaktadır. Yusuf Ziya Yörükân’ın Veli Âsan’dan aktardığı bilgilere göre Balıkesir’in Edremit ilçesine bağlı Çamcı, Hacıhasanlar, Yassıçalı, Guşlarbayırı, Kavlak, Poyralı, Doy-

ran, Daşcılar, Demircideresi, Kozak köyleri, Tahtacı köyleri olarak geçmektedir(Yörükân, 2002: 206). Bu köylerin yanı sıra, aynı bölgede Arıtaşı, Çamcı, Mehmetalan, Kızılçukur, Tahtakuşlar gibi Tahtacı köyleri de bulunmaktadır. Balıkesir merkezine bağlı Türkalı, Kepsut’taki Mehmetler, Savaştepe’deki Kongurca köyleri de Tahtacı yerleşim birimleri olarak bilinmektedir(Ayhan, 1999: 166).

3. Çepni ve Tahtacı Kamberlerin Dilinden Kamberlik Geleneği(İşlev, İcra, İcra Ortamı, Repertuar)

Yukarıda “cem” hakkında bilgi verirken işlev ve icra tarzlarına kısaca değindiğimiz “kamber”lere, Balıkesir Çepni(Çetmi) ve Tahtacıları arasında “zakir”, “sazandar”, “göven-der” ve “âşık” adları da verilmektedir.

Çepni ve Tahtacı topluluklarının kamberlik geleneklerini araştırmak amacıyla yapılan derleme çalışmaları sırasında 04. 11. 2007’de Bigadiç’e bağlı Akıyar ve Kozpınar adlı Çepni(Çetmi) köyleri ziyaret edilmiş, Akıyar’dan 1961 doğumlu Kamber Rahmi Ayhan ile Kozpınar’dan 1928 doğumlu Kamber Celal Sait(Kamber Ceddi) ile görüşülmüştür. Her iki kamber de Çepni’dir ve uzun yıllar bu hizmetin içinde bulunmuşlardır. Derleme çalışmaları sırasında 25. 11. 2007’de ziyaret edilen bir başka yerleşim birimi de Edremit ilçesine bağlı bir Tahtacı

13 Balıkesir civarındaki Çepnilerin Balıkesir’e gelişleri, 18. yüzyılın başlarına rastlamaktadır. Bu bölgeye gelmeleriyle birlikte yerleşik hayata geçmedikleri takip edilebildiği gibi, o dönem tarih kayıtlarında genellikle yerleşik düzene geçmiş grupları rahatsız etmeleriyle yer almaktadırlar. Balıkesir Çepnilerinin, Halep Türkmenleri ve Bozulus Türkmenleri içinde yaşayan bir grubun batıya hareket etmesiyle oluştuğu görüşünün yanı sıra(Sümer, 1992: 17), M. Fuad Köprülü, Türkiye Mecmuası’nda kaleme aldığı “Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar” adlı makalesinde Rumeli’ye geçen Kızılbaş Türklerin Karasioğlu İsa Bey zamanında tekrar Anadolu’ya geçtiklerini, bu bölgede yani Balıkesir ve İzmir havalisinde yaşayan Çepnilerin Rumeli’den dönen Kızılbaşların torunları olduğu iddiasını ileri sürmüştür(Köprülü, 1925: 207).

14 Balıkesir yöresi Çepnilerinin coğrafyası, tarihi, kültürü, inanç ve uygulamaları için bkz. Şahin, 2004.

köyü olan Doyran'dır.¹⁵ Doyran'da görüşülen "gövender" Ali Tuncay, 50 yaşında bir devlet memurudur ve 1983'ten bu yana "sazandar"lık yapmaktadır.

Aşağıda, Çepni(Çetmi) köyleri Akyar ve Kozpınar'da görüşülen "zakir"lerle Edremit ilçesine bağlı Tahtacı köyü Doyran'da görüşülen "sazandar" Ali Tuncay'dan derlenen bilgiler aktarılıp değerlendirilecektir.

Kozpınar'dan Kamber Ceddi'nin çırağı olan Kamber Rahmi Ayhan, ustasının aksine, halen kamberlik yapmaktadır. 04. 11. 2007 tarihli görüşme sırasında, kendilerine "kamber" ya da "zakir" denildiğini söyleyen Ayhan, kamberin görev ve işlevleri hakkında şu bilgileri vermiştir: *"Kamber, cemde dedenin yanında düvazımam okuyan, belirli deyişleri söyleyen kişidir. Cemde görevli on iki kişi vardır. On iki hizmetliden birisi de kamberdir. Kamber, Ehl-i beyt'in On İki İmamları hakkında, onları öven düvazımamlar okur. Deyişlerde de aynı şekilde Hz. Muhammed'den Mehdi'ye kadar pek çok imam vardır, deyişler bunlarla ilgili-*

dir. Cemde kamber bulunmazsa cem yapılamaz. Dedesiz de cem olmaz; dedeyle kamber bir elmanın iki yarısı gibidirler."(Rahmi Ayhan).

Kamber Ayhan'ın sözlerinden de anlaşılacağı üzere, Balıkesir yöresinde kambersiz bir cem düşünmek mümkün değildir. Dede-siz bir cem olamayacağı gibi, kambersiz bir cem de olmamaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, cem, kamberlerin sanatlarını icra ettikleri başlıca dini, sosyal ve kültürel ortamdır. Cemi kamber için başlıca icra ortamı haline getiren, Alevi inancı ve bu inancın ibadet biçimidir. Cem sırasındaki ibadeti geleneksel düzene göre yürütme işi, dededen çok kamberin sorumluluğundadır. Cem sırasında sözü açan kamberdir, dede ise kamber tarafından açılan konular hakkında cemde toplananlara öğütler vermektedir. Asıl cemi yürüten kamberdir. Dede duasını yapar, geri kalan her şeyi kamber yürütür. Cemin iç sıralamasını bilen ve cemdekileri yönlendiren kamber saatlerce deyiş söyler. Bu özelliği, kamberi sadece çalıp söyleyen bir hizmetli olmaktan çıkarmakta, ona cemi yönlendiren bir din adamı vasfı da kazandırmaktadır.

Kamber Rahmi Ayhan, kamberlerin cemdeki işlevleri ve ibadete göre biçimlenen icra gelenekleri hakkındaki sözlerini şöyle sürdürmüştür: *"Kamber cemde insanlar toplandığında deyişlerini söyler, kurban tek-birlenir, cem mühürlenir, miraçlama ve düvazımamlar okunur. Daha sonra semah dönülür. Semah dönülürken kamber çalar, söyler. Semah-ta söylenen nefeslerde yetki kamberdedir. Hangi-*

15 Adı geçen köyde, aralarında "sazandarlık" hakkında bilgiler derlediğimiz Ali Tuncay'ın da bulunduğu dört "sazandar" yaşamaktadır. Diğer sazandarların isimleri şöyledir: Musa Alaca, Ali Alaca ve Mustafa Sakallı. Okur yazar olan seksen yaşındaki Musa Alaca ile, Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğrencisi İlknur Tuncay vasıtasıyla dolaylı bir şekilde görüşülmüştür. Musa Alaca, saz çalmayı kendi kendine, cemlerle diğer icra ortamlarında (evlilik, ölüm ve adak merasimleri) okuduğu nefesleri ise kendisinden önceki sazandarlardan öğrendiğini ifade etmiştir. Kendine ait nefesleri olmadığını ifade eden Musa Alaca, Hatayi'nin nefeslerini okumaktadır. Çaldığı müzik aleti ise duttan yapılan beş telli "Türkmen sazı"dır.

nefesleri söyleyeceğine kamber karar verir. Ceme başlarken kamber, ilk önce üç nefes söyler. Dört veya altı söylemez. Üç, beş, yedi gibi sayılarda nefes söyler. Cemdeki hizmetlerin hepsinde dedenin duaları vardır, kamberin de nefesleri vardır. Bütün safhalarda kamberin okuduğu nefesler vardır. Garipler semahı, durna(turna) semahı ve miraçlama semahı(kırklar semahı) vardır. Buralarda kamber çalar, dervişler semah döner. Bütün erkânlarda kamber düvaz okur. Cem boyunca, cem kaç gün sürerse kamber o kadar nefes söyler. Hatta semahlarda da makam değişir, kamber her semahta ayrı bir makam çalar. Durna semahı farklıdır, garip semahı farklıdır.”(Rahmi Ayhan).

Kamberliğin kökenini sorduğumuzda hem Kamber Rahmi Ayhan hem de Kamber Celal Sait(Kamber Ceddi), kamberliğin köklerini Hz. Ali’nin yanında olduğu rivayet edilen Kamber adlı kişiye bağlamıştır: “Kamberlik, Hz. Ali’nin yanındaki Kamber’den gelmektedir. Hz. Ali’nin bir Kamber’i varmış. Kamber, Hz. Muhammed’le arkadaşlık etmiş bir kişidir, Hz. Ali’nin de yanındadır.”(Rahmi Ayhan). “Dede, Hz. Ali’yi, kamber de Hz. Ali’nin dostu Kamber’i temsil eder. Asıl cemi yürüten kamberdir, dede duasını yapar, geri kalan her şeyi kamber yapar. Kamber saatlerce nefes söyler.”(Celal Sait/Kamber Ceddi).

Doyranlı sazandar Ali Tuncay ise zikirliğin köklerinin Hz. Ali’nin yanındaki Kamber’le birlikte İmam Hasan ile Bilal-ı Habeşi’ye de dayandırıldığını ifade etmiştir: “Zakirlerin piri, İmam Hasan veya Bilal Habeşi olarak geçer. Bizde Kamber, sofracıdır, yandaştır.

Hz. Ali’nin yanındaki Kamber de onun yandaşıdır. Kamber de dedenin yandaşıdır.”(Sazandar Ali Tuncay).

Bilal-ı Habeşi ve Hz. Hasan’ın de adları zikredilmekle birlikte, her üç kamberin de geleneğin kaynağı olarak gösterdiği Kamber, kamberlik hizmetinin piri. Türk halk geleneğinde sanatkârlıkla mesleklerin pirleri olduğuna inanılmıştır. Meslek pirleri, başta peygamberler(Hz. Âdem ekinçilerin, Hz. Nuh tüccar ve gemicilerin, Hz. İsa gezginlerin, Hz. Musa çobanların, Hz. Muhammed tacirlerin piri), olmak üzere kutsal kişilerden(veliler, erenler, şeyhler gibi) oluşmaktadır. İnaniye göre ozanlık geleneğinin piri Korkut Ata’dır. Aynı gelenek, Karagözcülüğün köklerini Şeyh Küşteri’ye bağlamaktadır.¹⁶ Alevi geleneği de kamberliğin köklerini Hz. Ali bağlamında Kamber adında kutsal bir kişiliğe bağlamıştır. İnanç ve düşünce kalıplarının merkezine Hz. Ali’yi oturtan Alevi toplulukların kamberliğin köklerini, Hz. Ali’nin yanında bulunduğu ve Hz. Muhammed ile de arkadaşlık ettiğine inanılan Kamber’e bağlaması son derece normaldir.

Kamberlere hizmetlerini hangi icra ortamlarında sürdürdüklerini sorduğumuzda, hem Kamber Rahmi Ayhan, hem de Kamber Ceddi olarak tanınan Celal Sait, cemlerle muhabbetlerin dışında çalıp söylemediklerini ifade etmişlerdir. Bu konuda ayrıntılı bilgiler veren Rahmi Ayhan şunları

¹⁶ Meslek pirlilerinin Türk halk geleneğindeki görünüm ve gelişimi için bkz. Aça, 2000.

söylemiştir: “Kamberler sadece cemde görev yaparlar, cemin dışında düğün gibi yerlerde kamberlerin işi yoktur, ancak cem dışında bir etkinlik olursa orada kamber deyiş söyleyebilir. Babamların zamanında Kurban bayramlarında bir gün bir evde, diğer gün başka bir evde veya kamberin evinde çalıp söylenirdi, çocukluğumuzda muhabbet daha fazlaydı. Görsel yayınlar çıktıktan sonra artık muhabbetler kalmadı, eskiden toplanılır, deyişler söylenir, semahlar dönülürdü. Düğünlerde bana çal deseler çalmam, kendi aramızdaki toplantılarda çalarım, ama düğünlerde çalmam. Düğün işi benim işim değil.(Rahmi Ayhan). Celal Sait’ten aldığımız cevap ise şöyledir: “Cemin dışında muhabbetlerde çalar söylerim. Mesela köye dede geldiğinde bir ay benim evimde çaldım söyledim, muhabbet ettik. Muhabbetlerde hep deyiş söyledim, düğünlerde çalmadım hiç.”(Kamber Celal Sait).

Görüştiğimiz Çepni kamberler, kamberlerin yegâne icra ortamı olarak cemi gösterirken, Doyranlı sazandar Ali Tuncay, Edremit yöresi Tahtacıları arasında kamberlerin cemlerin(ikrar ve müsahiplik cemleri de buna dâhildir) dışında da icrada bulunduklarını ifade etmiştir. Ali Tuncay’ın sözünü ettiği cem dışındaki icra ortamlarının başında evlilik ve ölüm törenleri, lokma(kurban) hizmetleri, Muharrem ayı etkinlikleri, Hıdırellez kutlamaları, gelmektedir. Ayrıca, yörede asker uğurlama ve asker karşılama cem ya da muhabbetleri de yapılmaktadır ve bu etkinlikler sırasında da sazandarlar saz çalıp nefesler söylemektedirler. Sazandar Ali Tuncay’ın icra ortamları hakkında verdiği bilgileri, kendi ağzından şu şekilde aktara-

biliriz: “Kambersiz düğün olmaz dedikleri gibi, kambersiz cem de olmaz. Dede ortada postta oturur, dedenin sağında rehber, solunda delilci, rehberin yanında zakir bulunur. Dede yolun öncüsü, zakir ise yolun hocasıdır. Zakir, dededen daha bilgili olmak zorundadır. Zakir, lokma cemleri de dediğimiz kurbanlarda nefes ve düvazimam okur. Buralarda üç semah dönülür. Birinci semahta iki kişi döner. İkinci semahta bunların yerini başka iki kişi alır, yani bunlar yer değiştirir. Üçüncü semahta ise semah dönmek isteyen herkes girebilir. Bu semahtaki ezgileri zakir seçer, zaten sözler farklı olsa bile ezgi genellikle aynıdır. Musahiplik cemleri vardır, buralarda da zakir nefes söyler. Zakirlerin kendilerine ait bazı nefesleri vardır. Mesela ustam Musa’nın da nefesleri vardır. Ancak zakirler, kendi nefesleri olsa bile bu nefeslere kendi mahlaslarını, adlarını koymazlar. Bütün nefeslerde Şah Hatayi mahlası kullanırlar. Ancak ölüm hallerinde söylenen nefeslerde Şah Hatayi adı kullanılmaz, burada yasaktır. Ölüm hallerinde bacılar, ölünün başında sabaha kadar ağıt yakarlar. Zakir onları soluklandırmak için birkaç kez ölünün bulunduğu odaya girer. Odaya her girişinde üç nefes söyler. Buradaki nefesler, Kul Himmet’in Pir Sultan’ın ölüm konulu nefesleridir. Bu nefesler hep dilden dile öğrenilir, belirli bir kitabımız yoktur. Düğünlerde evlenecek kızın ikrar vermesi vardır. Bu ikrar vermede de zakir bulunur. Gelin ikrar verirken “ikrar nefesleri” söylenir. Düğün bittikten sonra da diğer günün sabahında gelinin baş bağlama töreninde de yine zakir nefesler söyler. Hatta nişan törenlerinde de zakir vardır. Kızın istenmesinde, yüziük takmada nefesler söylenir. Bu nefesler, ikrar verme, söz verme ile ilgilidir.

Muharrem ayında da nefesler okunur. Babamdan gördüğüm kadarıyla muharrem ayının başlangıcında muharremle ilgili nefesler okunur, sazın sap kısmına bir mendil bağlanır ve saz duvara asılır, muharrem ayının sekizine kadar artık bu saz çalınmaz. Altısında yaş, yedisinde tıraş, sekizinde saz, dokuzunda don, onunda göç ve kon, on birinde pişir(aşure), on ikisinde içir(yeme içme serbest). Yani muharrem ayının sekizine kadar saz çalmak yasaktır. Hidrellezde, bahar aylarında eskiden cemler olurdu, artık olmuyor. 6 Mayıs'ta bayram yapılır, 7 Mayıs'ta mezarlığa gidilir, mezarlara kurban kesilir, 8 Mayıs'ta ise dedeye kurban kesilirdi. Ancak bugün tek cem yapıyorlar. Bizde emekli olanlar, oğlu askere gidenler veya askerden gelenler lokma cemi yapabilir. Bütün bu cemlerde zakir nefes söyler. Musa-hiplikte, ahiret lokmasında zakirler nefes söyler. Cem dışında, kısır cemleri yaparız. Bunlar dini içerikli sohbetler veya muhabbetlerdir. Buralarda çalıp söyleriz.”(Sazandar Ali Tuncay).

Sazandar Ali Tuncay'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Edremit yöresi Tahtacılarında “zakir” ya da “sazandar”, toplum hayatının hemen her aşamasında ve toplumsal her etkinlikte saz çalıp nefesler söylemektedir. Kız isteme-nişan aşamalarında, “kısır cemleri” denilen muhabbetlerde dahi nefesler söyleyen sazandarların ölü evinde ölü başında söyledikleri nefeslerde “Şah Hatayi”nin adını zikretmemeleri üzerinde durulması gereken bir durumdur. Ölüm konulu nefeslerde Şah Hatayi'nin adının zikredilmemesi, “şah” teriminin bölgede Hz. Hüseyin için kullanılması ve ölümün Hz. Hüseyin'in katlini akla getirmesiyle

bağlantılı olmalıdır. Bir başka dikkat çeken nokta ise zakirlerin Muharrem ayının sekizinci gününe kadar saz çalmamalarıdır. Bu yasak, doğrudan Kerbala ile bağlantılı yas geleneğiyle ilgilidir. Sazandar Ali Tuncay'ın ifadelerinden çıkan bir diğer sonuç ise, Edremit yöresi Tahtacılarında cem için, Çepni topluluklarında olduğu gibi, illa bahar aylarını beklemek gerekmemektedir.

Rahmi Ayhan ile Celal Sait'in verdiği cevaplardan da anlaşılacağı üzere, Çepni kamberler, kendilerini düğünlerle diğer eğlence ortamlarında güzellemeler söyleyip hikâyeler anlatan badeli âşıklardan kesin bir şekilde ayırmaktadırlar. Onlar saz çalıp deyişler söyleyen sanatkârlar olmakla birlikte, dini karakter de arz etmektedirler. Dini karakterleri, repertuarlarında da kendisini göstermektedir ki, repertuarları üzerinde biraz aşağıda ayrıca durulacaktır. Onların başlıca icra ortamları, dini ve sosyal hayatın sürdürülmesiyle toplumsal birlikteliğin sağlanmasında önemli roller üstlenen cemlerdir. Onlar da tıpkı güzellemeler söyleyip hikâyeler anlatan diğer badeli âşıklar gibi, ellerinde sazları köy ve kasabaları dolaşmaktadırlar. Fakat gittikleri köy ve kasabalardaki icra ortamları yine cemler ve muhabbetlerdir. Görüşme yaptığımız her iki Çepni kamberi de Bergama, Manisa, Kınık, Dikili, Tire, Söke gibi yerlere kamberlik yapmak için gittiklerini söylemişlerdir. Kamber Rahmi Ayhan, cemlerde kamberlik yapmak için uzak diyarlara gidişi ve bu kamberlik seferleri sırasında aldığı “niyaz parası” hakkında şunları anlatmıştır: “Ben, Bergama, Ma-

nisa gibi uzak yerlere de kamberliğe gidiyorum, kamberlik yapmaya çıktığımda yedi ay, sekiz ay dışarıda kalıyorum. Bizim Gaziantep'ten gelen dedeler gibi ben de Çepnilerin olduğu yerlerde kamberlik yapıyorum, Çepni'nin ceminde bulunurum. Kamber, uzak yerlere gittiğinde 'niyaz parası' alır. Millet kendine göre bir ücret tayin eder. Kesin bir ücret yoktur, gittiğin yerlere göre değişir." (Rahmi Ayhan). Rahmi Ayhan'ın ustası olan Kozpınarlı Celal Sait (Kamber Ceddi), kamberlik yapmak için uzak diyarlara gittiği bazı dönemlerde köyüne yedi ay sonra dönebildiğini söyleyerek, bu konuda şu bilgileri vermiştir: "Ben köyden çıktığımda yedi ayda döndüğümü bilirim. Soma, Kınık, Bergama, Dikili, Manisa, Tire, Söke gibi yerlere giderdim. Hizmet, martta başlar mayısta biterdi. Cem, bahar aylarında yapılırdı, biz de bahar aylarında buralara giderdik. Kamberlik yapmaya gittiğimizde bize de para verirlerdi. Bu da normal, yedi ay evden uzak kalıyorum, oradan başka yere gidiyoruz, bizim de masrafımız oluyordu, ondan dedeye beş lira verirlerse bana üç lira verirlerdi. Yani kamber de dedeyle beraber belli miktar bir para alır. Bir ay, elli gün kaldığımız köyler oluyordu, uzun süre başka yerlerde kalırdım." (Kamber Celal Sait).

Tahtacı Türkmenlerinde de zakirler başka köylere zakirlik yapmak için gitmektedirler. Fakat bu Çepni gruplarında olduğu gibi sık görülen bir durum değildir. Çünkü Edremit yöresi Tahtacı köylerinin hemen hepsinde zakir ya da sazandar bulunmadır. Edremit yöresinde, başka köylere zakirlik için gidenlerin sadece yol masrafları karşılanmakta, kendilerine başka bir ödeme

yapılmamaktadır: "Zakir, kendi köyünün dışında başka yerlere de zakirlik yapmaya gidebilir. Başka yerlerden bize zakir gelebilir, biz o zakirlere 'yedeklik' yaparız, cemde onların yanında bulunuruz. Başka yere zakirlik yapmaya gidenlerin yol masrafları kaşılır, başka bir ücret de alınmaz." (Sazandar Ali Tuncay).

Hem Rahmi Ayhan hem de Celal Sait'in ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki, Alevi Çepnilerin yaşadığı bölgelerde cemler bahar aylarında yapılmaktadır. Martta başlayıp da Mayıs ayında biten cem sürecini, dedelerin köy köy dolaşabilecekleri mevsim şartlarına bağlamanın yanı sıra, doğanın dirilişi, evrenin ve dünyanın yeniden yaratılışı anlamına gelen Nevruz ve Hıdırellez kavramlarına, başka bir deyişle, günahlardan ve suçlardan arınarak yeni ve temiz bir sayfanın açılmak istendiği yılbaşı anlayışına da bağlamak gerekmektedir. Bu yorumu yaparken, dede ile zakirin önderlik ettiği cemlerde geçen bir yılın hesabının görüldüğü, suçların, dargınlıkların gündeme getirildiği, kul hakkının hesabının sorulduğu, küslerin barıştırıldığı, suçluların düşkünlükle cezalandırıldığı gerçeğini hatırlatmakta yarar vardır.

Her iki Çepni kamber de kamberlik yapmak için gittikleri uzak yerleşim birimlerinde kendilerine "niyaz parası" adı altında para verildiğini ifade etmiştir. Kamberlere verilen paralar, dedelere verilen paralardan azdır. Dedeye beş verilirken, kambere üç verilmiştir. Kamberlik seferleri sırasında gidilen yerlerin uzaklığı, kalınan sürenin uzunluğu ve diğer masraflar da göz önünde tutulduğunda "niyaz parası" kaçınılmaz olmaktadır. Unu-

tulmamalıdır ki, kamberler de evlenmekte ve çoluk çocuğa karışmaktadırlar.

Bazı kamberler deyiş yazmakla birlikte, cemlerde genellikle “yedi ulu âşık”¹⁷ adı verilen ve Alevi inancında kutsal kabul edilen âşıkların deyişleri okunmaktadır. Yani, zakirler, cemlerde nefes söylerken kendilerinden önce yaşamış ve kutsal kabul edilen ulu âşıkların nefeslerini de saz eşliğinde terennüm etmektedirler. “Usta malı söyleme” geleneği içerisinde değerlendirebileceğimiz bu durum adı geçen Çepni zakirleri için de geçerlidir. Onlar, ulu âşıkların nefeslerini kendi makamlarına göre okumaktadırlar. Beste yapmak için herhangi bir çaba sarf etmediğini ifade eden Kamber Rahmi Ayhan’ın konuyla ilgili sözleri, ezgi çeşitleri, ezgi ve deyişleri öğrenme yolları hakkında da önemli bilgiler içermektedir: “Kendime ait nefesim yok. Yedi ulu âşıktan söylüyorum. Hatayi, Virani, Pir Sultan, Kul Himmet gibi yedi ulu âşığın nefeslerini söylüyorum. Kendi bestem yok, öyle bir çabam olmadı, beste yapmayı hiç denemedim, ulu âşıkların söylediklerini kendi makamlarımızla söylüyorum. Ben cemde söylediğim nefesleri Hatayi, Virani, Kul Himmet, Harabi gibi yedi sekiz tane Kur’an’ı Türkçe okuyan Hak âşıklarından alıyorum. Biz onların söylediklerini söyleriz. Cemde söylenen nefeslerin Hüseyinî makamları vardır. Cemdeki insanları etkileyecek makamlar vardır. Bu

makamlar yanıktır, o makamlarda söyleriz. Bu makamları daha önceki kamberlerden öğreniriz. Cemde çaldığımız ezgiler cemin çeşitli yerlerinde söylenir, düvazimamlardaki ve deyişlerdeki ezgi farklı olur. Hepsi aynı ezgide değildir. Nefesleri önceki kamberlerden öğreniyoruz, ancak eski kitaplardan aldıklarımız da var. Bazı kamberler, kendi el yazısıyla yazar nefesleri, onlar daha sonrakı kamberlere kalır, biz onlardan da nefesler alırız.”(Kamber Rahmi Ayhan).

Kamberlik hizmetini sürdürdüğü 1952-1999 yılları arasında herhangi bir deyiş meydana getirmeyen Kamber Celal Sait, cemlerde okunan deyişlerin çoklukla Şah Hatayi’ye ait olduğunu, Hatayi’nin yanı sıra Pir Sultan Abdal, Kul Himmet gibi kutlu âşıkların deyişlerinin de okunduğunu söylemiştir. Âşık Mahsuni gibi son dönem âşıklara ait deyişlerin cemlerde yer bulmadığını söyleyen Celal Sait, hizmetler sırasında okunan deyişlerin ayrı ayrı ezgilerinin olduğuna da dikkat çekmiştir: “Cemde okuduğumuz deyişlerin pek çoğu Hatayi’dendir. Yedi ulu ozandan okurum. Pir Sultan Abdal, Kul Himmet vb. Kendim deyiş söylemedim, onların deyişlerini söyledim. Biz yedi âşığı biliyoruz, onların deyişlerini söyledim. Mahsuni gibi son dönemlerde çıkan âşıkların eserleri ceme girmez. Her hizmetin ayrı makamı vardır. Hizmete göre düvaz olur, delil yanarken ayrı bir makam, kurbanda ayrı bir makam kullanılır. Bunu kamber ayarlar. Makamların adı yok, ama bunları kamber bilir.”(Kamber Celal Sait).

Görüştüğümüz Doyranlı Tahtacı sazandar Ali Tuncay ise, başta kendi ustası Musa Alaca olmak üzere, bazı zakirlerin kendi-

17 Alevilerce kutsal kabul edilen “yedi ulu âşık”ın isimleri şöyledir: Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Hatayi, Yemini, Virani, Teslim Abdal ve Nesimi. Bu isimlerin yanı sıra, Fuzuli, Kaygusuz Abdal, Harabi gibi şairlerin de “yedi ulu âşık” kavramı çerçevesinde zikredildiği görülmektedir.

lerine ait nefeslerinin de olduğundan, bu zakirlerin bu tür nefeslerde kendi adlarını zikretmediklerinden, bunlarda Şay Hatayi mahlasını kullandıklarından söz etmiştir: *“Zakirlerin kendilerine ait bazı nefesleri vardır. Mesela ustam Musa’nın da nefesleri vardır. Ancak zakirler, kendi nefesleri olsa bile bu nefeslere kendi mahlaslarını, adlarını koymazlar. Bütün nefeslerde Şah Hatayi mahlası kullanırlar. Ancak ölüm hallerinde söylenen nefeslerde Şah Hatayi adı kullanılmaz, burada yasaktır.”*(Sazandar Ali Tuncay).

Doyranlı Ali Tuncay’ın aktardığı Tah-tacı sazandarların kendi nefeslerinde Şah Hatayi mahlasını kullandıklarına dair bilgi, mutlaka üzerinde durulması ve derinliğine araştırılması gereken bir husustur. Bu tür bir uygulamanın iki izahı olabilir. İzahlardan ilki, cemlerde yedi ulu âşıktan nefes okuma geleneğiyle; ikincisi ise, bazı kamberlerin kendilerine ait nefeslerini Şah Hatayi mahlasıyla yaygınlaştırma çabalarıyla ilgilidir. Eğer sözü edilen bu uygulama geleneğin bir parçası haline gelmişse, bu, Şah Hatayi mahlaslı nefeslerin üretiminin kamberler tarafından günümüzde sürdürüldüğü anlamına gelecektir.

Balıkesir yöresinde kamberliğin babadan oğula intikal eden bir hizmet olmadığı ifade edilmiştir. Bazı kamberler, hizmetin zorluğu ve giderek önemsizleşmesi nedeniyle oğullarının kamber olmasını istemişlerdir. Görüşme yapılan kamberler, kamberliğin ilgi ve yeteneğe bağlı olduğunu, herhangi bir eğitim sürecinin söz konusu olmadığını ifade etmiş olsalar da,

usta-çırak ilişkisinin kamberlik hizmetinde de etkili olduğunu söylemekten kendilerini alıkoyamamışlardır. Kamberler, hizmete geçişte, badeli âşıklarda olduğu gibi, rüya ve badenin olmadığına özellikle dikkat çekmişlerdir. Cemlerdeki görevleriyle ilgili bilgilerle değiş repertuarlarına, çoklukla icra ortamı cemler ve usta kamberler sayesinde sahip olan kamberler, kamberlik hizmetini sürdürmek isteyen öğrencilerine usul-erkân bilgileriyle değiş repertuarlarını aktarırken hem sözlü, hem de yazılı kültür ortamının imkânlarından yararlanmışlardır.

Bigadiç yöresinde yaşayan Çepni (Çetmi) kamberlere, saz çalmayı ve kamberlik hizmetini nasıl ve kimlerden öğrendikleri sorulduğunda, Akyar’dan Rahmi Ayhan şu cevabı vermiştir: *“On iki hizmet sahibi akşamları bir araya gelirdi. Her akşam bir kişinin evinde bir araya gelinir, Alevilik’ten ve Çepnilik’ten konuşulurdu. Ben de bu toplantılarda kamberliğe merak ettim. Bu işe yeteneğim vardı. Bizim bu civarda eski bir kamber vardı. Hasan Hoca adlı bu kamberin dört oğlu vardı, ancak bu oğlanlarından kamber olacak, kamberliğe yatkın birisi çıkmadı. Benim saza düşkün olduğumu, saz çalışımın iyi olduğunu bildiği için Kamber Hasan, vasiyet ederek sazını bana bıraktı. Ben de o günden beri onun sazıyla kamberlik yapmaktayım. Hasan Hoca herhalde bende o ışığı gördü, ailesine “Rahmi’ye bırakacaksınız benim sazımı” dedi. O öldükten sonra da sazı bana verdiler. Kamberliği eksik yapanlara veya yapamayanlara kamberlik yapma izni verilmez. Zaten yapamayacak insan da ben yaparım demez. O da tam yapayım ister, çünkü cemde eksik ibadet*

olmaz. Günümüzde kamberliğe heves eden yok, ancak heves edenlere öğretmeye çalışırız. Gönüllü bu işlerle uğraşmak isteyen yok. Kamberlikte soy gütmeye yoktur, kamberlik yetenekle ilgili, yeteneği olan kamberlik yapabilir. Ben cemlerde hevesliydim, kamber her zaman bu civarda az olmuştur, herkes kamberlik yapamaz, hevesli olan yapar. Dedeler de bizi kamberliğe itti, bizi bu işe heves ettirdi. Kamberlik yetenek meselesidir. Makamları da çocukluğumda köyümüzdeki Kamber Hasan Hoca'dan öğrendim. Saman damında bile çok cem tutulmuştur, biz de bu cemleri izledik. Çocukluğumdan beri bu makamlar kulağımda kaldı. Nefeslerin sözleri, makamları hafızamda kaldı. Bizim kullandığımız makamlar Hüseyini makamlardır, daha duygulu makamlardır. Kamberlere göre de makamlar değişebilir. Bir nefes değişik makamlarda söylenebilir. Kamberlerde rüya görmek veya rüyada kamber olmak gibi bir şey duymadım.”(Rahmi Ayhan).

Kamberliğe 1952’de başlayıp da 1999’da ihtiyarlık nedeniyle bırakan Celal Sait, saz çalmayı ve kamberliği dayısından öğrendiğini söylemiştir. Kamberliği duyarak ve görülerek öğrenilen bir hizmet diye nitelendiren kamberimiz, kamberlik bilgilerinin gelişiminde Antep’ten gelen dedelerin mecmualarının da katkısı olduğunu ifade etmiştir. Kamber Celal Sait(Kamber Ceddi), bu eğitim süreci ve kendi yetiştirdiği öğrencileri hakkında şu bilgileri aktarmıştır: “Ben kamberliği kamber olan dayımdan öğrendim. Saz çalmayı da bana o öğretti. Altı telli bağlama çaldım, eskiden dayım cura çalardı, hatta ben de önceleri cura çaldım. Ben çalmayı curada öğrendim, daha sonra ise saz çalmaya başladım. Bir de

Antep’ten gelen dedelerin mecmuaları vardı, onlardan da öğrendim. Mesela Antepli dede Kör İsmail Dede’nin mecmuasından öğrendim. Cemin kurulmasında en büyük hizmet kamberindir. Bergama’da, Elyapan’da, Akyar’da benim yetiştirdiğim kamberler var. Onları ben yetiştirdim. Bergama’dakini on, on beş sene önce yetiştirdim. Ben onlara kamberliğin hizmetlerini yazıp verdim, onlar bunu ezberledi, cemde bizi göre göre kamberliği öğrendiler. Bizim kamberlerden eğitim alıp da kamber olan yoktur, hepsi görerek öğrenmiştir. Kulaktan öğrenmişlerdir.”(Kamber Celal Sait).

Doyranlı Tahtacı sazandar Ali Tuncay, ustasının aynı köyden Musa Alaca olduğunu, saz çalmayı ise kendi çabalarının yanı sıra, babasından öğrendiğini ifade etmiştir. Zakirlerin diğer hizmet ehilleri gibi, musahip olması gerektiğini, kendi musahibinin de sazandarlık yaptığını söyleyen Ali Tuncay, sazandarlığa musahibiyle birlikte cemde dedeyle canların huzurunda kabul edilmiştir. Ali Tuncay, sazandarlığın babadan oğula geçmediğini, bunun gönül ve yetenek işi olduğunu ifade etmiştir. Sazandarlar evleninceye kadar, yani, cemlere girmeye hak kazanıncaya kadar saz çalmayı ve nefesleri öğrenirler, evlenip bir musahibe sahip olunca da cemlerde sazandarlık yapmaya başlarlar. Ali Tuncay’ın verdiği bilgiler arasında dikkat çeken bir başka husus da, sazandarların bulunamadığı cemlerde dedelerin sazandarlık yaptığı bilgisidir.

Alan araştırmaları sırasında görülmüştür ki, kamber ya da sazandarları sazsız düşünmek mümkün değildir. Sazla ilgili kay-

da değer bilgiler, Doyranlı Tahtacı sazandar Ali Tuncay'dan derlenmiştir. Tıpkı Doyranlı Musa Alaca gibi, babasının da gelenek icabı düttan yapılan beş telli "Türkmen sazı"nı, kendisinin ise yedi telli saz çaldığını söyleyen Ali Tuncay, zakir ya da sazandarın hem nefes söylemeye başlarken hem de nefes söyleme işini tamamlarken sazını öperek niyazda bulunduğu bilgisini de aktarmıştır. Ali Tuncay, sazdaki tel sayısının eskiden beş olduğunu, bunun Alevi geleneğindeki üçler, beşler ve yediler olgusuyla bağlantılı olduğunu, beş telin "penç-i âli-abâ", yani, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin anlamına geldiğini de ifade etmiştir.

Cemlerin olmazsa olmazlarından, özellikle de Tahtacı Türkmen hayatının hemen her aşamasında ve her türlü sosyal etkinlikte nefesler söyleyen zakir ya da sazandarların yaşadıkları toplum içerisinde saygın bir konuma sahip oldukları gözlemlenmiştir. On iki hizmet ehli içerisinde dededen sonra en önemli konuma sahip olan kamber ya da sazandarların bu saygınlığı son derece normaldir. Doyranlı Tahtacı sazandar Ali Tuncay, bu saygınlığı şu cümlelerle ifade etmiştir: *"Zakirlere normal insanlardan farklı davranılır. Mesela ben bir yere gittiğimde bana 'sazandar baba, hoş geldin' diyebilirler."* (Sazandar Ali Tuncay).

Sonuç

Bigadiç yöresinde yaşayan Çepni kamberlerle Edremit ilçesi Doyran köyünde yaşayan Tahtacı sazandardan derlenen bil-

giler, Balıkesir yöresi Çepni ve Tahtacılarının kamberlik geleneklerini "işlev", "icra", "icra ortamı" ve "repertuar" açılarından öğrenme ve inceleme çabalarımıza önemli katkılar sağlamıştır. Yapılan görüşmeler ve elde edilen veriler, Balıkesir yöresi Çepni ve Tahtacılarının inanışları ve uygulamalarıyla kamberlik geleneklerinin bir bütün halinde araştırılması için gerekli olan bakış açısını ve araştırma-inceleme usulünü belirleyecek cinstendir.

Adı geçen bölgelerden derlenen veriler, Balıkesir yöresinde yaşayan Çepni(Çetmi) ve Tahtacı topluluklarının zakirlik gelenekleri arasındaki bazı farklılıkları ortaya koymaktadır. Elbette, yapılacak çok daha kapsamlı derleme çalışmaları, Çepni(Çetmi) ve Tahtacı topluluklarının kamberlik geleneklerinin benzer ve farklı yönlerini çok daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyacaktır. Bu vesileyle, anılan toplulukların kamberlik gelenekleriyle ilgili çalışmalarımızın çok daha kapsamlı bir şekilde devam edeceğini ifade etmek isteriz. Bildirimizi, elde edilen verilerin ortaya koyduğu farklılıklardan sadece birkaçını zikredip, Balıkesir yöresi Çepni ve Tahtacılarının kamberlik geleneklerinin geleceğiyle ilgili bazı ön görüşlerimizi aktararak tamamlamaya çalışacağız.

Bigadiç yöresinde yaşayan Çepni kamberler için kamberlik cemle sınırlı bir icra geleneği iken, Edremit yöresindeki sazandarlar için cemin yanı sıra, hayatın doğum hariç, hemen her geçiş aşamasını ve her türlü sosyal organizasyonu kapsayan bir icra geleneğidir. Görüşülen kamberlerin verdiği bil-

gilerden ortaya çıkan bir diğer farklılık ise, Çepni kamberlerin kamberlik yapmak için Tahtacı sazandarlara nazaran çok daha sık bir şekilde uzak yerleşim birimlerine gittikleridir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, Çepni kamberlerin şöhretleri ve etkinlikleri çok daha geniş bir alana yayılmıştır. Çepni kamberler, kamberlik geleneğinin kökenini Hz. Ali'nin yanında bulunan ve Hz. Peygamber'e de arkadaşlık eden Kamber'e bağlarlarken, görüştüğümüz Tahtacı sazandar, geleneğin esasını Kamber'in yanı sıra, Hz. Hasan ile Bilal-ı Habeşi'ye de bağlamıştır.

Batı Anadolu'da âşıklık geleneğinin zayıf tesirler bıraktığı gerçeğini de göz önüne aldığımızda, Balıkesir ve civarında âşıklık geleneğinin kamberlik veya sazandarlık geleneği ile temsil edildiğini söylemek mümkündür. Tabii ki kamberlerin âşıklardan ayrılan özellikleri vardır. Mesela tespit edebildiğimiz kadarıyla kamberler, yeni nefesler yaratıp bunları cemlerde veya diğer ortamlarda söylemek yerine, Alevi-Bektaşî inancında kutsal kabul edilen Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet gibi âşıkların nefeslerini söylemeyi tercih etmektedirler. Bu bakımdan kamberlik geleneği, nefes yaratmadan daha çok mevcut nefesleri aktarma esasına dayanmaktadır. Bunu kamberlik geleneği için bir eksiklik olarak görmek yerine, kamberlerin yeni nefes oluşturmaya mesafeli duruşlarıyla açıklamak daha doğru olacaktır. Bu gelenekteki nefesler, çoğunlukla cem gibi dini ortamlarda icra edildiği için bu nefesleri değiştirmek veya yeni nefesler yaratmak hoş karşılanmamıştır. Çünkü Şah Hatayi'nin, Pir Sultan'ın nefesleri Alevilik

için temel yapı taşlarıdır, kutsal bir boyuta sahiptirler. Bu nedenle bu isimler ve bunların nefesleri Alevilikteki ibadetlerde olmazsa olmaz değerler halini almıştır. Sonuçta Balıkesir kamberlerinin ve sazandarlarının geleneksel bir ortamda usta çırak ilişkisi içinde yetişmeleri, nefesleri ve nefeslerin ezgilerini sözlü kültürde öğrenmeleri, nefesleri sazla belirli ezgileri kullanarak icra etmeleri, söyledikleri nefeslerin âşık tarzı şiir geleneğinin örnekleri ile örtüşmesi bu gelenek ile âşıklık geleneği arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- AÇA, Mehmet. (2000). "Kültür Medeniyet Kahramanları ve Türk Müzik Aletlerinin Ortaya Çıkışı Hakkında Teşekkür Etmiş Bazı Efsaneler". Millî Folklor, 6 (45), Bahar 2000: 43-51.
- AYHAN, Aydın. (1999). Balıkesir ve Çevresinde Yörükler, Çepniler ve Muhacirlar. Balıkesir.
- BİRDOĞAN, Nejat. (2003). Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik. İstanbul.
- DOĞAN, Gürani. (1998). Alevilik'te Ön Bilgiler ve Cem, Zakirlik. İstanbul.
- ERÖZ, Mehmet. (1992). Eski Türk Dini(Gök Tanrı İnancı ve Alevîlik Bektaşîlik. İstanbul.
- ERSEVEN, İlhan Cem. (1997). Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik. İstanbul.
- GÜNAY, Umay. (1992). Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi. Ankara.
- KÖPRÜLÜZADE, Mehmed Fuad (1925). "Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar". Türkiyat Mecmuası, 1, Ağustos: 185-211.

- SÜMER, Faruk. (1992). Çepniler Anadolu'nun Türk Yerleşmesinde Önemli Rol Oynayan Bir Oğuz Boyu. İstanbul.
- ŞAHİN, Halil İbrahim. (2004). Balıkesir Çepni Kültürü. Balıkesir: BAÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- YAMAN, Ali. (2006). Orta Asya'dan Anadolu'ya Yesevilik Alevilik Bektaşilik. Ankara.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya. (2002). Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar. Ankara.





Kamber Celal Sait (Kamber Ceddi)



Kamber Rahmi Ayhan



Sazandar Ali Tuncay

SİVAS ALİ BABA ZAVİYESİ

ISLAMIC MONASTERY OF ALI BABA, SIVAS

Saim SAVAŞ¹

ÖZET

Bu çalışmada, 1547'lerden günümüze ulaşan tarihî süreçte, aile mensubu farklı kişi ve değişik resmi arşivlerden derlenen çok sayıda belge ışığında, mütevazi bir zaviye olarak başlayıp, zamanla çeşitli müstemilatın eklenmesiyle orta büyüklükte bir külliyeeye dönüşen ve nihayet günümüzde yine mütevazi bir mahalle camii ve restore edilmiş bir konak haline gelen Ali Baba Zaviyesi'nin yaklaşık dört yüz yıllık biyografisi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu süreçte yapısal ve sosyal-ekonomik-kültürel-mezhebî çerçevede yaşanan gelişmeler dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ali Baba, Zaviye, Konak, Vakıf, Sivas, Alevi, Sünni.

ABSTRACT

In this paper, we tried to form a biography, dating back to nearly 400 years, of the Islamic monastery of Ali Baba appearing

as a small Islamic monastery, becoming a moderate-size social complex with a variety of additional buildings in process of time and finally converting into a modest district mosque and a restored mansion in the light of several document compiled from various formal archives and different members of the family reaching nowadays in the historical process since 1547. In this process, we emphasized the developments within the scope of structural and social-economical-cultural sect.

Key Words: Ali Baba, Islamic Monastery, Foundation, Sivas, Alevi, Sunni.

Giriş

Geçmişe dönüp baktığımızda, bazı kelime ve kavramlara zaman içinde nasıl birbirinden çok farklı anlamlar yüklendiğini; toplum hayatında etkili olan bazı müesseselerin zamanla nasıl farklı fonksiyonlar üstlendiklerini hayretle ve ilgiyle takip edebiliriz. Siyasî, sosyal, kültürel ve hukukî şartların zamanla değişmesi, bu anlam ve fonksiyon farklılaşmalarını beraberinde getirmiş olmalıdır.

¹ Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

İnceleme konumuz olan Ali Baba Zaviyesi, en azından yaklaşık dört yüz yıllık geçmişini takip edebildiğimiz ender yapılardan birisidir. Günümüzde Susamışlar Konağı olarak isimlendirilen yapının bulunduğu mahalde XVI. yüzyılın ilk yarısı içinde kurulduğunu bildiğimiz ilk müessese olan Ali Baba Zaviyesi'nden itibaren, eski medeniyetimizin sosyal, kültürel ve ekonomik yapısının temel kurumlarından olan külliyele benzer bir yapılanmanın gerçekleştiği bu sahadaki gelişmeleri, benzer kurumlara göre oldukça bol arşiv malzemesine dayanarak izleyebiliyoruz. Ali Baba Zaviyesi'nden Susamışlar Konağı'na doğru meydana gelen bu değişim, yaklaşık dört yüz yıllık bir dönemde toplumsal hayatımızdaki gelişmelerin izlenmesi, anlaşılması ve yorumlanması bakımından bize bir rehber vazifesi görüyor.

I- Ali Baba'nın Kimliği

Öncelikle bu gelişmenin odak noktasında bulunan ve söz konusu edeceğimiz müesseselerin, kimisinin banisi, kimisinin de kendisi adına inşa edildiğini bildiğimiz Ali Baba'nın kimliği üzerinde durmamız gerekiyor. Böyle uzun soluklu bir müessesenin kurucusu ve toplumsal hayatımızda üstlendiği fonksiyonların belirleyicisi olan Ali Baba'nın kimliğinin arz ettiği önem herhalde inkâr edilemez.

Çeşitli arşiv kaynaklarında evladı ve kurduğu müessese hakkında oldukça bol bilgi bulunan Ali Baba'nın, doğrudan kendisiyle alakalı maalesef fazla bir kayıt bulunmuyor. Ali Baba'nın, döneminde ve

daha sonrasında yazılan el yazması ya da matbu eserlere fazla yansımaması, tahminimize göre, kendisinin herhangi telif edilmiş bir eserinin bulunmayışındandır.

Ali Baba ve evlâdının devrin padişahları ve ileri gelen devlet adamları tarafından oldukça üst seviyede itibar gördüğü anlaşıyor. Ayrıca yaklaşık 1557 Nisanı'nda Sivas'tan geçen ve maceralı Hindistan seyahati ve deniz coğrafyasına ait eserleriyle şöhret kazanmış bir Türk denizcisi olan Seydî Ali Reis'in, Sivas'a geldiğinde vali ve Abdolvahab Gazi Türbesi'ni ziyaretten sonra sadece Ali Baba'ya uğrayarak mülâkat yapıp duasını aldığını, eserinde belirtmesi de² Ali Baba'nın sahip olduğu manevî nüfuzunun boyutlarını göstermektedir.

Ali Baba'ya ait olduğu söylenen bir taç, bir sancak ve bir asa, kendisini tanımamızda bazı ipuçları verebilir. Sarı renkli metal taç üzerindeki eski harflerle yazılmış yazılar, bir hayli silik olduğu için okunamıyor. Taç, sekiz dilimli olup, üzerinde tepe noktasından alnına gelecek şekilde metal bir şiş yapışık durumdadır. Yine metalden imal edilmiş olan asanın el ile tutulan kıvrık kısmının ucu aslan başı şeklindedir. Taç ve asa, Ali Baba sülâlesinden Yılmaz Susamış'ta bulunmaktadır.

Temmuz 1927'de Sivas Müzesi'ne teslim edilen(Sivas Müzesi 7 numarada kayıtlı, 1.42x1.24 ebadında, baş tarafı sarı alemlî, alt tarafı yırtık, iki tarafı yazılı, yeşil, pembe,

² Seydî Ali Reis, Mir'at-ül Memalik, Haz. Necdet Ak-yıldız, Basım yeri ve yılı yok, 125.

atlas sancak) sancağın alemi, teşhir salonunda Kadiriye tarikatına ait bir sancağa takılı halde bulunuyor. Üzerinde “Abdülkâdir El-Ceylânî” ibaresi yazılı bulunan bu sancak, kayıtlarda bir yanlışlık yapılmamışsa, 1927’de kaydı tutulan sancağa pek benzemiyor. Ayrıca, her ne kadar Ali Baba evlâdından ve Ali Baba Zaviyesi şeyhlerinden Şeyh Hasan Efendi, 1850’de “Tarikat-ı Aliyye-i Kadiriye’den” yani Kadiri tarikatına mensup olarak gözükiyorsa³ da, genel anlamda Ali Baba’nın ve evlâdının, bu tarikata mensubiyeti konusunda başka bir kayda tesadüf olunmamıştır. Söz konusu ettiğimiz sancağın, alem kısmı hariç, Ali Baba ve evlâdıyla herhangi bir ilgisinin bulunduğunu tahmin etmiyoruz. Ancak, sancağın alem kısmının Ali Baba’ya ait olduğunu kesin olarak söyleyebiliyoruz. Çünkü metal alem üzerine simetrik biçimde oyularak yazılan “Ali Baba’y-ı Kebîr-i Horasanî” ibaresi açık bir şekilde okunabiliyor. Ancak, Ali Baba’nın sağlığında “Horasanî” lakabını kullandığına dair herhangi bir vesikaya rastlayamadığımız için, bu alemin sonraki dönemlerde, Ali Baba’nın evlâdı tarafından yaptırıldığını sanıyoruz.

Ali Baba’nın torunu olan Küçük Ali Baba’nın zuhuruna kadar Ali Baba, sadece “Derviş Ali Baba”⁴ ve “Ali Baba Es-Sivasî”⁵

gibi isim ve lakaplarla anılmaktaydı. Küçük Ali Baba’nın zuhurundan sonradır ki, büyük bir ihtimalle ikisini birbirinden ayırabilmek için, dede Ali Baba “Ali Baba’y-ı Atîk”⁶ ve “Büyük Ali Baba Hoca-i Rüstem Paşa”⁷ şeklinde kayıtlara geçerken, torun Ali Baba, “Veled-i Diğer Ali Baba”⁸ ve “Küçük Ali Baba”⁹ adıyla vesikalara kaydedilmiştir. İşte bu yüzden, üzerinde “Ali Baba’y-ı Kebîr-i Horasanî” yazılı olan sancak aleminin, Ali Baba’nın sağlığında yapılmadığını, bilakis, en azından XVIII. yüzyılın başlarından sonraki bir tarihte imal edilmiş olduğunu sanıyoruz. Çünkü henüz torun Küçük Ali Baba yok iken, dede Ali Baba’nın “Kebîr” lakabını kullanması imkânsızdır.

Alem üzerinde yazılı olan “Horasanî” ibaresi, her ne kadar Ali Baba’nın sağlığında bu lakabı kullanmamış olduğunu düşünsek de, ilgimizi çekiyor. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve gelişme döneminde Anadolu’ya göç eden hemen hemen bütün dervişlerin, Horasan’dan geldiği, yani “Horasan Erenleri”nden olduğu umumi bir temayül halindedir. Bu bakımdan, coğrafi bir mekân anlamından çok, IX. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlayan Horasan Melâmetîliği’nin etkilediği tasavvuf tarikatlarına mensup, Asya’nın değişik bölgelerin-

3 Ruhi Başeğmez’den(RB) alınan 12 numaralı buyruldu.

4 Tapu -Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi(TKGMA), 14 numaralı mufassal, 29-A.

5 Başbakanlık Arşivi(BA), Maliyeden Müdevver(MM), 626 numaralı Evkaf Defteri, 8.

6 RB’den alınan 9, 10, 11 numaralı 1078/1668 ve 1079/1668 tarihli hüccetler.

7 BA, MM, 3687 numaralı Eyâlet-i Sivas Kalemî Muhâsebe-i Anadolu, 1105/1693-1694 tarihli defter, 2-3.

8 BA, MM, 3687 numaralı defter, 1-2.

9 RB’den alınan 37 numaralı 1145/1732 tarihli fermân.

den gelen dervişler için kullanılan bu tabir, Ali Baba'nın evlâdı tarafından, muhtemelen umumi temayüle uyularak, Ali Baba için de yakıştırılmış olabilir¹⁰. Ancak, böyle bile olsa, bu anlayış, Ali Baba'nın tarikat kimliğini anlamamızda faydalı olabilir.

Ali Baba evlâdından Hüseyin Tekkeşinoğlu'nun söylediğine göre, Tokat'ın Artova ilçesi Bayezid köyünden Demarı Baba sülâlesinde Ali Baba'nın, üzerinde kan izleri bulunan bir hırkası bulunuyormuş. İleride belirteceğimiz üzere, bu hırka eğer gerçekten Ali Baba'ya ait ise, burada söz konusu edilenin Küçük Ali Baba olması gerekir. Çünkü Küçük Ali Baba'nın, IV. Murat ile birlikte Bağdat ya da Revan seferlerinden birisine katıldığı da rivayet edilmektedir.

Doğrudan Ali Baba ile ilgili olduğu söylenilen sancak, taç, asa ve hırkadan başka maddî bir unsura rastlanılmamıştır. Bunların dışında Ali Baba Camii'nin orta bölümünün sağ kesiminde bulunan ve sırasıyla Büyük Ali Baba, onun oğlu Ahi Mehmet, Küçük Ali Baba ve onun kızı Fatma Hatun'a ait olduğu söylenilen mezarlar da bu maddî unsurlara dâhil edilebilirse de, bunlar üzerinde bir kitabe ya da başka açıklayıcı bir bilgi bulunmaması, bunlardan istifade etmemizi zorlaştırıyor.

Ali Baba'nın babası ya da daha eski geçmiş hakkında da herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ali Baba'nın kabrinin yanında veya yakınında babasına ait bir kabrin bulunmaması, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Ali Baba gibi büyük bir şahsiyetin, babasının kabrinin yerinin belli olmaması düşünülemez. Eğer Sivas çevresinde böyle bir kabir bulunsaydı, evlâdı tarafından koruma altına alınması gerekmez miydi? İşte bu durum, Ali Baba'nın Anadolu dışından gelip, Sivas'a yerleştiği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Belki gerçekten, Ali Baba, Horasan kökenlidir ve babasının kabri de o memlekette kalmıştır.

Arşiv belgelerinde de, Ali Baba'nın babası veya geldiği yer ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Ankara'da Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan 982/1574 tarihli Sivas Mufasssalı'nda ise, Ali Baba'nın biraderi olan Piri ve onun oğulları Veled, Hasan ve Hüseyin'in adları kayıtlı bulunmaktadır¹¹. 1547 tarihli Rüstem Paşa vakfiyesinde de Ali Baba'nın bir kardeşinden bahsedilmektedir¹².

Ali Baba'nın doğum tarihi hakkında da herhangi bir malumatımız bulunmuyor. Vefat tarihini ise, kesin olarak biliyoruz. 28 Cemâziyelevvel 982/1574 tarihli bir mü-

10 Horasan Melâmetiliği hakkında bkz. F. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, IV(1338), 295, dipnot:2; A. Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, 2.baskı, 186; Aynı yazar, Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul. 1931, 22-26, her Türk velisinin Horasan'dan gelmiş olarak kabul edilmesi hakkında, s.26, 168; Melâmîliğin intişar sahaları için, s.299-303; A.Y.Ocak, Babailer İsyanı, İstanbul, 1980, s. 42.

11 14 numaralı mufasssal, 29-A.

12 Rüstem Paşa vakfiyesinin eski harflerle yazılı sureti, Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi(VGMA), 582/1 numaralı defter, 287-289, sıra:197, bugünkü harflere çevirisi ise, 2232 numaralı defter, 169-173'te kayıtlıdır.

himme kaydı¹³, Ali Baba'nın bu tarihte vefat ettiğini bildirmektedir. Buradan hareketle, Ali Baba'nın doğum tarihini ve kaç yıl yaşadığını yaklaşık olarak tahmin edebiliriz.

Ali Baba evlâdından Hüseyin Tekkeşinoğlu'nun anlattığı bir rivayete göre, Ali Baba yüz yıldan fazla yaşamıştır. Rivayete göre, uzun yaşamının sırrını öğrenmek isteyen birisine, Bağdat'ta bulunan Hasan Baba'ya gitmesini tavsiye etmişler.

“Dediler ki, Bağdat'ta var bir Hasan Baba

İnce adamdır amma, görünür kaba saba”

Adam Bağdat'a gidip, Hasan Baba'yı bulmuş. Hasan Baba;

“Büyük kardeşim benden daha genç, Sivas'tadır mekânı

Kendisi yüz yaşındadır amma durmadan oynar kanı”

diyerek adamı Sivas'a, Ali Baba'ya göndermiş. Adam, Sivas'a gelip, Ali Baba'yı bulmuş ve ona misafir olmuş. Yemek ikramı esnasında Ali Baba, hanımından kilerden karpuz getirmesini istemiş. Hanımı küçük bir karpuz getirmiş. Ali Baba, hanımından daha büyük bir karpuz getirmesini istemiş ama hanımı yine aynı karpuzu getirmiş. Bu hâl birkaç kez tekrarlandığı halde, hanımı yine aynı karpuzu getirmiş ve “daha büyüğü yok, büyüğünü almadın ki getireyim” gibi olumsuz bir laf etmemiş. O zaman Ali Baba konuşma; “İşte uzun yaşamının sırrı bu. Demedi ki, bir başka karpuz yok. Kadının iyiliğinden dolayı insan çok yaşar”, demiş.

13 BA, Mühimme Defteri(MD), 25/264.

Ali Baba'nın uzun bir ömür sürdüğünü anlatmak isteyen bu menkıbeyi destekleyebilecek diğer bazı bilgilere de sahibiz. Vakfiyesinde geçmemekle birlikte, muasır arşiv belgelerine göre Ali Baba, Sadrazam Rüstem Paşa(1500?-1561)'ya hocalık yapmıştır. Rüstem Paşa, Ali Baba'ya vakıf yaptığı 1547'de yaklaşık 47 yaşındadır(Altundağ-Turan, 1988: 800). Ali Baba, gerçekten Rüstem Paşa'ya hocalık yaptı ise, bu tarihlerde, ondan yaşlı olmalıdır. Ali Baba 1574'te vefat ettiği zaman, geride bıraktığı oğlu Ahi Mehmet on iki yaşında bulunuyordu¹⁴. Bu itibarla, normal olarak Ali Baba'nın vefat ettiğinde fazla yaşlı olmadığı düşünülebilir. Burada yine menkıbeler bize yardımcı oluyor: Hüseyin Tekkeşinoğlu'na göre; Ali Baba, mücerret kalmak için evlenmemiş. Ancak, bir gün caddede yürürken, sarhoşun biri, Ali Baba'nın yakasından tutup, babasının kabrine Kur'ân okutturmuş. Bunun üzerine Ali Baba, ben ölürsem arkamdan kim Kur'ân okutacak diye düşünmüş ve evlenmeye karar vermiş. Görüldüğü gibi, tarihî hakikatleri anlayabilmemiz için, bazen menkıbevî bilgiler de işimize yaramaktadır. Aslında, Ali Baba'nın vefatında on iki yaşında bulunan Ahi Mehmet'i bırakması ancak bu şekilde açıklanabilir.

Rüstem Paşa'nın, Ali Baba için tertip ettirdiği vakfiyede, vakfın mütevelliliğini önce Ali Baba'ya, onun vefatından sonra Ali Baba'nın kardeşine, kardeşinden sonra Ali Baba'nın evlâdına bırakması, Ali Baba'nın bu tarihlerde yeni evli ya da henüz evlat sahibi olmadığının işareti olarak kabul edilebilir.

14 BA, MD, 25/264.

Ali Baba'yı, 1270'li yıllarda vefat eden Hacı Bektaş-ı Velî¹⁵ye çağdaş ve onun halifesi olarak gösteren bazı rivayetler vardır¹⁶ ki, aradaki iki yüz-iki yüz elli yıllık bir tarih farkı sebebiyle bu rivayet tarihî gerçeklere pek uymuyor. Sonuç olarak, Ali Baba'nın, yaklaşık 1470'li yıllarda dünyaya geldiği tahmininde bulunurken, onun 1574 yılında vefat ettiğini kesin olarak söyleyebiliyoruz.

Ali Baba ve zaviyesinin, önemli ölçüde devlet desteğine mazhar olduğu anlaşıyor. Bu mazhariyetin sebebini, Ali Baba'nın, devlet ve halk nazarındaki manevî itibarının yüksekliği ve genel olarak devletin bu tip müesseseleri desteklemesi politikası ile izah edebiliriz.

Sivas kazasına tâbi adı belirtilmeyen bir karye toprağında bulunan bir miktar yer, "selâtîn-i mâziye" yani eski sultanlar tarafından Ali Baba'ya hibe ve temlik edilip, eline mülknâme-i hümayûn verilmiş, Ali Baba da, zikredilen yerin gelirlerini evlâdına vakfetmiştir¹⁷. Ayrıca, zaviye yakınında bulunan altı adet zemin ve bir adet bahçenin de, Ali Baba'ya temlik edildiğini sanıyoruz¹⁸.

15 Hacı Bektaş-ı Velî'nin ölüm tarihi konusunda bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1961, 73, dipnot:78.

16 Ali Baba evlâdından Hüseyin Tekkeşinoğlu'nun (HT) iddiası ki, M. Tefik Oytan, Bektaşiliğin İçyüzü, İstanbul 1988, 8. Baskı, 370-371 ve Ali İzzet Özkan, Ali Baba Kimdir (Ankara 1986), isimli broşürünü kaynak göstermektedir.

17 BA, Ahkâm-ı Şikâyet Defteri, 156-246, Evâhir-i Zilhicce 1149/21-30 Nisan 1737 tarihli hüküm.

18 TKGMA, 14 numaralı mufassal, 29-A.

Sivas kazası toprağında bulunan Hamza Bostanı, Poyraz Tarlası (Boyraz Yerleri), Delikkapı ve Tebekdeli Tarlası denilen yerler, "selâtîn-i mâziye" tarafından Ali Baba'ya temlik edilmiş olup, kendisi bunları vakfetmiştir¹⁹. Bunlardan Hamza Bostanı ve Poyraz Yerleri denilen yerler, Küçük Ali Baba'nın vakfiyesinde²⁰ de yer almaktadır ki, buradan hareketle, bu belgede geçen "Ali Baba'nın torun Ali Baba olduğu neticesine varıyoruz. Vakfiyede açıkça belirtilmemekle beraber, Küçük Ali Baba'nın vakfettiği diğer tuzla, köy, mezra ve değirmenlerin de, kendisine temlik edildiğini söyleyebiliriz. Çünkü bunların hepsi vakfiyede "mülk" olarak kaydedilmiştir.

Ali Baba'ya ve torunu Küçük Ali Baba'ya bir takım arazi temlik eden ve vesikalara "selâtîn-i mâziye" şeklinde kaydedilen sultanlar kimlerdir? Büyük Ali Baba'nın doğum tarihini yaklaşık 1470'li yıllar olarak kabul edersek, onun yaşadığı dönemde başa geçen hükümdarları şu şekilde tespit edebiliriz: Fatih Sultan Mehmet'in (1451-1481) son yılları, II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) ve II. Selim (1566-1574). Bu itibarla Ali Baba'nın, Fatih Sultan Mehmet'in hükümdarlık yıllarında doğduğu ve II. Bayezid döneminde gençlik dönemini geçirdiği kabul edilirse, kendisinin bu

19 RB'den alınan 45 numaralı Evâhir-i Rebi'ülâhir 1172/21-30 Aralık 1758 tarihli ferman; BA, Sivas Ahkâm, 7/193'te kayıtlı aynı tarihli hüküm.

20 Elimizde birkaç sureti bulunan vakfiyenin bir sureti TKGMA, 14 numaralı mufassal, 19, bir sureti de VGMA, 2141 numaralı defter, 42'de kayıtlıdır.

iki hükümdarla münasebetinin olması ihtimali zayıf kalmaktadır. Ali Baba'nın Rüstem Paşa ile olan münasebetinden dolayı, kendisine arazi temlik eden hükümdarın Kanuni Sultan Süleyman olması ihtimali daha kuvvetli görünüyor. Bununla beraber, geriye kalan iki hükümdarın da Ali Baba'ya ve zaviyesine yardımlarının olması ihtimal dâhilindedir.

Küçük Ali Baba'ya yapılan temliklerin ise, büyük bir ihtimalle IV. Murat tarafından gerçekleştirilmiş olması gerekir. Çünkü Küçük Ali Baba, kendisine temlik edilen karye, mezra, tuzla ve değirmenleri Evâil-i Ramazan 1048/1639 tarihinde vakfetmiştir ve bu sırada Sultan IV. Murat(1623-1640) hükümdardır. Üstelik bu konuda, Küçük Ali Baba'nın, IV. Murat ile birlikte Revan ya da Bağdat seferlerine katıldığı, sefer esnasında yaralanıp, Sivas'a dönüşünde vefat ettiği ve yukarıda sözünü ettiğimiz üzerinde kan lekeleri bulunan hurka rivayetleri de bu bilgiyi destekliyor.

Sultan IV. Murat, İran'a karşı Revan ve Bağdat seferlerini bizzat yönetmiştir. 1044/1634-1635'te düzenlenen Revan Seferi'ne giderken Sivas'a uğrayan IV. Murat, 1638'de katıldığı Bağdat Seferi dönüşünde de Sivas'tan geçmiştir. Revan Seferi'ne giderken Sivas'a uğrayan padişah, şehirde on dört gün kalıp, Kurban Bayramı'nı burada geçirmiştir(Baysun, 1979: 632-636). IV. Murat'ın, Bağdat Seferi'nden dönerken, zafer sevinci ile söz konusu temlik yapmış olması muhtemel görünmekle beraber, Revan

Seferi'ne giderken şehirde uzun süre kalmış olması, zaferin kazanılması için dua almak maksadıyla bu şekilde bir yardım faaliyetinde bulunmuş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Büyük Ali Baba'nın, selâtîn-i mâziye tarafından temlik edilen arazileri vakfetmesi ve büyük bir ihtimalle bu arazilerden birisi üzerinde zaviyesini kurmasının yanında, onun asıl Kanuni Sultan Süleyman'ın Sadrazamı Rüstem Paşa'nın yardımlarına mazhar olduğu anlaşılmaktadır. İleride bahsedeceğimiz üzere Rüstem Paşa, daha sonraki belgelerde hocası olarak zikredilen Ali Baba'ya ve zaviyesine, oldukça önemli miktarda gelir kaynakları vakfetmiştir.

Eski sultanlar ile Rüstem Paşa ve Atık Valide Sultan gibi ileri gelen devlet büyüklerinin, Ali Baba ve evlâdına olan temlik ve yardımları, ille de yakın bir münasebet teşkili neticesinde olmayabilir. Yapılan bu tip vakıflarla, devletin, zaviyeler tarafından gerçekleştirilen sosyal hizmetleri desteklemiş olması da mümkündür. Büyük ve Küçük Ali Baba vakfiyelerinde, Ali Baba Zaviyesi'nin temel fonksiyonlarından birisinin yolculara(âyende ve revendeye) hizmet olduğunun belirtilmesi sebebiyle, söz konusu ihtimal kuvvet kazanıyor. II. Selim'in hanımı ve III. Murat'ın annesi olan Nurbânû Valide Sultan(Atık Valide Sultan, vefatı 1583) tarafından yapılan vakfa²¹ ait Yeni İl köyleri mahsulâtından Ali Baba oğlu Ahi Mehmed Bey Zaviyesi'ne beş mud buğday

21 VGMA, 1766 numaralı defter, 136-170, sıra:27.

verilmesi(ki, daha sonraları bu miktar yedi mud'a çıkmış ve ayrıca günlük dokuz akçe vazife de ilave edilmiştir²²) de aynı desteğin devamından başka bir şey değildir.

Vakıfların bu şekilde teşekkülünden sonra, vâkfın evlâdı ve bölge halkı tarafından bir takım menkıbelerin yakıştırılmış olması ihtimali her zaman mümkündür²³

II- Ali Baba'nın Tarikatı

Ali Baba ve evlâdı ile ilgili bir takım bilgi ve işaretler, onun dinî cephesini anlamamızda yardımcı olabilir. Biz, bu konuda kesin bir hüküm vermek yerine, konuyla ilgili bilgi ve işaretleri değerlendirmekle yetineceğiz.

22 RB'den alınan 37 ve 38 numaralı, 26 Cemâziyelâhir 1293/19 Temmuz 1876 tarihli berâtlar.

23 Ali Baba evlâdından Ş. Yılmaz Susamış'ın(YS) babası Mehmet Susamış'tan naklen anlattığına göre, Ali Baba Horasan'dan gelmiş olup, Kanuni Sultan Süleyman'ın veziri Rüstem Paşa'nın(veya bizzat padişahın) "hoca vekili" idi. Rüstem Paşa'nın vefatından sonra İstanbul'dan Sivas'a hicret edip, Ali Baba Zaviyesi'ne yerleşmiştir. HT. ve YS.'nin çok az farkla hemen hemen aynen anlattıkları bir rivayete göre ise; Ali Baba, İstanbul'a gidip, padişah ve devlet ileri gelenleri ile münasebette bulunmuştur. Rivayete göre; Ali Baba, musâhibi Hubyar ile birlikte İstanbul'a gitmişler; dirlik alabilmek için fırına girip, kerâmet göstermişler. Ali Baba, padişahın, "dünyanın tadı tuzu nedir?" sorusuna, "yiyip içmek, def'-i hâcet etmektir" diye cevap verince, zindana atılmış. Bunun üzerine Ali Baba, "sen ye, iç fakat def'-i hâcet edeme" diye bedduâ etmiş; gerçekten padişah hastalanıp, def'-i hâcet edemez duruma gelmiş. Sonra pişman olan padişah, Ali Baba'nın yardımıyla def'-i hâcet edip, rahatladıkça, kendisine bir köy bağışlamış!..

Ali Baba Zaviyesi'nin hâlihazırdaki durumuna bakılırsa, bir Rufai tekkesi olduğu görülecektir. Semahanenin kible canibindeki mihrapta bulunan Rufai şişleriyle yapılmış süslemeler, kolaylıkla böyle bir hüküm vermemize yol açmaktadır. Ancak, tekkenin bu halinin ne zamandan beri devam ettiğini bilemiyoruz. Bugünkü tekke binasının muhtemelen XIX. yüzyılın başlarında inşa olduğunu sanıyoruz²⁴ ki, bu bakımdan, tekkenin o tarihlerden itibaren böyle bir kimliğe kavuştuğu söylenebilir.

Ali Baba Zaviyesi şeyhlerinden Şeyh Hasan Efendi'nin, 1850'de "Tarikat-i Aliyye-i Kadiriye"den yani Kadiri tarikatına mensup olarak gözükmesi²⁵ de aynı şekilde değerlendirilebilir. Çünkü görebildiğimiz başka hiçbir belgede bu konuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmuyor.

Ali Baba evlâdının, Ali Baba Camii'nde görev yapan en son bireyi olan Mehmet Nuri Susamış ve onun evlâdı, Mevlvî-Rufai tarikatına mensup idiler. Ailenin bu kolunun 1742'deki temsilcisi olan İbrahim Halife'nin de aynı tarikata mensup olduğu anlaşılıyor. İbrahim Halife'nin mütevellilik ve zaviyedarlığa ortaklık davasında, Mevleviye şeyhi Eş-Şeyh Es-Seyyid Mehmet Efendi tarafından desteklenmesi²⁶ de bu bakımdan önemlidir.

Ali Baba evlâdından Ruhi Başeğmez'den alınan evrak arasında bulunan Kadiri ve Nakşibendî tarikatı silsilenameleri de, aynı

24 Tekkenin kuruluş tarihi konusunda ileride bilgi verilecektir.

25 RB'den alınan 12 numaralı buyruldu.

26 RB'den alınan 13 numaralı arz.

şekilde değerlendirilebilir. Buradaki Kadiri Tarikatı Silsilenamesi'nin, 1850'de Kadiri tarikatı mensubu olarak gördüğümüz Şeyh Hasan Efendi ile ilgili olduğunu ve yaklaşık bu tarihlerde zaviye arşivine dâhil edildiğini düşünüyoruz. Nakşibendî Tarikatı Silsilenamesi'nin, zaviye arşivinde bulunması hususunda ise fazla bir şey söyleyemiyoruz. Ancak, Ali Baba'nın, Bektaşî tarikatına mensubiyeti konusunda kesin bir delilimiz bulunmamakla beraber, eğer böyle bir durum vaki ise, 1826'da yeniçeri ordusunun ilgisiyle birlikte Bektaşîliğin kaldırılmasından sonra, bu tarikat mensuplarının Nakşibendî tarikatına girmeye zorlandığı bilgisinden hareketle (Ocak, 1992: 374), belki de böyle bir gelişmenin sonucunda söz konusu silsilenamenin zaviye arşivine girmiş olabileceğini düşünüyoruz.

Ali Baba evlâdının günümüzdeki son temsilcilerinden bir kolu teşkil eden ve zaviye ile zaviye önündeki çeşmeye "Susamışlar Konağı" ve "Susamışlar Suyu" adlarını verdiren Mehmet Nuri Susamış ile ilgili, oğlu Şemsi Yılmaz Susamış'ın anlattıkları da, zaviye mensuplarının son dönemdeki tarikat kimliklerini tespitite bize yardımcı olabilir. Buna göre; bir Mevlevî-Rufai şeyhi olan Mehmet Nuri Susamış (Şeyh Efendi), zaviyede düzenlenen ayin esnasında bir takım kerametler göstermekteydi. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

- 1- Dervişler avurtlarına şiş geçiriyorlar, kanamıyor, eğer kan çıkarsa Şeyh Efendi besmele çekip eliyle silince kan duruyordu.

- 2- Şeyh Efendi ve dervişler, kızgın demiri dillerine bastırıyorlardı.
- 3- Şeyh Efendi, "Yâ Hay" diyerek dervişlerden birinin başını kesip bir kenara koyuyor, zikir bittiğinde yenisinden kesik başı gövdenin üzerine koyup, kesilen kısma besmeleyle elini sürerek eski haline getiriyordu.
- 4- Bir dervişin karnına kılıç çalınıyor, ancak kılıcın kestiği yer anında geri kapanıp iyileşiyordu.
- 5- Çok keskin bir kılıç, bir müridin karnı üzerine koyuluyor ve kılıç üzerinde yürünüyordu.
- 6- Zikir esnasında orada bulunan herkesin gusül abdestli olması gerekiyordu. Bir defasında, müritlerden birisinin avurduna şiş sokulmuş, her zamankinin aksine müthiş bir kan fışkırmıştı. Şeyh Efendi, mendiliyle bastırarak, ancak mendilin tamamı kan rengini alıp kan damlayacak haline geldiği halde kan durmamış; bunun üzerine Şeyh Efendi, "kimin gusül abdesti yoksa çıksın" demiş; orada bulunanlardan birisi başını öne eğerekten çıkmış ve o anda kan durmuş. Şeyh Efendi, ertesi sabah kalktığı anda kanla ıslanmış mendilin bembeyaz olduğunu görmüş.

İşte tipik Rufai zikirlerini andıran bu rivayetler de gösteriyor ki, Ali Baba evlâdının en azından bir kolu, yaklaşık son yüz elli, iki yüz yıldır bu tarikata mensuptur.

Ali Baba evlâdından günümüze ulaşabilenlerin bir başka kolu ise Alevî-Bektaşî'dir. Zaviye ile ilgili evrakı temin ettiğimiz Ali Baba evlâdından Ruhi Başeğmez kolu ile Yılmaz Susamış kolunun Sünnî olmalarına karşın, Hüseyin Tekkeşinoğlu kolunun Alevî olması da konumuz açısından önemlidir. Bu farklılığın ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığı hususunda fazla bir şey söyleyemiyoruz.

Küçük Ali Baba'nın kızı Fatma Hatun'un oğlu olan ve yukarıda Kadiri tarikatı mensubu olduğunu belirttiğimiz Şeyh Hasan Efendi kolundan gelen Hasan ve Ruhi Başeğmez'in Sünnî olmalarına karşın, Şeyh Hasan Efendi'nin kardeşi Şeyh Hüseyin Efendi kolundan gelen Muhiddin, Hasan, Hüseyin ve Ali Tekkeşinoğlu Alevî'dirler. Yukarıda Mevlevîye şeyhi tarafından desteklendiğini söylediğimiz İbrahim Çavuş kolundan geldiğini tespit ettiğimiz Mehmet Nuri Susamış ve oğulları Yılmaz, Ali, İbrahim, Muzaffer ve Lütfi Susamış da Sünnî'dirler ve özellikle Mehmet Nuri ve oğlu Yılmaz Susamış Mevlevî-Rufai tarikatı mensubudurlar. Aile şeceresine baktığımızda, Başeğmez ve Tekkeşinoğlu kollarının Fatma Hatun'un oğlu İsmail'e dayandığı, Susamış kolunun ise, yine Fatma Hatun'un kızı Ayşe'ye dayandığını görüyoruz.

Oldukça net bir şekilde tespit ettiğimiz aile şeceresindeki bu bilgilere rağmen, Hüseyin Tekkeşinoğlu'nun iddiasına göre, Yılmaz Susamış kolu aslında Ali Baba ailesine dâhil değildi ve bunlar zaviyede görevli iken, bir yolunu bulup, zaviyeyi ele geçirmişler-

di. Yine bunların iddiasına göre, Ali Baba da kendileri gibi Alevî-Bektaşî idi. Buna karşılık, Yılmaz Susamış, Küçük Ali Baba'nın erkek çocuğu olmadığını ve Alevî olduğunu gizleyen zaviye hizmetkârlarından birisi ile Küçük Ali Baba'nın kızlarından birisinin evlenmesi neticesinde bugünkü karışık durumun ortaya çıktığını anlatmaktadır.

Halk arasında anlatılan bir rivayete göre ise, Ali Baba evlâdı arasında, zaviye ve vakıf yönetimini ele geçirme mücadelesi esnasında bir öldürme hadisesi olmuş, evlâttan bir kısmı bir Alevî köyüne sığınmış ve bu şekilde aslında Sünnî olan ailenin bir bölümü Alevîleşmiştir. Sivas Şer'îye Sicili'ne kaydedilmiş bulunan 23 Şaban 1290/1873 tarihli bir kayıt, bu rivayete temel teşkil etmiş olabilir. Buna göre; Veled-i Diğer Sağır Ali Baba Zaviyesi'nde(Küçük Ali Baba Zaviyesi) Tekyenişin Müteveffa Şeyh Hasan Efendi'nin büyük oğlu Mehmet Tahir Efendi yaralanmış; keşif ve muayene için gelen "Asâkir-i Zabtiye Curnal Kâtibi Mehmet Efendi ve Zabtiye Mehmet Çavuş ve Memleket Tabibi Atanos Nabayat" ile belgede isimleri yazılı diğer Müslümanların huzurunda Mehmet Tahir Efendi, "Kebîr Ali Baba Zaviyesi'nde Tekyenişin Şeyh Mustafa Efendi'nin" kendisiyle "adâvet-i kadîmesi olduğuna binaen ücretle hizmetkârı bulunan Koçkiri kazası nevâhisinden Sivasili nahiyesi kurâsından Ütük karyesi ahalisinden gâib-i anî'l-beled Mustafa nâm kimesneyi iğfal ve tahrik ederek" kendisinin zaviye civarında durduğu bir sırada, adı geçen hizmetkâr Mustafa'nın, kendisini, sağ omzunun köprücük kemi-

ği yanından bıçak ile vurarak yaraladığını, bildirmiştir.²⁷ Yine sicile kayıtlı bir başka belgede, Mehmet Tahir Efendi'nin, söz konusu yaralanmadan dolayı aynı gün vefat ettiği kaydedilmiştir.²⁸ Halk arasında anlatılan rivayetin, bu tarihî bilgiye dayandığını tahmin ediyoruz. Ancak, bu olayın, bir mezhep ya da tarikat farklılaşmasına sebep olup olmadığı konusunda bir şey söyleyemiyoruz.

Ali Baba ve evlâdının bir kısmı tarafından kullanılan ahi, baba ve dede lâkapları ile XVIII. asır başlarından itibaren kullanılmaya başlanan seyyid lâkabı da, Ali Baba'nın ve evlâdının tarikatı konusundaki işaretler olarak kabul edilebilir. Ayrıca, sadece bir vesika da rastladığımız Sivasî²⁹ lâkabına karşılık Ali Baba için özellikle Horasanî lâkabının kullanılması da bu bakımdan önem arz edebilir.

Ali Baba'nın uzun süre mücerred yani bekâr kalmak istemesi, aslan başlı demir asa ve sekiz dilimli metal taş taşıması, Pîr Sultan Abdal'ın musahibi yani tarikat kardeşi olduğu yolunda rivayetler bulunması, Ali Baba'nın, Kanunî Sultan Süleyman'ın sadrazamı Rüstem Paşa'nın hocası olarak kaydedilmesi ve Rüstem Paşa vakfiyesinin iki yerinde, Ali Baba ve evladından sonra mütevellî olacakların Sünnî olmalarının şart koşulması gibi bilgiler de konunun açıklığa kavuşması açısından değerlendirilmelidir.

²⁷ Sivas Şer'îye Sicili(SSS), 49/211.

²⁸ SSS, 49/251, 19 Muharrem 1291/8 Mart 1874 tarihli ispât-ı verâset derkenârı.

²⁹ BA, MM, 626 numaralı defter, 8, 19 Zilhicce 995/20 Kasım 1587 tarihli vesika.

Ne var ki, bu saydığımız işaretlerin hiçbirisi Ali Baba'nın dinî hüviyetini kesin olarak ortaya koymamaktadır. Ali Baba ve evlâdı tarafından kullanılan lâkaplar değişik şekillerde değerlendirilebilir. Bu lâkapların, değişik dönemlerde farklı manalar kazandıkları bilinmektedir. Meselâ, genelde Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in neslinden gelenler için kullanılan(Pakalın, 1983: 200) seyyid³⁰ lâkabının, XVIII. asrın başlarından itibaren Ali Baba evlâdı tarafından kullanıldığını görüyoruz. Bu kavram, evlâdın bugünkü mezhebî durumuna göre hem Sünnî, hem de Alevî kesimince de kullanılıyordu. Ancak, Ali Baba evlâdının, gerçekten seyyid olduğunu söylemek zordur. Seyyid lâkabının, Ali Baba'nın sağlığında ve sonrası yüz elli yıllık dönemde kullanılmaması, bu konudaki şüphemizin başlıca sebebidir. Belki Ali Baba evlâdından birinin yaptığı bir evlilik sebebiyle seyyid lâkabı kazanılmış olabilir. Ancak, Osmanlı genelinde seyyidlik konusunda bir takım tartışmaların meydana gelmesi ve bu yolda bazı tedbirlerin alınması, konuya şüpheyile yaklaşmamızı gerektirmektedir³¹. Bizim, Ali Baba evlâdının seyyidliğini şüphe ile karşılamamızın bir baş-

³⁰ Seyyidlik ve sâdât konusunda önemli bir eser olan Ahmet Rif'at'ın Devhatü'n-Nukabâ isimli eseri, Hasan Yüksel ve M. Fatih Köksal tarafından, Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşraflar, Sivas, 1998 adı altında yayınlanarak, araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

³¹ Önceki tahrir defterlerinde hiçbir işaret bulunmazken, sonraki defterlerde bazı kimselerin seyyidlik sıfatını kazanarak "sâdât" olarak kaydedilmesi(bkz. Bahaeddin Yediyıldız, Ordu Kazası Sosyal Tarihi, Ankara 1985, 96), benzer bir gelişmenin ifadesidir.

ka sebebi de, evlâdın, aynı dönemde değişik vazifeler için farklı sıfatlarla vesikalara kaydedilmiş olmasıdır. Fatma Hatun'un oğlu İsmail, 1691, 1695 ve 1698 tarihli vesikalarda sadece adı ile kaydedilirken³², yine 1698'de çelebi³³, 1700'de bey³⁴, 1704'te ve 1717'de ağa³⁵, 1726'da ise Es-Seyyid Eş-Şeyh³⁶ sıfatlarıyla kaydedilmiştir. Ümmühâni Hatun evlâdından Şems Ahmet, sadece şeyh sıfatı ile anılırken, onun oğlu Ebubekir seyyid-şeyh sıfatlarıyla vesikalara kaydedilmiştir³⁷. Bu misallere başkalarını da ilave edebiliriz.

Zaviyeye ait vesikalarda geçen baba ve dede tabirlerine dayanarak, Ali Baba ve evlâdının tarikat kimliği konusunda hüküm vermenin de sağlıklı olmayacağı kanaatindeyiz. Baba lâkabının genellikle Bektaşî, Kalenderî ve Haydarî tarikatları mensuplarınca kullanıldığı bilinmekle birlikte(Köprülü, 1979: 165-166; Uludağ, 1991: 365-366), tespit edebildiğimiz kadarıyla Kadiri, Halvetî ve Bayramî tarikatlarına mensup şeyh ve dervişlerin³⁸ de bu

sıfatla anıldıklarını görüyoruz³⁹. Ayrıca, dede lâkabının, Alevî-Bektaşîlerin yanında Mevlevîler tarafından da kullanıldığı bilinmektedir⁴⁰.

Ali Baba evlâdı arasında sıkça kullanılan ahî⁴¹ lâkabının, Ali Baba ailesinin ahîliğe mensubiyetini ifade etmediğini sanıyoruz. Çünkü zaviye mensuplarının esnafla ilişkisinin bulunduğu ya da bizzat herhangi bir zanaatla meşgul olduklarına dair bir vesikaya tesadüf olunmamıştır. Baba, dede ve ahî lâkaplarının en çok kullanıldığı Bektaşî, Mevlevî ve Ahî zaviyelerinde, genel olarak yapılan tayin ve tevcihlerin(görevlendirmelerin) merkez zaviyedeki(Hacı Bektaş, Konya ve Kırşehir) şeyhkanalıyla(onunİstanbul'ainhâsiyla)gerçekleştiği bilgimiz dâhilindedir(Gölpınarlı, 1983: 247; Faroqi, 1973: 211-219; Bakırer-Faroqi, 1975: 466-467). Hâlbuki Ali Baba Zaviyesi'ne yapılan tayin ve tevcihlerin hiçbirisinde böyle bir işaret bulunmamaktadır. Bu bakımdan, bir takım işaretler bulunsa da, Ali Baba ve evlâdının bu üç tarikata mensubiyeti konusunda kesin bir şey söyleyemiyoruz.

32 RB'den alınan vazife tevcih belgeleri.

33 RB'den alınan 7 numaralı mürâsele.

34 RB'den alınan 10 numaralı mürâsele.

35 RB'den alınan 12 ve 14 numaralı mürâseleler.

36 RB'den alınan 34 numaralı fermân.

37 VGMA, 1088 numaralı Hurûfât Defteri(HD), 54-B.

38 İstanbul Fındıklı'da bulunan Ali Baba Dergâhı, Kâdirî tarikatına mensuptur, bkz. Ahmet Güner, Tarikatlar, İstanbul, 1986, 201; "Hânedân-ı Halvetî'den Saçlı Baba'y-ı güzîn", bkz. Hafız Hüseyin Ayvansarayî, Mecmuâ-i Tevârih, Haz. Fahri Ç. Derin - Vahit Çabuk, İstanbul, 1985, 350; İstanbul'un fethinde hazır bulunan Baba Yusuf Bayramî, Hacı Bayram halifesinden idi, bkz. H. H. Ayvansayî, age, 86.

39 Baba unvanının Şîî ve Sünnî tasavvuf çevrelerinde ortaklaşa kullanıldığı hakkında ayrıca bkz. S. Uludağ, agm, 365.

40 Dede unvanının yaygın olarak Mevlevîlik ve Bektaşîlik, az da olsa Halvetiyye ve Bayramiyye tarikatı mensuplarınca kullanıldığı hakkında bkz. Süleyman Uludağ, "Dede", TDVİA, IX, (İstanbul 1994), 76; ayrıca bkz. Mecdud Mansuroğlu, "Dede", İA, III, (İstanbul 1988), 506.

41 Ahî ve Ahîlik hakkında genel bilgi için bkz. Ziya Kazıcı, "Ahîlik", TDVİA, I, (İstanbul 1988), 540-542.

Bunların yanında, Ali Baba'nın mücerred(bekâr) kalmak istemesi, sekiz dilimli tâç ve aslan başlı demir asa taşıması, Pîr Sultan'ın tarikat kardeşi ve Horasan erenlerinden olduğunun söylenmesi de, konunun açıklığa kavuşturulmasında bize yardımcı olabilir. Ancak bu konudaki bilgiler de, evlâdın günümüzdeki farklı mezhebî yapısı sebebiyle ortaya çıkmış gibi görünüyor.

Pîr Sultan ile ilgili bazı şifahî rivayetler, onun, Ali Baba'nın musahibi ve tarikat kardeşi olduğu yolundadır. Rivayete göre Pîr Sultan'ın, asılmaya giderken söylediği nefesinde Ali Baba ile ilgili şu dörtlükler bulunuyormuş:

Ala gözlüm zülfün kelep eylesin
Eğer Ali Baba söze uyarırsa
Döksün mâh yüzüne nikap eylesin
Fermân büyük yerden beyler kıyarsa
Ali Baba Hakk'tan dilek dilesin
Ala gözlü yavrularım duyarsa
Bizi dâr dibinde eğlemesinler
Al'ın çözüp kara bağlamasınlar

Meşhur Hallac-ı Mansur için de anlatılan benzer bir rivayete göre ise, Pîr Sultan asılırken, taşlanması emredilmiş; herkes taş atarken, Ali Baba taş yerine gül atmış. Bunu gören Pîr Sultan çok üzülmüş ve şu dörtlükleri söylemiş:

Şu kanlı zalimin ettiği işler
Pîr Sultan Abdalım can göğe ağmaz
Garip bülbül gibi zâreler beni

Hakk'tan emrolmazsa irahmet yağmaz

Yağmur gibi yağar başıma taşlar

Şu ellerin taşı hiç bana değmez

Dostun bir fiskeşi pâreler beni

İlle dostun gülü yaralar beni

(Bezirci, 1986: 33-34).

Pîr Sultan, bu dörtlükleri söyledikten sonra asılarak idam edilmiş. Kalabalık dağıldıktan sonra, güya Ali Baba, Pîr Sultan'ın yanına varıp, ayaklarına yüz sürüp, ağlamış.

Buna karşılık, Başbakanlık Arşivi'nde bulunan Mühimme Defterleri'ndeki kayıtlarda, bu tip siyasî mahiyetteki idamların gizli ve başka bir suç isnadıyla yapılmasının emredildiği görülmektedir⁴².

İşte bu rivayetlere dayanılarak musahiplik meselesinin ortaya çıktığı anlaşıyor. Ancak, yapılan araştırmalar Pîr Sultan'ın 1589-1590 yıllarında öldüğünü göstermek-

42 Amasya beyine hitaben yazılan bir hükümde; Budaközü kazasından Süleyman Fakih ve arkadaşlarının, İran cânibi halifesi oldukları iddiasının araştırılması ve eğer doğru ise, Kızılırmak'a atılarak boğulmaları ya da gizlice başka bir şekilde öldürülmeleri istenmektedir. bkz. MD, 7/754, 20 R.evvel 976/12 Eylül 1568 tarihli hüküm; yine Amasya beyi İlyas Bey'e yazılan başka bir hükümde, İran'dan gelen elçiye yardım toplayıp veren kimselerin gizlice derdest edilip, kutta-i tarîk(yol kesme) suçu adı altında idam edilmeleri istenmektedir. bkz. MD, 7/660, 7 Safer 976/1 Ağustos 1568 tarihli hüküm; Rûm(Sivas) beylerbeyisine gönderilen benzer bir emirde ise, bu tip kimselerin, gizlice yakalanarak, eşkıyalık cürmüyle idam edilmeleri ve sırrının ifşâ edilmemesi istenmektedir. bkz. MD, 7/723, Gurre-i R.evvel 976/24 Ağustos 1568 tarihli hüküm.

tedir⁴³ ki, Ali Baba'nın 1574'te vefat ettiğini kesin olarak bildiğimiz için, Ali Baba'nın Pîr Sultan'ın ölümüne tanık olması mümkün değildir. Üstelik rivayetlerde geçen, Ali Baba'nın Pîr Sultan'a gül atması üzerine söylediği nefesin, Ali İzzet tarafından uydurulduğu anlaşılmıştır. Aslında bu nefes, XIX. yüzyıl şairlerinden Aşık Hüseyin ile Sıdkı Baba'nın bazı dizelerinin karıştırılmasıyla meydana gelmiştir. Aynı şekilde, Ali Baba'nın Pîr Sultan için yazdığı söylenen nefesin de, aslında XIX. yüzyılda yaşayan İğdecikli Aşık Veli'ye ait olduğu ortaya çıkmıştır (Aslanoğlu, 1984: 68; Bezirci, 1986: 47)⁴⁴.

Bütün bu işaretleri dikkate alarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Bilindiği üzere, Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) Anadolu'da Kızılbaşlarla (Safevî İran'la) yapılan mücadeleler sırasında çok sayıda zaviye tahrip olmuş veya terk edilmişti. Kanuni Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) ise, bu tip zaviyeler ihya edildiği gibi yenilerinin yapılmasına da hız verilmişti. Ali Baba Zaviyesi'nin, Yavuz Sultan Selim devrinin

sonlarında ya da Kanuni döneminin ilk yıllarında kurulduğu düşünülürse, Ali Baba'nın, Safevî taraftarı olmayan ve devlete cephe almamış Kalenderî-meşrep bir şeyh olması ihtimali kuvvetle muhtemeldir⁴⁵. Büyük bir ihtimalle Ali Baba, Osmanlı Devleti'nin, gayr-i sünnî tarikatları düzene sokma faaliyetleri esnasında Sünnî bir kimlik edinmiştir. Bilindiği gibi Osmanlı Devleti, dervişleri, evlenip bir yere yerleşmeye ve beş vakit namazı kılmaya zorluyordu. Bu nizam uyanlar takibattan kurtuluyor, uymayanlar ise sürgüne gönderiliyorlardı⁴⁶.

Ali Baba'nın da, önceleri mücerred kalmak isteyip, geç yaşta evlenmesi, onun da böyle bir takibat neticesinde kimlik değiştiren

45 Kalenderîlik hakkında bkz. A. Y. Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV-XVII yüzyıllar), Ankara 1992; XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı merkezî yönetiminin Kalenderî zümrelerine uyguladığı Sünnileştirme siyaseti hakkında bkz. age, 129.

46 Bu konuda misal olarak bkz. A. Refik, 16. Asırda Râfızîlik ve Bektaşîlik, İstanbul, 1932, 13'te kayıtlı 1 numaralı 23 Ramazan 966/29 Haziran 1559 tarihli hüküm, ayrıca age, 32'de kayıtlı 42 numaralı 15 Safer 980/27 Haziran 1572 tarihli hükümde geçen, "evvelki fıska müteallik âdetlerin terk idüb ehl-i sünnet ve cemaatten olub evkât-ı hamseye müdavemet idüb yoluk ve çıplak yürümek..." şeklindeki kayıtlar; aynı şekilde age, 34'te kayıtlı 45 numaralı 25 Cemâziyelâhir 984/19 Eylül 1576 tarihli hükümde de, Kızılbaşların teftişi anında katl olunmaktan korkan bazı dervişlerin Halvetî tarikatına girdikleri anlatılıyor. Merkezî kontrollerin baskısı neticesinde Sivas'ta bulunan Seyyidler ve Şehir A'yânı'nın, bu gibileri şehirde barındırmadıkları anlaşılıyor. bkz. Jean-Lois Bacque-Grammont, "Seyyid Tamâm, un Agitateur Heterodoxe A Sivâs (1516-1518)", IX. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler, II, Ankara 1988, 865-874.

43 Asım Bezirci, III. Murat (1574-1595) dönemi paşalarından Divane/Deli Hızır Paşa'nın, Aralık 1588-Mayıs 1590 yılları arasında Sivas valisi olduğunu ve bu dönemde meydana gelen II. Düzmece Şah İsmail olayının bastırılması esnasında Pîr Sultan'ın idam ettirildiğini belirtmektedir, bkz. Pîr Sultan, 56-58.

44 Pîr Sultan ile ilgili ayrıca bkz. Saim Savaş, "Pîr Sultan'ın Kimliğine Dâir Yeni Bir Belge", XIV. Türk Tarih Kongresi 9-13 Eylül 2002 - Ankara, Kongreye sunulan bildiriler, IX. Dizi - Sa. 14, I.Cilt, Ankara 2005, s.425-440; Bildiri özeti için bkz. Saim Savaş, "Pîr Sultan'ın Kimliğine Dâir Yeni Bir Belge", XIV. Türk Tarih Kongresi 9-13 Eylül 2002 - Ankara Bildiri Özetleri, Ankara 2002, 52-53.

miş olabileceğini akla getiriyor. Belki, Rüstem Paşa ile olan münasebetinin temelinde de bu ihtimal bulunuyor. Yani, Rüstem Paşa Vakfı, Ali Baba'nın Sünnî bir kimlik edinmesi ve evlenip ailesiyle birlikte Sivas'a yerleşmesi karşılığında yapılmış olabilir. Ali Baba'nın Pîr Sultan'a musahip olduğu ve Pîr Sultan'ın idamında Ali Baba'nın taş yerine gül atmış olduğu rivayetleri, Alevî-Bektaşî kesimin, Ali Baba'daki bu değişime bir site-mi olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Ali Baba'nın tarikat kimliği konusunda değerlendirmeye çalıştığımız işaretler; kesin olmamakla beraber, onun, Horasan Melâmetîliği'ne bağlı bir Kalenderî şeyhi iken, Osmanlı-Safevî mücadelesinin sertleştirdiği dinî ve siyasî ortamda, Osmanlı Devleti'nin uyguladığı Sünnileştirme siyaseti ve ileri gelen devlet adamlarınca yapılan önemli bir takım temlik ve vakıfların da desteğiyle Sünnî bir kimlik edinmiş olduğu intibaini vermektedir.

III- Ali Baba Adını Taşıyan Müesseseler

A- Zaviye

Rüstem Paşa vakfiyesinden anladığımıza göre, 1547'lerde Ali Baba adını taşıyan ilk müessese zaviyedir. Vakfiyede geçen "Kaza-i Sivas'dan nâm karyede mütevvatın ve zaviyesi ol karyede müte'ayyin olub ..." şeklindeki ifadeler, Ali Baba Zaviyesi hakkında kayıtlara geçen ilk ifadelerdir. Ancak, bu ifadelerden çok net bilgiler elde edemiyoruz. Biz, Rüstem Paşa vakfiyesinin

orijinalini göremedik. İstifade ettiğimiz 10 Cemâziyelevvel 1271/29 Ocak 1855 tarihli vakfiye suretinde, bir takım yanlış aktarmalar ya da eksiklikler bulunabileceği ihtimalinden dolayı, vakfiyede, Ali Baba'nın vatan tuttuğu ve zaviyesini kurduğu, adı belirtilmeyen "karye"(köy) hakkında bir yargıda bulunamıyoruz. Söz konusu cümlede iki kez "karye" ifadesinin kullanılması, Ali Baba Zaviyesi'nin önceleri bir köyde bulunduğunu gösterebilir. Eğer, suretin yazıldığı sırada, orijinal vakfiyeden eksik bir aktarma söz konusu değilse, belki de bu belirsizlik, yukarıda belirttiğimiz, devlet ileri gelenlerinin yaptıkları temlik ve vakıflar mukabilinde, Ali Baba'nın evlenip Sivas'a yerleştiği ve zaviyesini yine devlet ileri gelenlerinin yardımıyla bugünkü yerinde kurduğu düşüncemize de bir delil olarak gösterilebilir.

Rüstem Paşa vakfiyesinde belirtilen zaviyenin, bugünkü Ali Baba Camii'nin oturduğu zemin üzerinde bulunduğunu sanıyoruz. Bu sahada önceleri sadece zaviye binası bulunurken, zamanla mescit(sonradan cami), türbe ve minarenin eklenmesiyle Osmanlı mimarisindeki "zaviyeli cami" tipini andıran bir müessesenin ortaya çıktığını söyleyebiliriz⁴⁷. Belki, zamanla mahalle nüfusunun artmasıyla ihtiyaca binaen cami genişletilmiş ve zaviye ile türbe kısımlarının da

47 Müessesenin tarihî gelişimi ve bugünkü durumu, Semâvi Eyice'nin, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimâî Bir Müessesesi Zaviyeler ve Zaviyeli Câmiler", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası(İÜİFM), 23(1962-63), No: 1-2, 1-80 isimli makâlesinde anlatılan zaviyeli câmi tipine uymaktadır; ancak bu konuda kesin hükmü uzman sanat tarihçilerine bırakıyoruz.

ibadet mekânına dâhil edilmesiyle bugünkü durum ortaya çıkmış, yani, caminin yanına ayrı bir zaviye binası inşa edilmiştir⁴⁸. Bu tür kurumlar sık sık tamir ya da bazen âdeta yeniden inşa edildiklerinden, bu konuda kesin bir hüküm vermek oldukça zorlaşmaktadır.

Günümüzde uzun süre harap bir vaziyette ev olarak kullanılan ve nihayet Sivas Belediyesi tarafından restore ettirilen zaviye binasının, Sivas'ın tarihî eserlerinin tanıtıldığı bir makalede, XX. yüzyılın başlarında yaptırıldığı tahmininde bulunulmuştur⁴⁹. Ancak, bazı belgelere istinaden bu tarihi en azından bir yüzyıl geriye götürebileceğimizi söyleyebiliriz. 27 Muharrem 1231/29 Aralık 1815 tarihli Gazi Rışvan Ağa'sı Serbevvâbîn-i Dergâh-ı Âlî Ali Ağa vakfiyesi⁵⁰, bugün hâlen faaliyette olan zaviyenin köşk kısmı ile zaviye önünde bulunan çeşmenin, o sırada misâfireten Sivas'ta bulunan, Benderli Ali Ağa tarafından yaptırıldığını göstermektedir. Benderli Ali Ağa, Ali Baba Zaviyesi'nin ön kısmına(zaviyenin kuzey tarafına bitişik durumda) bir köşk ve zaviye bahçesine bir çeşme yaptırıyor. Demek ki, zaviyenin arka kısmında bulunan semahane, çilehane, mutfak(bu üçü alt katta bulunuyor) ve üst

kattaki kafesli kadınlar kısmı, daha önceki bir tarihte inşa olunmuştur.

Semahane mihrabındaki süslemelerden ve tekkede bulunan bir takım eşyadan, bir Rufai tekkesi olduğu anlaşılan binanın, Ali Baba döneminden kalma bir yapı olduğu elbette söylenemez. Bizim tahminimize göre, bugünkü zaviye binası, zaviye çevresindeki zaviyeye ait tarla ve bahçelerin iskâna açıldığı, dolayısıyla mahalle nüfusunun arttığı ve hatta Ali Baba adına iki mahallenin teşekkül ettiği XVIII. yüzyıl başlarında inşa olunmuştur⁵¹.

Bugünkü zaviye binası esas olarak iki bölümde incelenebilir. Kuzeydeki giriş bölümünde, alt kısmın sağ tarafı ihtiyarlar odası, sol tarafı ise gençler odasıdır. Bu ikisinin ortasında bulunan holün üst katında köşk bulunmaktadır ki, bu ön kısmın ve köşkün Benderli Ali Ağa tarafından yaptırıldığı anlaşıyor. Güneydeki ikinci bölümün alt katında, ortada geniş bir semahane(ki, kible tarafındaki mihrap dolayısıyla aynı zamanda mescit olarak da kullanıldığı anlaşıyor), mutfak ve çilehane, üst katında ise kafesli kadınlar kısmı bulunuyor.

Ali Baba Camii ve bugünkü zaviye binasının etrafında bulunan bazı binaların da, ihtiyaca göre zamanla zaviye müstemilâtına dâhil edildiği; ancak, zaviyenin esas fonksiyonunu yitirmeye başladığı son dönemlerde, bu binaların değişik şahıslar eline geçerek, normal evler haline getirildikleri anlaşılmaktadır.

48 Biz bu gelişmenin XVIII. yüzyılın başlarında meydana geldiğini sanıyoruz ki, ileride bahsedeceğimiz üzere, zaviye etrafındaki zaviyeye ait tarla ve bahçeler, bu tarihlerde iskâna açılmış ve dolayısıyla mahalle nüfusu bu tarihlerde artmaya başlamıştır.

49 Câmî kitâbesinden hareketle böyle bir tahmin yürütülmüş olabilir. bkz. Hakkı Acun, "Sivas ve Çevresi Tarihî Eserlerinin Listesi ve Turistik Değerleri", Vakıflar Dergisi(VD), XX(1988), 189.

50 SŞS, 10/19'da kayıtlı vakfiye.

51 Bu konuda ileride, "Ali Baba Adını Taşıyan Mahalleler" bölümünde ayrıntılı bilgi verilecektir.

Elimizdeki belgelere bakılırsa Ali Baba Zaviyesi, XVII. yüzyılda daha geniş bir müştemilâta sahip bulunuyordu. Buna göre; zaviyenin odaları, âyende ve revendenin(gelip geçen yolcuların) kondukları hanı, iki ahır, kapıcı odası, fırını, camekânı, misafirhanesi, misafirhanenin kahve odası ve misafirhanenin önünden çıkan suyu bulunmaktadır⁵². Başka bir belge, bunlara harem ve samanlık kısımlarını da ilave ediyor⁵³.

Küçük Ali Baba'nın kızı Fatma Hatun(zaviyedar ve müteveli) vefat ettiğinde bıraktığı menzilin müştemilâtı da, zaviye bünyesinde bulunduğu için zikredilmeye değer. Buna göre, Ali Baba Zaviyesi dâhilinde olduğu bildirilen ve sınırları belirtilen menzil içinde şu bölümler bulunuyordu:

- 1- Üç bâb fevkani oda(üst katta bulunan üç oda),
- 2- Bir matbah evi(mutfak),
- 3- Bir bâb kiler,
- 4- Bir çardak,
- 5- Birbâbfevkanioda,tahtıahur(altında ahır bulunan üst kattaki bir oda),
- 6- Bir lüle mâî câri(çeşme),
- 7- Bir miktar havlu(avlu),
- 8- Haricinde bir bâb kebîr oda(avlunun dışında bir büyük oda),
- 9- Bir kahve odası,

10- Bir çardak,

11- Başka bir kahve odası ki, bunun altında bir anbar bulunuyor,

12- Bir bâb ahır sekisi ile

13- Bir bâb samanhâne ve

14- Bitişik sekisi ile bir bâb ahır.

15- Ayrıca eşcâr-ı müsmire ve gayr-i müsmireyi muhtevî(meyveli ve meyvesiz ağaçları bulunan) bir kıt'a bahçe,

16- Bir lüle çeşme ve

17- Bir kıt'a avlu, zaviye müştemilâtı içinde gösterilmektedir⁵⁴.

Verilen bu bilgiler, çeşitli sebeplerle hazırlanan belgelere dayandığından, zaviyenin bütün kısımlarını ihtiva etmeyebilir; ancak, bu bilgiler Ali Baba Zaviyesi'nin, İslâm dünyasındaki diğer zaviyelerle benzer özelliklere sahip olduğunu göstermeye yeter⁵⁵.

Küçük Ali Baba'nın vakıf yaptığı 1639 tarihinden bir süre sonra, sanki iki tane zaviye varmış gibi, hemen bütün vesikalarda "Büyük Ali Baba Zaviyesi" ve "Küçük Ali Baba Zaviyesi" kayıtları geçmeye başlamış-

54 RB'den alınan, 15 Safer 1134/5 Aralık 1721 tarihli, 45 numaralı hüccet.

55 Bu konuda örnek olarak bkz. A. Y. Ocak, "Zaviyeler", VD, XII(1978); İbrahim Gökçen, XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırları, İstanbul, 1956; Mevlvî tekkelerinin müştemilâtı için bkz. A. Gölpinarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul, 1983, 2. Baskı, 340-343; Kırşehir'deki Ahî Evran Zaviyesi'nin müştemilâtı için bkz. İlhan Şahin, "Osmanlı Devrinde Ahî Evran Zaviyesi'nin Husûsiyetine Dâir Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar", Ahîlik ve Esnaf, İstanbul, 1986, 160.

52 RB'den alınan, 25 Rebi'ülâhîr 1096/31 Mart 1685 tarihli, 24 numaralı hüccet.

53 RB'den alınan, Evâil-i Muharrem 1099/7-16 Kasım 1688 tarihli, 26 numaralı hüccet.

tır. Üstelik her iki zaviyeye müteveli, zaviyedar ve diğer görevliler tayin edilmiştir. Ancak bu durum, iki adet zaviyenin mevcut olmasının değil, Ali Baba Zaviyesi'ne iki esaslı vakıf(Rüstem Paşa ve Küçük Ali Baba Vakıfları) yapılmasının bir sonucudur. Zaten Küçük Ali Baba, tertip ettirdiği vakfiye ile yeni bir zaviye kurmamış, bilâkis vakfının bütün gelirlerini ecdadı Büyük Ali Baba Zaviyesi'nin ihtiyaçlarına ve bu zaviyede sakin bulunan ecdadının evlâd-ı zükûruna, yani erkek evlâdına vakfetmiştir. Bu durum, vakfiyede çok açık bir şekilde belirtilmektedir. Nitekim Evâhir-i Şevval 1091/13-22 Kasım 1680 tarihli bir hüccette şahitlerin, "Diğer Ali Baba'nın(Küçük Ali Baba'nın) başka zaviyesi yoktur, Rüstem Paşa Vakfı'na mülhaktır" şeklinde ifade vermeleri de bu konuya açıklık getirmektedir⁵⁶.

Bu çelişik durum, yukarıda da belirttiğimiz gibi tamamen iki ayrı vakıf bulunmasından ve bu vakıflardan yararlanma hususunda vakfiyelerdeki iki ayrı şarttan kaynaklanmaktadır. Rüstem Paşa vakfiyesinde, vakıf gelirleri Ali Baba'nın erkek-kadın bütün evlâdına bırakılırken, Küçük Ali Baba Vakfı'nın gelirlerinden sadece erkek evlâdın yararlanması şart koşulmuştur. Bu iki ayrı şart, Ali Baba evlâdı arasında yüzyıllar boyu süren çekişme ve kavgalara sebep olmuş görünmektedir. Fakat buna rağmen her iki vakfa da, Ali Baba evlâdından olmak kaydıyla bazen aynı bazen de ayrı ayrı kişiler sahip olmuşlardır. 1251-1252 Hicrî tarihli Vakıf Muhasebe Defteri'nde de bu durum

açıka görülmektedir. Defterde, Büyük ve Küçük Ali Baba(Diğer Ali Baba) zaviyelerinin isimleri ve bunların gelir-gider durumları kayıtlı bulunmakla birlikte, sadece Büyük Ali Baba Zaviyesi bölümünde, bina olarak zaviye yazılıdır ve bu bina da vakıf mütevellisinin oturduğu evdir⁵⁷.

Zaviye müstemilâtıyla ilgili bilgiler, zaviyenin işleyişi hakkında da bizi aydınlatmaktadır. Yılmaz Susamış'ın verdiği bilgiler doğrultusunda, Ali Baba Zaviyesi'nin, bugünkü adıyla Susamışlar Konağı'nın hâlihazırdaki durumundan hareketle şu neticelere varılabilir:

- 1- Giriş kısmının sağ tarafındaki odada ihtiyarlar-evliler oturur.
- 2- Giriş kısmının sol tarafındaki odada gençler-bekârlar oturur.
- 3- İkinci bölümde yer alan geniş bir semahanede zikir ve ayin yapıldığı kolaylıkla tahmin olunabilir. Ayrıca, semahanenin kible tarafında Rufai şişleriyle süslenmiş bir mihrabın bulunması, burasının aynı zamanda mescit vazifesi gördüğünün işaretidir.
- 4- Mihrabın sağ tarafında bir çilehane bulunuyor. Esas olarak tarikat mensuplarının takvâ bakımından yükselebilmeleri için belli bir süre dünya nimetlerinden ellerini-eteklerini çekmeleri anlamına gelen "çile"nin doldurulduğu, genellikle yaşanması zor, küçük bir odaya bu isim veril-

⁵⁶ RB'den alınan 19 numaralı hüccet.

⁵⁷ Sivas Kongre Müzesi'nde bulunan numarasız defter, 4, 140-141.

mektedir ki, bu anlayış ve âdetin hemen hemen bütün tarikatlarda bulunduğu bilinmektedir(Gölpınarlı, 1988: 397-399; Pakalın, 1983: 370-374; Kara, 1985: 214-215).

Bu bakımdan, zaviye bünyesinde bir çilehanenin bulunmasından hareketle, bu anlayış ve âdetin Ali Baba Zaviyesi'nde de yürürlükte olduğunu söyleyebiliriz.

- 5- Mihrabın sol tarafından açılan bir kapıyla mutfığa giriliyor. Burada pişirilen yemeklerin, büyük tahta sofralar(bugün zaviyenin ikinci katında böyle bir sofraya bulunmaktadır) üzerinde, zaviyede barınan dervişlere ve gelip geçen misafirlere ikram edildiği anlaşıyor.
- 6- Semahanenin ikinci katı kafesli kadınlar kısmıdır. Bu kısımda, semahane yapılan zikir ve ayinleri izleyen ya da bizzat katılan kadınların yer aldığı tahmin olunabilir. Yukarıda adı geçen "harem" kısmının, zaviyenin bu bölümüyle aynı yer olup olmadığı konusunda kesin bir şey söyleyemiyoruz. Ancak, bizim tahminimiz, zaviye yöneticisi olan zaviyedarın ailesiyle birlikte oturduğu yerin harem; zaviye mensuplarının hanımlarının, gelip geçen kadın yolcuların ve hatta mahalle halkından olan kadınların, dinî merasimleri izlemelerine ayrılan bölümün ise kafesli kadınlar kısmı olduğu yolundadır.

- 7- Köşk. 1815 tarihli vakfiyeden anlaşıldığına göre; Benderli Ali Ağa tarafından yaptırılan köşk, zaviyenin diğer bölümlerine nazaran biraz daha tezyin edilmiş vaziyette bulunmaktadır. Genellikle saray ve konakların yazlık bölümlerini teşkil eden köşkün(Pakalın, 1983: 304), Ali Baba Zaviyesi'nde daha ziyade ağırlıklı misafirlerin konuk edildiği bir bölüm olduğu söylenebilir.

Zaviyenin bugünkü müstemilâtına bakıldığında, genellikle dervişlerin barınağı durumundaki bir mekân olduğu fikri uyanmaktadır. Buradan hareketle, son devirlerde(XIX. ve XX. yüzyıllar) zaviyenin sosyal hizmet yönünden çok tarikat ve dinî yönünün ağırlık kazandığı neticesine varılabilir. Çünkü zaviyenin daha eski tarihlerdeki müstemilât durumu, bilhassa gelip geçen yolcu ve dervişlerin barındırıldığı, yani sosyal hizmet fonksiyonunun icra edildiği intibahı vermektedir.

1683,1685 ve 1688 tarihlerinde düzenlenmiş üç hüccette kayıtlı, zaviye müstemilâtı ile ilgili bilgilerden hareketle aşağıdaki sonuçlara varılabilir:

- 1- Zaviyenin etrafında bulunan odalarda, zaviyede bulunan dervişlerin barındığı düşünülebilir.
- 2- Âyende ve revendenin konduğu han. Adından da anlaşıldığı üzere, bu handa, gelip geçen yolcular ağırlanmakta idi.

- 3- İki ahır. Zaviye mensuplarının ve zaviyeye gelen misafirlerin hayvanları bu ahırlarda bağlanıp, yemlenmekte idi.
- 4- Kapıcı odası. Zaviyeye gelen misafirleri karşılayan kapıcı, bu odada ikamet ediyordu.
- 5- Zaviye mensuplarının ve misafirlerin ekmek ihtiyacı, zaviye bünyesinde bulunan fırından karşılanıyordu.
- 6- Cemekân. Sözlük anlamı, “esvab ve çamaşır yeri veya odası, soyunup giyinecek mahal” olan cemekânın(Ş. Sami, 1978: 466), bir çeşit sandık odası olarak kullanıldığı düşünülebilir(Pakalın, 1983: 256).
- 7- Misafirhane. Misafirlerin ağırlandığı bu kısmın bir de kahve odası bulunuyordu ki, adından da anlaşılacağı üzere burada misafirlere kahve ikram ediliyordu.
- 8- Harem. Bu kısımda özellikle zaviyedarın eş ve çocuklarının ikamet ettiğini sanıyoruz. Ancak, diğer zaviye mensuplarının ya da zaviyede yatıya kalan misafirlerin hanımlarının da buna benzer yerlerde kaldıkları tahmin olunabilir.
- 9- Mutfak(matbah). Zaviye mensuplarına ve misafirlere ikram edilen yemeklerin pişirildiği mutfakta, bu ihtiyacı karşılayacak çapta mutfak eşyasının da olması icap eder. Ancak, bu tip araç-gereçlerin zamanla zaviyenin asıl fonksiyonunu yitir-

mesine paralel olarak ortadan kalktığı ya da zaviye mensupları arasında paylaşıldığı söylenebilir. Bizim zaviyede gördüğümüz büyük tahta sofraya, bunlardan arta kalan bir numune olsa gerektir.

- 10- Samanlık. Bu kısımda zaviye mensuplarının ve gelip geçen yolcuların hayvanlarının ihtiyacı olan yem, saman ve benzeri maddelerin saklandığı söylenebilir.

Zaviyeye gelen misafirlerin nasıl ağırlandığı ve nelerin ikram edildiği hakkında da çok fazla bilgimiz bulunmuyor. Ancak, XIX. yüzyılda düzenlenen masraf defterleri⁵⁸, özellikle zaviyede ikram edilen yiyecek maddelerini tanımamızı sağlıyor. Söz konusu yiyecek maddelerini aşağıdaki şekilde sınıflandırabiliriz:

- 1- Yağlar: Zeytinyağı ve sâfi yağ(tereyağı).
- 2- Etler: Lahm-i ganem(koyun eti), kuyruk ve pastırma.
- 3- Taze ve kurutulmuş meyveler: Armut, üzüm, yaş üzüm, elma, kızıl-cık, incir, sarı çir, kabuk çir, pestil, zerdali, fişne, perverde, erik kurusu, elma kurusu, kayısı.
- 4- Bostan: Karpuz, bostan.
- 5- Sebzeler: Batılcan(patlıcan), lahana, soğan, sarımsak, kabak, hıyar, turp, şalgam, bamya, ıspanak, pancar, karabiber, biber, fasulye.

⁵⁸ RB'den alınan 10 adet Masraf Defteri.

- 6- Tatlılar: Kadayıf, sini(baklava-börek), tağar bekmezi, çalma bekmezi, eşki bekmez, bekmez, şeker.
- 7- Kahvaltılık: Zeytin, peynir.
- 8- Tahıl-bakliyat: Mercimek, yarma, bulgur, pirinç, haslık hınta(ekmeklik buğday), nân-ı azîz(ekmek), leblebi, şaîr(arpa), fiğ, burçak.
- 9- Duhan(tütün) ve kahve.

Bunlar, normal zamanlarda ikram edilen yiyecek maddeleridir. Ayrıca, mübarek gün ve gecelerde helva ve aşure pişirilerek fakirlere ikram edildiği de anlaşılmaktadır.

Zaviyeye gelen misafirler ile at ve diğer hayvanlarına verilecek yiyecek miktarları belli prensipler dâhilinde düzenleniyordu. Örneğin, 1698 tarihli bir mürâsele⁵⁹ kaydına göre, zaviyeye inen ezyâf(misafirler) yediriliyor ve atlarına da yarımşar yem veriliyordu.

Zaviye müştemilâtı içinde bulunan odalarda ve zaviye mensuplarının ikamet ettiği diğer hanelerde, günlük yıkanmaya mahsus, genel olarak her Müslüman evinde bulunan gusûlhanelerin bulunması gerekir. Ancak, ihtiva ettiği müştemilâtıyla orta büyüklükte bir külliye andıran Ali Baba Zaviyesi dâhilinde büyük çapta bir hamamın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Hane masrafı başlığı altında tutulan masraf listelerinde “uşaklara hamam parası: üç kuruş” ve “hamama verilen: yirmi kuruş” şeklindeki kayıtlar⁶⁰, genel temizlik hizmetlerine zaviye

gelirlerinden pay ayrıldığını ve bu hizmetlerin şehirdeki büyük hamamlarda karşılandığını göstermektedir.

Zaviyelerin işleyişi konusunun anlaşılmasında, meşhur seyyah İbn Batuta’nın Mısır zaviyeleri ile ilgili verdiği malumat bizi aydınlatabilir. Seyyahımızın haber verdiği göre, Mısır’da da Anadolu’da olduğu gibi çok sayıda zaviye vardır ve bunlara “hânigâh”ın çoğulu olan “havânik” denilmektedir. Her zaviye, farklı bir tarikata mensup dervişler grubuna aittir. Her zaviyenin bir şeyhi ve muhafızı bulunmaktadır. Yemek hususundaki adetleri şöyledir: Zaviyenin hâdimi sabahleyin gelip, zaviyede barınan derviş ve misafirlerden her birine arzu ettiği yemeği gösterir. Bunlar yemek için toplandıklarında, her adamın önüne ekmek ve yalnız kendisine ait ayrı bir tabak konulur. Zaviyelerde günde iki kez yemek ikramında bulunulur. Cuma geceleri ise tatlı ikram edilir. Zaviyede barınan bekâr dervişlere yazlık ve kışlık elbiseler ile adam başı yirmi-otuz dirhem harçlık, ayrıca, elbiselelerini yıkamaları için sabun ve hamam parası ve kandilde yakacak zeytinyağı verilir. Dervişlerden evli olanların ayrı zaviyeleri(Ali Baba Zaviyesi’nde ayrı odaları) vardır(İbn Batuta, 1333-1335, 32-33).

A.1- Zaviye Görevlileri

Zaviyenin işleyişi, zaviyede verilen hizmetler ve yapılan kontrollerin anlaşılmasında, zaviye görevlileri hakkında vereceğimiz bilgiler de faydalı olacaktır. Zaviyeye yapılan vakıfların vakfiyelerinde belirtil-

⁵⁹ RB’den alınan 8 numaralı mürâsele.

⁶⁰ RB’den alınan Masraf Defteri.

meyen bazı görevlilerin, daha sonraki tarihlerde tayin edilmeye başlanması, zaviye müştemilâtının artmasıyla yani zaviyenin büyümesi ile ilgili olduğu kadar, evlâd-ı vâkıfın(Ali Baba evlâdının) sayısının artmasına paralel olarak "her kişiye bir iş" düşüncesiyle de hareket edilmesinin bir sonucu olsa gerektir. Çünkü sayıları gittikçe artan Ali Baba evlâdının, tespit edebildiğimiz kadarıyla, zaviye müştemilâtının ve zaviyeye gelir getiren kaynakların işletilmesinden başka herhangi bir işleri bulunmuyordu. Bu bakımdan şimdi, vesikalarda adı geçen zaviye görevlilerini sırasıyla tanıtmaya çalışacağız.

a- Zaviyedar

Zaviyedar, zaviyenin, zaviye şeyhi, tekyeninin, postninin, seccâdeninin ve meşihat kelimeleri genel olarak aynı anlamda kullanılmışlardır. Kısaca, zaviyede oturan, zaviyedeki dervişlerin şeyhi durumunda bulunan, baş zaviye yöneticisi olarak tanımlayabileceğimiz zaviyedar, genel olarak kurucu şeyhin evlâdı arasından seçilmiştir.

Umumiyetle, kurucu şeyhin erkek ve kız çocuklarının nesli tükeninceye kadar bu durum böylece sürüp gitmiştir. Aslında zaviyeye vakıf yapan kimseler, düzenledikleri vakfiyelerinde, zaviye ve vakıf yönetimini kimin üstleneceğini açıkça belirtmişlerdir. Zaviye vakıfları ise, ya zaviye kurucusu ve evlâdı tarafından ya da kurucu şeyhin karametine inanan veya onun manevî nüfuzundan istifade etmek isteyen varlıklı kimselerce yapıldığından, zaviye ve vakıf yönetimi-

ne genellikle zaviye kurucusu ve evlâdının tayin edilmesi tabii bir netice olarak kabul edilmelidir.

Ali Baba Zaviyesi'ne esaslı ilk vakfı yapan Sadrazam Rüstem Paşa vakfiyesinde, zaviyedarın kim olacağı konusunda belirgin bir işaret bulunmamakla beraber, kimin müteveli olacağı açıkça gösterilmiştir. Buna göre, Ali Baba, yaşadığı sürece isterse bizzat, isterse nâip tayin ederek vakfı yönetecektir. Vefatından sonra kardeşi, kardeşinin vefatından sonra Ali Baba'nın evlâdı, evlâdının nesli tükendiğinde ise kardeşinin evlâdı vakıf yönetiminde söz sahibi olacaklardır. Bunların da nesli tükendiğinde, zaviyede oturan ve Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat mezhebi üzere zaviyede seccâdeninin olanlar, onların da nesli tükendiğinde ya da(neûzübillah) zaviye harap olduğunda, vakıf gelirleri, diğer birçok vakıfta olduğu gibi Medine-i Münevvere fukarasına tahsis olunacaktır. Ali Baba'nın vefatından sonra kardeşinin vakfa sahip olmasıyla ilgili şart, Ali Baba'nın vefat etmeden önce, zaviye yönetimini on iki yaşındaki oğlu Ahi Mehmet'e vasiyet etmesi sebebiyle gerçekleşmemiştir⁶¹. Bu bakımdan Ali Baba'nın, Rüstem Paşa vakfiyesindeki şartları değiştirebilme yetkisine de sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Rüstem Paşa'nın, vakfiyede, kimin zaviyedar olacağı hususunda herhangi bir şart koşmaması, doğal olarak Ali Baba ve sülâlesinin bu vazifeyi ifa etmesini kabulünün bir neticesi olmalıdır. Zaten daha sonra yapılan uygulama da bunu göstermektedir.

61 BA, MD, 25/264.

Rüstem Paşa vakfiyesinde, vakıf yönetiminin, kız-erkek ayırımı yapılmaksızın bütün Ali Baba evlâdına bırakılmasına karşılık, zaviyeye ikinci önemli vakfı yapan Küçük Ali Baba vakfiyesinde, vakıf yönetimi, Ali Baba'nın sadece erkek evlâdına bırakılmıştır. Küçük Ali Baba, vakfının gelir fazlasının, müteveli eliyle erkek evlât arasında eşit olarak taksim edilmesini şart koşmuştur. Bu ikinci vakfiyeye göre, zaviye ve vakıf yönetiminde kız evlâdın herhangi bir dahil olmayacaktır. Ancak, kız evlâttan dul, muhtaç veya hastalıklı olup da zaviyede yaşayanlara, vakıf gelirlerinden kifayet miktarı bir gelir tahsisinin yapılabileceği belirtilmiştir.

Ali Baba Zaviyesi'ne yapılan iki esaslı vakıftaki bu iki farklı şart, zaviye ve vakıf yönetimi, yani vakıf gelirlerine sahip olma hususunda, Ali Baba evlâdı arasında asırlar boyu devam eden bir mücadeleye sebep olmuş görünmektedir. Zaviye bir tane, yönetimle ilgili şart iki tane olduğu için, ailenin muhalif kalan kesimi kendi şartlarına uyan vakfiyeyi ibraz ederek kendi lehlerine bir karar alınmasına çalışmıştır. Buna karşılık, öbür taraf kendi durumlarına uygun olan vakfiyeyi göstermek suretiyle, alınan kararı kendi lehlerine çevirmek istemiştir.

b- Zaviye Hizmetkârları

Zaviyenin kuruluşundan itibaren, zaviye hizmetlerinin Ali Baba'nın akraba ve tâbilerince görüldüğünü söyleyebiliriz. Ancak, bu konuyu açıklayıcı bilgilere en erken 1574'lerde rastlayabiliyoruz. 1574'te yazılan

mufassal defterdeki zaviye kaydından, zaviyenin sekiz adet hizmetkârının bulunduğu anlaşılıyor. Bu kayda göre; hizmetkârlar, zaviyede yaptıkları hizmet karşılığında bir takım vergilerden(Avâz-ı Dîvâniye ve Tekâlif-i Örfiye'den) muaf tutulmuşlardır. Hizmetkârlardan üçü, Ali Baba'nın kardeşi Pîri'nin oğulları Veled, Hasan ve Hüseyin idi. Ayas, Kırkor ve Mustafa adını taşıyan üç kişi "veled-i Abdullah" ve "mu'tak-ı Ali Baba" şeklinde kaydedilmişlerdir. Bu bakımdan, bu üçünün köken itibarıyla gayr-i müslim olup Ali Baba tarafından Müslüman yapılarak hürriyetlerine kavuşturulmuş olduklarını söyleyebiliriz. Geriye kalan iki kişiden birisi hizmetkâr olarak kaydedilen Karaca, diğeri ise hademe olarak vasıflandırılan İneyet veled-i Tanrıvermiş'tir⁶².

1574 tarihli mühimme kaydındaki bilgiler de bu konuda bazı ipuçları veriyor. Buna göre; Ali Baba bu tarihte vefat etmiş ve ölmeden önce, zaviyesini on iki yaşındaki oğlu Ahî Mehmet'e vasiyet ettiğinden, Rûm(Sivas) Beylerbeyi İstanbul'a mektup göndererek, vasiyetin onaylanıp, Ahî Mehmet'in zaviyedar tayin edilmesini istemiştir. Aynı vesikada, hizmetkâr ve akrabasının tekyeyi mamur edeceği de belirtilmiş ve vesikanın alt kısmına on kişinin adı yazılmıştır. Ancak, bu kişilerin akrabadan mı yoksa hizmetkârdan mı oldukları belirtilmediği gibi, yukarıda adlarını verdiğimiz hademe ve hizmetkârlarla da herhangi bir benzerlikleri bulunmamaktadır.

⁶² TKGMA, 14 numaralı Mufassal Defter, 29-A.

Ali Baba Zaviyesi'nde bulunan hizmetkârlarla ilgili başka bir vesikaya tesadüf edilmemiştir. Ancak, XIX. yüzyılda yazılmış mürur tezkerelerinde ve masraf defterlerinde “uşak” olarak kaydedilen kimselerin de, zaviyede ihtiyaç duyulan hizmetleri yaptıkları söylenebilir⁶³.

c- Ferraş

Ferraş, Arapçada yayıcı, döşeyici, hizmetçi manalarına gelmektedir. Konumuz itibariyle ferraş; cami, mescit ve imaret gibi müesseselerin temizliğini yapan ve halı, kilim ve hasır gibi mefruşatını yayan kimsedir(Pakalın, 1983: 608).

Ali Baba Zaviyesi'ne ferraş tayin edildiğine dair rastladığımız ilk vesika 1704 tarihli⁶⁴. Ancak, bu tarihte berât yenilemesi yapıldığından, ferraşın daha evvelki tarihlerde de mevcut bulunduğunu ifade etmeliyiz.

Bu konudaki vesikalar incelendiğinde, değişik müesseselere farklı kimselerin bazen sadece ferraş, bazen de türbedar-ferraş ve müezzin-ferraş tayin olunduğu görülmektedir. Cami, zaviye ve türbe için tayin edilen bu görevlilerin, bazen ayrı ayrı görevlere, bazen de birkaç göreve birden atanmaları, duruma göre, ya Ali Baba evlâdına iş bulma ya da ücretin yetmediği durumlarda birkaç göreve birden aynı kişinin tayin edilmesinin bir sonucu olabilir.

ç- Duâgû

Hiçbir vazife ile mükellef olmadığı halde, edeceği dualar mukabilinde maaş alan kimse için kullanılan bu tabir(Pakalın, 1983: 479), tespit edebildiğimiz kadarıyla XVIII. yüzyılın başlarından itibaren Ali Baba Zaviyesi'ni de ilgilendirmeye başlamıştır. Bazen bir köy ahalisinin tamamının duacı olarak kaydedildiğini gördüğümüz(Yediyıldız, 1985: 96) Osmanlı toplumunda, çeşitli sebeplerle ihdas edilmiş olan duâgûluğun, yaygın halde bulunduğunu tahmin ediyoruz.

Elimizdeki vesikalara göre; duâgû namıyla ücret alan kimse, buna karşılık, vakıf yapan kimsenin ruhu ve devletin devamı için dua edecektir⁶⁵. Aslında, vâkıfın ruhu için dua edilmesi, düzenlenen vakfiyelerde de belirtilmektedir. Ancak, bu vazife bir ücret karşılığı olmadığı gibi, herhangi birinin inhisarına da bırakılmamıştır. Meselâ, Küçük Ali Baba, vakfiyesinde, Muallimhâne'de Kur'ân öğrenip, mezun olan çocuklardan her birinin yüzer adet Salavât-ı Şerîfe ve yedişer adet Fatiha-i Şerîfe suresi okuyarak, Hazreti Peygamber'in “rûh-ı pâkine” hediye etmelerini ve kendisini de hayır-dua ile anmalarını istemiştir. Küçük Ali Baba, mübarek gecelerde, zaviyede kalanlara ve misafirlere(mukim ve misafirine) yeteri kadar yemek yedirilip, kendisinin hayır-dua ile anılmasını da istemiştir. Aynı şekilde,

63 Masraf defterlerinden yukarıda bahsetmiştik, mürûr tezkeresi için ise RB'den alınan 1840 tarihli mürûr tezkeresi örnek olarak verilebilir.

64 VGMA, 1121 numaralı HD, 13.

65 “Vâkıfın rûhu ve devâm-ı ömr-i devletimçün duâya müdâvemet” gösterecektir. bkz. SŞS, 1/126'da kayıtlı 1779 tarihli berât.

gelip geçen yolcuların da, zaviyede yemek yedikten sonra, vâkıfın(Küçük Ali Baba'nın) ruhu için dua etmeleri istenmiştir.

Bunlardan başka, ne Rüstem Paşa ve ne de Küçük Ali Baba vakfiyelerinde "duâgû" adıyla birisinin tayin edileceğine dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Buna rağmen, zaviye bünyesinde duâgû namıyla ücret alan kimselerin bulunmasının üç sebebi olabilir:

- 1- Bunlardan ilki, vakıf gelirlerinden pay alamayan Ali Baba evlâdının, böyle bir vazife ihdas ederek vakıftan gelir temin etme çabasıdır.
- 2- Padişah tarafından, sırf bu amaçla bir yerin gelirinin temlik edilmesi yani mülk olarak verilmesi. Bu şekilde padişahın, büyük bir velinin hayır-duasını almak istediği düşünülebilir.
- 3- Başka bir vakfın meşihatına, duâgû adıyla(ber vech-i duâgû), Ali Baba evlâdının sahip olması. Ali Baba Zaviyesi ile başka herhangi bir ilişkisini tespit edemediğimiz Özemiş Zaviyesi meşihatına bilâ berât duâgû mutasarrıf olan Ali Baba evlâdından Şeyh Şems Ahmet'in 1740'ta vefat etmesi üzerine, bu vazifeyi oğlu Seyyid Ebubekir devralmıştır. Ancak, vazife karşılığı olan ücret Küçük Ali Baba Vakfı gelirinden alınacaktır⁶⁶.

d- Cüzhan

Cami ve tekkelerde ibadetlerden önce Kur'ân'dan birer cüz okumakla görevli olan kimselere cüzhan; bunlara tahsis edilen maaşa da "cüzhanlık ciheti" adı verilmektedir(Pakalın, 1983: 318). Rüstem Paşa ve Küçük Ali Baba vakfiyelerinde cüzhan tayin edileceğine dair herhangi bir kayıt bulunmuyor. Buna rağmen 1714'lerden itibaren böyle bir görevin ihdas edildiği görülmektedir⁶⁷. Bu göreve de Ali Baba evlâdının tayin edilmesi, bu görevin de evlâd-ı vâkıfa iş bulma kaygısının bir sonucu olduğu intibamı vermektedir.

A.2- Zaviyenin Fonksiyonu

a- Yolculara hizmet

Genel olarak bütün İslâm dünyasındaki zaviyelerin ortak ve en belirgin özelliği, ücretsiz konaklama hizmeti görmektir. Bu özellikleri sebebiyle vakıflarla beslenip, vergi muafiyetleriyle desteklenen zaviyeler, faaliyetlerini yüzyıllar boyu sürdürebilmişlerdir.

Ali Baba Zaviyesi'ne yapılan esaslı iki vakfiyede de, gelip geçen yolculara hizmet verileceği kayıtlı bulunuyor. Rüstem Paşa vakfiyesinde, vakfedilen köy ve mezraların gelirlerinin, Ali Baba dilerse "âyende ve revendeye ve âzâd ve bendeye re's-bülent ve ednâ-efkendeye sarf" olunacağı, belirtilmiştir. Demek ki; zaviyede, hür veya köle, zengin ya da fakir bütün misafirlere hizmet

66 VGMA, 1088 numaralı HD, 54-B.

67 VGMA, 1118 numaralı HD, 129; 1792'de düzenlenen benzer bir belge için bkz. VGMA, 548 numaralı HD, 110.

verilecektir. Aynı şekilde, Küçük Ali Baba vakfiyesinde de, zaviyede misafir olan yolculara yemek verileceği kaydedilmiştir.

Ali Baba Zaviyesi'ni destekleyen üçüncü önemli vâkıf olan Atık Valide Sultan, 1582 tarihli vakfiyesinde, Yeniil köyleri mahsulünden senede beş mud hıntanın(buğday) Ali Baba Zaviyesi'ne verilmesini istemiştir⁶⁸. Vakfiyede, söz konusu hıntanın, hangi şartla verileceği belirtilmemiş; ancak, daha sonraki vesikalarda, bu miktarın yedi mud hınta ve günlük dokuz akçe olmak üzere artırıldığı ve bu malî desteğin, "âyende ve revendeye it'âm-ı taâm", yani gelip geçen yolculara yemek ikram edilmek şartıyla sağlandığı belirtilmektedir⁶⁹.

Bu bakımdan, prensip itibariyle, gelip geçen yolculara hizmet vermesi şartıyla zaviyeye malî destek sağlandığını söyleyebiliriz. Vesikalara bakılırsa, Ali Baba Zaviyesi'nde, asırlar boyu bu hizmet sürdürülmüştür. Nitekim 1251-1252 Hicrî tarihlerinde yapılan kontrollerde, zaviyede, "âyende ve revendeye it'âm olunmakta" olduğu ve vazifelilerin, "bilâ kusur hizmetlerini edâ" ettikleri görülmüştür⁷⁰.

Bazı dönemlerde, muhtelif sebeplerle, "âyende ve revende" hizmetinin kesintiye uğradığı da anlaşıyor. Zaviyenin, bu

fonksiyonunu icrâ edemez hale gelişinin sebepleri olarak; Ali Baba evlâdı arasındaki mücadeleler, vakıf gelirlerinin muntazam olarak toplanamaması, gelir kaynaklarının zamanla tahrip olması ve şehir yönetimi tarafından zaviyenin asıl fonksiyonu dışında hizmet vermeye zorlanması gibi hususları sıralayabiliriz.

Şüphesiz bunlardan en önemlisi; Ali Baba evlâdı arasında vakıf gelirlerine sahip olma hususundaki mücadeleler sebebiyle zaviyenin zamanla bakımsız hale gelmesi, gerekli tamir ve bakım hizmetlerinin yapılamamasıdır. Zaman zaman şikâyetlere konu olan bu durumun, aynı zamanda zaviyenin gelir kaynakları arasında bulunan değirmen, tuzla ve sâirenin de tahrip olmasının başlıca sebebi olduğu söylenebilir. Gelir kaynaklarının harap olmasının diğer önemli bir sebebi ise, dışarıdan yapılan müdahalelerle, gelir kaynaklarının başkalarının eline geçmesi ve bu yüzden uzun süre gerekli tamir ve bakımlarının yapılamamasıdır. Bunda, bazı dönemlerde yoğunlaşan eşkıyalık hadiselerinin de rolünün bulunduğu tahmin edilebilir.

b- Dervişleri barındırma

Zaviyelerle ilgili bütün vesikalarda, asıl görevin, âyende ve revende hizmeti olduğu belirtilmekle beraber, zaviyelerin tabii olarak bilhassa tarikat mensubu dervişler için barınak yeri teşkil ettikleri kolaylıkla tah-

68 VGMA, 1766 numaralı defter, 136-170'te kayıtlı vakfiye.

69 RB'den alınan, 8 numaralı buyruldu, 9 numaralı arz, 64 numaralı fermân.

70 Sivas Kongre Müzesi'nde bulunan 1251-1252 tarihli numarasız Vakıf Muhasebe Defteri, 140-141.

min olunabilir⁷¹. Aslında zaviyelerin varlık sebebi de, mensup oldukları tarikatın propagandasının yapılması değil midir? İmparatorluk topraklarını baştan başa dolaşan dervişler için, yolları üzerindeki tekke ve zaviyelerde konaklamak, herhalde seyahatlerini büyük ölçüde kolaylaştırıyordu. İbn Batuta Seyahatnamesi'nde, zaviyeye gelen misafirlere, yolda hangi zaviyelere uğradığının ve şeyhinin kim olduğunun sorulduğunun kayıtlı bulunması, bu durumu açıkça gösteriyor (İbn Batuta, 1333-1335: 32).

Ali Baba Zaviyesi'nin, şehir merkezinde kurulmuş bir zaviye olması itibariyle, daha çok, şehre gelen dervişler için konaklama vazifesi gördüğü tahmin olunabilir. Ayrıca, diğer bütün zaviyelerde olduğu gibi, Ali Baba Zaviyesi'nin de, bir şeyh ailesi tarafından kurulup yaşatıldığı ve dolayısıyla o şeyh ailesi için asırlar boyu barınak vazifesi gördüğü, dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Osmanlı müesseselerinin bozulmasına paralel olarak, tekke ve zaviyelerin de genellikle XIX. asırdan itibaren esas fonksiyonlarını kaybettikleri biliniyor (Eyice, 1967: 592). Bilhassa kuruluş döneminde siyasi, sosyal, iktisadî ve askerî etkinlikleri

görülen zaviyelerin, XIX. asırdan itibaren sadece ibadetle meşgul olan dervişlerin barınak yerleri haline geldikleri anlaşıyor. Bu konuda belki bazı istisnalar gösterilebilir⁷². Ancak genellikle durum bu şekildedir ve Ali Baba Zaviyesi de bu gelişmeden kendisini kurtaramamış görünmektedir. 1809 tarihli bir hükümde geçen, "bu makûle zaviyede dervişân sakin olup, tezkir ve tehlil ide gelmiş iken" şeklindeki kayıt⁷³, böyle bir gelişmenin ifadesi olmalıdır. Bununla beraber, kanaatimizce bu değişikliklerin sebepleri sadece zaviyelerin iç bünyelerinde meydana gelen bozulmalarda aranmayıp, aynı zamanda, imparatorluk çapında etkili olan bazı dış unsurların da dikkate alınmasında büyük fayda vardır.

c- Fakirlere yemek ikramı

Zaviyeler; tarikat mensubu dervişlerin oturdukları, gelip geçen yolcuların konakladıkları ve ayrıca çevrelerinde yaşayan fakir fukaranın beslenip barındıkları ve giydirildikleri sosyal hizmet müesseseleriydi (Barkan, 1942: 294). Hatta bu yüzden, zaviyelerin, yeni yerleşim birimlerinin ortaya çıkmasında önemli rollerinin olduğu söylenebilir. Zaviyeden dağıtılan yiyecek ve giyeceklerle hayatlarını sürdüren fukaranın, zamanla zaviye çevresinde temelli yerleşmeleri, yeni mahalle, köy ve kasabaların teşekkülüne imkân vermiştir (Akdağ, 1979: 495).

71 Meselâ Niksarlı Ahî Pehlivan, "tarikat şeyhi ile tarikat usullerine göre terbiye görmüş olan ve şeriâtın zâhirî hükümlerine göre daima ibadetlerini yerine getirmeye çalışan sulehâü's-sûfiyenin oturması için bir zaviye" yaptırmıştır. "Sûfîler, fukarâ, mesâkin ve sulehâ bu kuruluştaki ortak bir hayat sürmekte, akşam ve sabah yemeklerini beraber yemekte, ayrıca geleni gideni misafir etmektedirler". bkz. Bahaeddin Yediyıldız, "Niksarlı Ahî Pehlivan ve Dârü's-sulehâsı", Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986), Ankara, 1987, 283-284.

72 İstiklâl Harbî'nde bazı tekkelerin önemli ve faydalı faaliyetleri için bkz. Mustafa Kara, Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul, 1977, 152-165.

73 BA, Sivas Ahkâm Defteri, 23/6.

Zaviyelerin, bir çeşit aşevi olma özellikleri sebebiyle, buralarda yedirilip içirilen ve giydirilen, hatta bazen temizlik ihtiyaçları karşılanan ve fukara olarak vasıflandırılan, muhtaç durumdaki bu insanlar kimlerdir? Herhalde, bunların başında gezgin dervişlerin geldiğini söylemek yanlış olmaz. Sivas Müzesi'nin tekke ve zaviyelerden devralınan eşyanın bir bölümünün sergilendiği reyonunda, dervişlere ait eşyalardan bol miktarda bulunması, bir zamanlar Sivas'taki zaviyelerin de, bu tip dervişler için barınak yeri oldukları intibasını vermektedir. Aslında, fukara kelimesi, ıstılâhî anlamda tarikat mensubu dervişler için kullanılan bir terimdir(Pakalın, 1983: 636). Bunun yanında, muhtelif sebeplerle işsiz güçsüz kalmış, normal fakir fukaranın da, zaviyelerde barınma imkânı bulduklarını kabul edebiliriz.

1764 tarihli bir hükümde, Ali Baba Zaviyesi Reis-i Mütevellisi Seyyid Feyzullah'ın, şehir yöneticilerinin(Şehir kethüdası ve Be-desten kethüdası) Levendân Taifesi'ni zaviyeye yerleştirmeleri sebebiyle dervişânın ve sair fukaranın zaviyede barınamaz hale geldiklerini söylemesi⁷⁴, fukara tabiriyle, dervişlerin yanında başka muhtaç durumdaki kimselerin de kastedildiği izlenimini vermektedir. Ayrıca, mübarek gecelerde ve Aşure günlerinde pişirilen yemek ve helvaların fukaraya yedirildiği de belgelere kaydedilmiştir. Meselâ, Ali Baba Zaviyesi'nde, Kadir Gecesi'nde fakir ve garipler için hazırlanan dört batman helvanın tahmini

bedeli(iki yıllık) 400 kuruş idi⁷⁵. Aynı şekilde, yolcular ile fukara ve zuafânın(fakirlerin, hasta ve zayıfların) doyurulması için, iki yılda toplam 11210 kuruş sarf edilmiştir⁷⁶.

B- Mescit/Cami, Türbe

1574 tarihli mufassal defterde "Ali Baba Mescidi Mahallesi"nin kayıtlı bulunması⁷⁷, 1547'lerde mevcut olan zaviyenin yanında 1574'lerden önce bir de mescidin inşa edilmiş olduğunu göstermektedir. Ancak, zaviye binasının aynı zamanda mescit vazifesi görmesi de mümkündür.

Büyük Ali Baba ve torunu Küçük Ali Baba dönemlerinde bahsi geçen mescit, 1714'lerde minber konulup, hatip tayin edilmek suretiyle cami haline getirilmiştir⁷⁸. 1788-89 tarihli iki hurufat kaydı, cami ve türbenin Küçük Ali Baba tarafından bina edildiğini haber vermektedir⁷⁹. Bu durum, Büyük Ali Baba döneminde mevcut olan mescidin, zamanla yıkıldığını ve Küçük Ali Baba tarafından yeniden yaptırıldığını göstermektedir. Cami içinde bulunan türbenin ise, Küçük Ali Baba tarafından dede ve babasının kabirleri üzerine yaptırılmış olduğu kabul edilebilir.

1714'lerde cami haline getirilen müesese, 1785'lerde, Ali Baba evlâdından Zaviyedar ve Mütevelli Şeyh Feyzullah Efendi

74 BA, Sivas Ahkâm Defteri, 10/74.

75 1251-1252 Hicrî Tarihli Vakıf Muhasebe Defteri, 4.

76 Aynı defter, 140-141.

77 TKGMA, 14 numaralı mufassal, 19-A.

78 VGMA, 1118 numaralı HD, 138.

79 VGMA, 548 numaralı HD, 109, 110.

tarafından yaptırılan minarenin de eklenmesiyle bugünkü haline gelmiştir⁸⁰. Bununla beraber, 1318 Hicrî tarihli kitabe, Ali Baba Camii'nin, XX. yüzyıl başlarında büyük bir tamirat geçirdiğini göstermektedir. İkinci giriş kapısı üzerinde hâlen mevcut olan kitabebede geçen, "Harâbe-müşrif iken oldu böyle ümrânı" şeklindeki manzum kayıt, camiin bu tarihten önce harap olmaya yüz tuttuğunu veya tamamen yıkılmış olduğunu ifade etmektedir⁸¹.

B.1-Mescit/Cami-Türbe Görevlileri

a- Hatip-İmam-Müezzin

Ali Baba Zaviyesi'ne esaslı ilk vakfın yapıldığı 1547'lerde, zaviye bünyesinde henüz bir mescit bulunmadığından, Rüstem Paşa Vakfı'ndan, mescit görevlilerine maaş tayini(vazife tevcihi) yapılmadığı anlaşıyor. 1574'te "Ali Baba Mescidi Mahallesi" isminin kayıtlara geçmiş olması⁸², 1547-1574 tarihleri arasında, zaviyenin yanında bir de mescidin inşa edilmiş olduğunu göstermektedir. Doğal olarak bu mescide ait görevlilerin bulunması gerekir. Ancak, bu görev-

lilerle ilgili, o tarihlerde herhangi bir kayda rastlanılmamıştır.

Küçük Ali Baba vakfiyesinde, "ceddim merhûm-ı mûmâileyhin(Büyük Ali Baba'nın) mescid-i şerîfi imamına üç akçe ve müezzinine yevmî iki akçe vazife" verileceği belirtilmektedir. Demek ki, 1639'larda mevcut bulunan mescidin imam ve müezzinine, Küçük Ali Baba Vakfı'ndan maaş bağlanmıştır.

1574'lerden evvel kurulduğu anlaşılan Ali Baba Mescidi'nin, 1714'lerde minber konulmasıyla câmi haline geldiğini biliyoruz. Bu tarihte, Ali Baba evlâdından biri(Küçük Ali Baba'nın kızı Ümmühani Hatun'un oğlu Ebubekir), günlük dört akçe maaş ile hatip tayin edilmiştir⁸³. 1730-31 tarihli hurufat kaydında, adı geçen kişinin, "Büyük Ali Baba Zaviyesi Mescidi Câmii'nde" hatip tayin olduğu belirtilmektedir ki, mescitten câmiye geçiş döneminde yazılan bu kayıttan, hatip olan kimsenin, günlük dört akçe olan maaşını Büyük Ali Baba Vakfı'ndan alacağını anlıyoruz⁸⁴. Hatip maaşı olarak tespit edilen günlük dört akçenin, 1914'lere kadar değişmeden devam ettiğini takip edebiliyoruz.

Yazdıklarımızı özetleyecek olursak; Büyük Ali Baba'nın sağlığında mevcut olduğu anlaşılan mescide, bu tarihlerde görevli tayin edildiğine dair herhangi bir bilginiz bulunmuyor. 1639'larda, yeniden inşa edilen mescide, Küçük Ali Baba tarafından, imam

80 Minarenin yapılış tarihi için bkz. Minarede bulunan Hicrî 1200 tarihli kitabe.

81 Ali Sinan Bilgili, "Sivas Ali Baba Zaviyesi Vakfı Belgeleri", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 51, s.31'de "Fon Kodu: DH.MKT. Tarih: 4 Rebiulahir 1319(21 Temmuz 1901) Dosya/Gömlek No : 2511/147 Özet : Sivas'ta medfun Ali Baba-yı Kebir Cami-i şerifiyle türbesinin yeniden inşası hususunda gayretleri görülen Redif binbaşılardan Ömer Efendi'nin üçüncü rütbeden nişan-ı Osmani ile taltifi hakkında" şeklinde verilen kayıt da bu bilgileri doğrulamaktadır.

82 TKGMA, 14 numaralı mufassal, 19-A.

83 VGMA, 1118 numaralı HD, 138.

84 VGMA, 1088 numaralı HD, 45-B.

ve müezzin tayin edildiği ve bunlara ücret tahsisi yapıldığı anlaşılmaktadır. Yani Küçük Ali Baba, dedesinin adını taşıyan mescide, ücretleri kendi vakfından ödenmek şartıyla imam ve müezzin tayin etmiştir. 1714 tarihinde söz konusu mescid, muhtemelen genişletilmiş ve minber konulup, hatip tayin edilmek suretiyle câmi haline getirilmiştir. Burada dikkatimizi çeken nokta ise, imam ve müezzine Küçük Ali Baba Vakfı'ndan, hatibe ise Büyük Ali Baba Vakfı'ndan vazife verilmesidir.

Zaviye bünyesinde herhangi bir göreve atanmak, o görevin yerine getirilmesinden çok, Ali Baba evlâdına vakıftan ücret tahsisi anlamına geldiğinden, bu görevlere tayin hususunda nadiren imtihan yapıldığı görülmektedir⁸⁵.

1730'lardan itibaren Büyük Ali Baba Vakfı'ndan, günlük iki akçe almak üzere, yeni müezzin tayinine başlandığı anlaşıyor. Bu konuyla ilgili belgede, Büyük Ali Baba Zaviyesi Câmî-i Şerîfi'nin müezzininin olmadığı ve buna karşılık Büyük Ali Baba Evkâfı'nın köy ve mezra gelirlerinin müsait olması sebebiyle, günlük iki akçe ücret ile yeniden(müceddeden) müezzin tayin edildiği belirtilmektedir⁸⁶.

1639'larda Küçük Ali Baba Vakfı'ndan ücret alan müezzin, 1730'da Büyük Ali Baba Vakfı'ndan ücret almaya başlamıştır. Ancak, aynı müezzin, 1713'ten itibaren Küçük Ali Baba Vakfı'ndan da müezzinlik ücreti almaktadır. Bu tür gelişmeler, aynı kişinin her iki vakıftan da ücret alma gayreti ya da bir başka ifadeyle, genelde teyzeleri Fatma Hatun tarafından vakıf gelirlerinden uzak tutulan Ümmühani Hatun kanadına mensup Ali Baba evlâdının, vakıf gelirlerinden pay alma mücadelelerinin bir sonucudur.

Küçük Ali Baba'nın oğlu Ahî Mehmet Bey'in kısa süren mütevelliliğinin ardından, vakıf yönetimine bir süre ablası Ümmühani Hatun ortaklığıyla, onun ölümünden sonra ise tek başına sahip olan Fatma Hatun, bu avantajını kendi evlâdı lehinde kullanmış görünüyor. Bu yüzden, Ümmühani Hatun evlâdı, bilhassa yeni görevler ihdas ettirmek suretiyle vakıf gelirlerinden pay almaya çalışmıştır. Nitekim bu şekilde yapılan ilk tayinlerin, kadı'nın arzıyla yapılmış olması enteresandır. Çünkü diğer tayinler genellikle ya vakıf mütevellisinin arzıyla ya da eski berâta(görevlendirme ile ilgili padişah tarafından verilen yetki belgesi) bakılarak yapılmaktadır. Kadı'nın arzıyla yapılan ilk tayinlerin, vakıf mütevellisinin isteği dışında gerçekleştiğini sanıyoruz. Böylelikle, vakıf gelirlerinden mahrum bırakılan Ümmühani Hatun evlâdının, vakfiyelerdeki bilgilere dayanılarak verilen kadı arzlarıyla vazife sahibi oldukları anlaşılmaktadır.

85 Ali Baba Câmî'i hatibi Seyyid Ebubekir bin Es-Seyyid İbrahim'in 1812'de vefat etmesi üzerine, yerine oğlu Es-Seyyid Hafız Mehmed'in imtihanla atanması, bu konuda rastladığımız tek belgedir. bkz. VGMA, 550 numaralı HD, 57.

86 VGMA, 1119 numaralı HD, 94.

Câmi görevlileri konusunda rastladığımız son vesika 1928 tarihini taşıyor. Ali Baba Zaviyesi Mahallesi'nden Tekkenişinzâde Mehmet Nuri'nin 1928 tarihli istidâsına göre; kendisi bir sene öncesine kadar Ali Baba Câmiî'nin mütevellisi olup, "câmi'-i şerîfin nezâfet ve tahâreti ve diğer umûr-ı husûsâtı"nı ve müezzinlik vazifesini yerine getirmektedir. O tarihte kendisi asker ve babası da ihtiyar olduğu için, söz konusu vazifeler, geçici olarak akrabalarından Halil adında birine tevdi edilmiştir. Ancak, Halil Ağa vazifesini doğru dürüst yapmamaktadır. "Hatta bu Ramazan-ı Şerîf " başlangıcında câmiyi dokuz gün açmış; daha sonra terâvih namazını kendi evinde "kirli kalîçe" üzerinde kıldırmıştır ki, "bu çirkin hâl" mahalle halkı arasında birçok dedikoduya sebep olmuş ve nihayet mesele Evkâf müdürüne ihbar edildikten sonra câmi ibâdete açılabilmiş, ancak üç gün sonra tekrar kapanmıştır. Mehmet Nuri(Susamış), şikâyetini bu şekilde ifade ettikten sonra, babasının elinde bulunan berât gereği, söz konusu vazifelerin tekrar kendisine iâdesini istemektedir⁸⁷.

Adı geçen Mehmet Nuri'nin, aynı tarihte, babası Tekkenişinzâde Ali Efendi'den, mütevellilik ve zaviyedarlık vazifelerini devralabilmesi için, kendisinin "ehl-i nâmus ve hüsn-i hâl" sahibi olduğuna dâir Ali Baba

mahallesi muhtar ve âzâlarının şahâdetnâme verdiğini görüyoruz⁸⁸.

b- Türbedar

Büyük Ali Baba, oğlu Ahî Mehmet Bey, onun oğlu Küçük Ali Baba ve onun kızı Fatma Hatun'un gömülü bulunduğu türbe, Ali Baba Câmiî içinde bulunmaktadır. 1792 tarihli hurûfat kaydından⁸⁹ Küçük Ali Baba tarafından yaptırıldığını öğrendiğimiz türbenin bakım ve temizlik işleriyle meşgul olacak bir türbedarın ilk kez ne zaman tayin olunduğunu bilemiyoruz. Türbe, câmiin içinde bulunduğundan, türbenin temizlik, bakım ve koruma işlerinin câmi görevlilerince yürütüldüğünü ve bu yüzden uzun süre ayrı bir türbedar tayin olunmadığını sanıyoruz. Zaten, bahsi geçen vesikada, türbedar tayin olunan kişinin aynı zamanda ferraş tayin edildiği de belirtilmektedir.

88 YS'tan alınan 1928 tarihli şahâdetnâme; tekke ve zaviyelerin 1925'te kapatılmasından üç yıl sonra düzenlenen bu vesikada, küçük-büyük ayrımı yapılmaksızın sadece Ali Baba Vakfı müteveli ve zaviyedarından bahsedilmektedir. Tekke ve zaviyeler o tarihte kapatılmış durumda bulunduğu için, zaviyeden bahsedilmeyişi normal olmakla birlikte, zaviyedarın bahsedilmesi ilginçtir. Aynı vesikada, 1915 tarihli berâta göre Tekkenişinzâde Ali Efendi'nin, Ali Baba Vakfı müteveli ve zaviyedarı olduğu; Ali Efendi'nin oğlu Mehmet Nuri Efendi'nin dahi ehl-i nâmus ve iyi hâl sahibi olduğuna, Ali Baba Mahallesi birinci ve ikinci muhtarları ile iki âzâsının şahitlik ettiği kaydedilmiştir.

89 VGMA, 548 numaralı HD, 109,110.

87 YS'tan alınan istidâ.

C- Mektep

Bugün herhangi bir bakiyesi bulunmayan ve nerede kurulduğu belli olmayan mektebin, Küçük Ali Baba tarafından yaptırıldığı ve görevlilerine vakıftan maaş tahsis edildiği anlaşıyor. Vakfiyeden anlaşıldığına göre, muallimhânedeki çocuklara Kur'ân öğretilenektir⁹⁰. Sıbyân eğitiminin, genellikle zaviye ya da mescit bünyesinde yapıldığı bilinmekle beraber⁹¹, Ali Baba Zaviyesi müstemilâtı içinde ayrı bir mektep binasının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. 1839 tarihli bir hüccette, bir menzilin sınırları tarif edilirken iki yerde "mektep" kelimesi geçmektedir⁹² ki, buradaki ifadede, sıbyan eğitiminin yapıldığı ayrı bir binanın, zaviye müstemilâtı içinde bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

C.1- Mektep Görevlileri

a- Muallim-i mektep, Halife

Küçük Ali Baba, çocukların eğitimi için(tâlim-i sıbyân için) bir muallimhâne binâ ettirmiştir. Muallimhâneye, Kur'ân'ı doğru ve tecvidli okuyabilen(riâyet-i hurûf ile Hazreti Kur'ân'ı kırâate kâdir, mücevid) salih ve dindar bir kimse muallim;

yine ehl-i Kur'ân'dan edepli ve müstakim bir kimse halife(muallim yardımcısı) tayin edilecektir.

Ali Baba evlâdına mensup olmayan kimseler de, bazen zaviye bünyesinde görev almışlar ancak, vakıf mütevellisinin çabaları sonucu kısa sürede görevlerini Ali Baba evlâdı lehine bırakmak zorunda kalmışlardır⁹³. Aslında Küçük Ali Baba vakfiyesinde, tayin edilecek imam, müezzin, muallim ve halife gibi görevlilerin, Ali Baba evlâdından olacağına dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır. Nitekim ilk dönemlerde bu vazifelerden bazılarını aile dışından kimselerin tayin edildiği anlaşıyor. Meselâ, 1703'te padişah değişikliği(cülûs) sebebiyle muallimlik berâtı yenilenen Ömer'in durumu bu şekildedir. 1731'de Fatma Hatun'un torunu Veli'nin muallimlik berâtının yine cülûs sebebiyle yenilenmesi⁹⁴, bu tarihten önce görevin Ali Baba evlâdı eline geçtiğini göstermektedir. Adı geçen Ömer'in imamlık ve müezzinlik konusundaki gayretlerinin de, aynı âkıbete uğradığı anlaşıyor.

Ç- Çeşme

Susamışlar Konağı(Ali Baba Zaviyesi) önünde, bahçe içinde hâlen kullanılır halde bir çeşme bulunuyor. "Asâ Suyu" ya da "Susamış Suyu" adı verilen bu çeşme üzerine, halk arasında bazı menkıbelerin oluştuğu görülmektedir. Önce bu konuda anlatılan

90 Bu tip eğitim kurumları için bkz. L. Brunot - Vedat Günyol, "Mektep", İA, VII, (İstanbul 1988), 652-659.

91 Zaviyelerin eğitim hizmetleri için bkz. A. Y. Ocak, "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dinî-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış", Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri, Ankara 1981, 73-80.

92 RB'den alınan 68 numaralı hüccet.

93 RB'den alınan 25 numaralı fermân.

94 RB'den alınan vazife tevcih kaydı sûreti; HT'den alınan 8 numaralı berât.

rivayetler kısaca özetlenecek, ardından, çeşme hakkında tespit edilen vesikalara müracaat edilerek, konunun hakiki durumunun ortaya çıkmasına çalışılacaktır.

Anlatıldığına göre; mescit yapılırken, ustalar ve işçiler içmek için su istiyorlar. O muhitte içecek su bulunmadığından, Ali Baba duâ ediyor işçiler de âmin diyorlar; Ali Baba asâsını vurunca yerden su çıkıyor. Bu yüzden Asâ Suyu ve Susamışlar Suyu adını alan su, şifalı olarak biliniyor. Sıtma ve romatizma hastaları, 1960'lı yıllara kadar şifa umuduyla bu çeşmeye su içmeye geliyorlarmış. Bu rivayeti anlatan Yılmaz Susamış, soyadlarının buradan kaynaklandığını belirtiyor. Hüseyin Tekkeşinoğlu da, suyun ortaya çıkışı konusunda benzer rivayetler anlatıyor. Ali İzzet Özkan ise, yukarıda adı geçen broşüründe, asâ suyunun Küçük Ali Baba-IV. Murat münasebeti sırasında, ordunun susuz kalması üzerine, Küçük Ali Baba'nın asâsını yere vurmasıyla çıktığını anlatmaktadır(Özkan, 1986: 7).

1676'da yazılmış bir hüccette geçen bilgiler, bugün anlatılan rivâyetin, o tarihlere kadar uzandığı intibâını veriyor. Buna göre, "Ali Baba'nın zaviyesinde vâki sükenâsı evlâdına meşrûta olan dârda... yenâbi'-i nâyî'a câri olup suyun fazlası israf olmaktadır." "... zâiden câri olup israf olan yenâbi'-i mezkûreden tahmînen iki lüle su" El-Hac Zâhid Mahallesi'nde binâ olunan bir evin bahçesindeki çeşmeye verilerek, ev sahibi ve mahalle ahalisinin faydalanmasına sunulmuştur⁹⁵. Yani, Ali Baba Zaviyesi'nde,

zaviyede oturan Ali Baba evlâdına ait evde bol miktarda çıkan suyun fazlası israf olmaktadır; bu yüzden suyun belirli bir kısmı adı geçen mahalledeki evin bahçesinde yapılan bir çeşmeye verilecektir. Belgede, suyun çıktığı yer olarak bildirilen "yenâbi'-i nâyî"(yenâbi': pınarlar, kaynaklar anlamında ve nâyî': susuz, susamış manasında kullanıldığında) Susuz Kaynaklar ya da Susamış Kaynaklar anlamına gelmektedir. Buradan hareketle, önceleri Susamış Kaynağı adını alan suyun, zamanla Susamış Suyu haline dönüştüğü neticesine varılabilir mi? Ne yazık ki, vesikalarda rastladığımız çeşme ile ilgili diğer bilgiler, bu benzetmeyi pek destekler görünmüyor.

Bu konuda rastladığımız ilk vesika 1637 tarihlidir. Vesikaya göre, bu tarihte Behram Paşa Vakfı'ndan Ali Baba Mescidi'ne bir masura⁹⁶ su veriliyor⁹⁷. Eğer vesikalar bizi yanıltmıyorsa, 1637'lerde dışarıdan su alan zaviye, 1676'larda dışarıya su verir hale gelmiştir. Dolayısıyla, eğer gerçekten Ali Baba Zaviyesi bahçesinde 1637'lerden sonra bir kaynak suyu ortaya çıktı ise ve bu suyun ortaya çıkışı Ali Baba'nın kerametine bağlanıyorsa, burada kastedilen, Küçük Ali Baba olmalıdır. Ancak, bu konuda rastladığımız diğer iki belge, zaviye bahçesinden çıkan kaynak suyu ve bunun ortaya çıkış şekli hakkında söylenilen rivâyetleri pek teyit eder görünmüyor. Bu belgelerden ilki, Benderli Ali Ağa vakfiyesidir. Vakfiyeden anlaşıldığına göre, bu zât, Ali Baba Tekke-

96 Masura: Resmî su ölçüsü, lüle'nin dörtte biri. bkz. M. Z. Pakalın, age, II, 414.

97 SVBMA, 1 numaralı defter, belge no: 303.

95 RB'den alınan 15 numaralı hüccet.

si önüne bir köşk ve iki lüle⁹⁸ mâî cârî çeşme yaptırmıştır. Ali Baba Câmiî bahçesinde bulunan çeşme kitâbesi⁹⁹, bu vesikadaki bilgileri destekliyor. Câmiin giriş kapısının sol tarafında duvara dayalı bir halde duran, dört köşesinde küçük kopmalar olan mermer kitabede, aşağıdaki manzum dörtlük tezyîni bir sûrette yazılı bulunmaktadır:

Çeşme yaptı Benderî Ali Ağa

Maksadı feyz-i Ali Baba'y-ı Velî

Çarsûye kendi tarihi haber

Kevser icrâ eyledi el-hak Ali.

Dörtlüğü son mısraı ebced hesabıyla 1235 Hicrî tarihine tekâbül ediyor¹⁰⁰. Benderli Ali Ağa'nın vakfiyesi ile aynı tarihi taşıyan bu konudaki son belgemiz ise, Ali Ağa tarafından yaptırılan çeşmenin suyunun nereden geldiği hususuna açıklık getiriyor. Buna göre, Hacı Hüseyin Ağa Câmiî Evkâfı'ndan olmak üzere Alacadeğirmen Bendi'nden iki lüle su, Ali Baba Dergâhı'na verilmiştir¹⁰¹.

98 Lüle hakkında bkz. M. Z. Pakalın, age, II, 372.

99 Çalışmalarımız sırasında (1989'larda) mevcut olan ve fotoğrafını çektiğimiz bu kitâbe, Türkiye'de benzerine maâlesef çok sık rastlayabildiğimiz bir sorumsuzluk örneği sonucu tahrip edilmiş olup halen mevcut değildir.

100 Kitâbe ile vakfiye tarihi arasındaki 4-5 yıllık fark, kitâbenin daha sonra yazdırılmış olmasının bir neticesi olabilir.

101 "Bâis-i terkîm-i hurûf oldur ki, bâ berât-ı şerîf-ı âlişân mütevellisi olduğumuz Hacı Hüseyin Ağa Câmi'i Evkâfı'ndan olmak üzere Alacadeğirmen Bendi'nden iki lüle su cereyân itmek şartıyla Ali Baba Dergâhı için Es-Seyyid Mehmed Tahir Efendi'ye senevî kırk para icârî ile iki lüle su verilmiştir. Tarafımızdan ve taraf-ı âherden bir kimesne dahl u taarruz eylemeyeler. Sene 1231/1815-1816. Bende-i El-Fakir

Vesikalardan anlaşıldığına göre, değişik zamanlarda, muhtelif bendlerden getirilen su, zaviye önündeki çeşmeye bağlanarak kullanıma sunulmuştur. Üstelik zaviyeye getirilen su, şehirden kullanılan su şebekesinin bir parçası durumundadır¹⁰². Bu bakımdan, Ali Baba'nın evliyâ ve kerâmet sahibi bir velî olduğuna inanılmasının bir neticesi olarak, zaviye çeşmesinden akan su üzerine, zamanla halk arasında bir takım menkıbelerin teşekkül etmiş olduğunu kabul etmek durumundayız¹⁰³.

Ç.1- Çeşme Görevlileri

a- Çehgan

Ali Baba Zaviyesi önüne bir çeşme yaptıran Benderli Ali Ağa, çeşmenin tamir ve bakım hizmetleri için üç yüz kuruş nakit para vakfetmiş; elde edilen gelirden yıllık on iki kuruşun, tamir ve bakım hizmetlerini yürütecek olan çehgana verilmesini istemiş-

Derviş Mehmed El-Mütevellî-i vakf-ı mezbur", bu vesika RB'den alınmıştır.

102 SVBMA, 1 numaralı defter, belge no: 303, burada, Behram Paşa Vakfı'ndan dağıtılan su şebekesi çizelge halinde verilmiştir. Ayrıca, 1637 tarihinde de, zaviyenin Behram Paşa Vakfı'ndan su aldığı burada tekrar hatırlanmalıdır; bu bakımdan 1676 tarihli belgedeki bilgiler ihtiyatla değerlendirilmelidir.

103 M. F. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1981, 4. Basım, 17'de, "Bilhassa her büyük şeyhin ölümünden sonra âmmе muhayyilesi onu bir kerâmet hâlesiyle ihâta etmekte idi. Tarihî kıymeti olmayan hurafelerle dolu menâkıp kitapları değil, sûfilik tarihinin en kıymetli kaynakları bile bu gibi muhayyelât ile doludur" diyerek bu konuya işaret etmektedir. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. A. Y. Ocak, Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkıbeleri, Ankara 1984.

tir. Çehgan, vakıf gelirinden, ayrıca yılda bir Kıyye Şem'-i Ruğan alacaktır.

Benderli Ali Ağa vakfiyesinde yazılı olan bu şarta rağmen, söz konusu çeşmenin bakım ve tamir işlerine bakacak bir çehganın tayin edildiğine dâir başka herhangi bir vesikaya tesadüf olunmamıştır.

IV- Ali Baba Adını Taşıyan Mahalleler

A- Ali Baba Mescidi-Zaviye-i Ali Baba ve Ali Baba Mahalleleri

Ali Baba Zaviyesi'nin, sultanlar ya da ileri gelen devlet büyüklerince temlik edilen ve o devirde Sivas'ın biraz dışında bulunan bahçeler üzerinde kurulduğunu söyleyebiliriz. İ. Aslanoğlu, Ali Baba Câmii'nin 1956'daki imamından(Mehmet Nuri Susamış olmalıdır) naklen, çok zengin olan Rüstem Paşa'nın, Sivas'ta mülkü olan bostanlarının tümünü Ali Baba'ya bağışladığını, Ali Baba Tekkesi ve Câmii'nin burada kurulduğunu anlatıyor. Buna göre, Ali Baba, "halkın gözünden uzak olsun diye câmi ve tekkeyi bostanın en uzak köşesine yaptırmış"(Aslanoğlu, 1984: 42). Bu rivayet, tarihî gelişmeyi anlamamıza yardımcı olmakla birlikte, özellikle zaviyenin kuruluş yeri hakkında verdiği bilgi masalımsı bir hava taşıyor. Çünkü zaviyenin öyle çok tenha bir mahalde değil, bilhassa gayr-i müslim nüfusun meskûn olduğu bir yerde veya bu mahallin yakınında kurulduğu bilgimiz dâhilindedir. 1574 tarihinde Ali Baba Mescidi Mahallesi'nde dokuzu müslim, elli beşi

gebrân(gayr-i müslim) olmak üzere toplam atmış dört hâne bulunuyordu¹⁰⁴. Zaviyenin kuruluş tarihini XVI. asrın ilk yarısı ortaları olarak kabul edersek, geçen elli yıl zarfında, söz konusu müslim ve gayr-i müslim nüfusun, sonradan gelip zaviye çevresine yerleşmiş olabileceği ihtimali bulunmakla beraber, bilhassa gayr-i müslim nüfusun önceden beri aynı mahalde meskûn bulunduğunu sanıyoruz.

Ali Baba Zaviyesi Mahallesi'nin 1574 tarihli mufassaldan önceki defterlerde kaydedilmemiş olmasından hareketle, 1547'lerden önce kurulan zaviyenin bir süre sonra yeni bir mahallenin teşekkülüne sebep olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, zamanla iskânın artmasıyla, XIX. asırda Ali Baba adını taşıyan iki mahallenin ortaya çıktığı görülmektedir ki, bu durum, zaviyenin, etrafına nüfus çekme fonksiyonunu asırlar boyu devam ettirdiği izlenimini vermektedir. Zaviye-i Ali Baba Mahallesi'nin, daha çok zaviye sakinlerini ve zaviye çevresinde sakin olanları barındırdığı, Ali Baba Mahallesi'nin ise, şehir merkezi itibariyle zaviyeden dışarıya doğru iskânın artmasıyla oluştuğu anlaşılmaktadır.

1781 tarihinde yazılan bir hüccet, zaviye çevresine yapılan iskân hususunda açıklayıcı bilgiler vermektedir. Buna göre, zaviye yakınında bulunan Hubyar Bostanı denilen yere, daha önce müteveli izniyle bazı kimseler tarafından menzil ihdas ve binâ edilmiş; menzil sahipleri o tarihten beri zaviyeye her yıl toplam 107 Vakıyye Şem'-i Ruğan

¹⁰⁴ TKGMA, 14 numaralı mufassal, 19-A.

veriyorlarmış. Ancak, zamanla menzillerde değişiklikler, artma ve azalmalar meydana geldiğinden, 107 Vakıyye Şem'-i Ruğan'ın tahsilinde güçlükler ortaya çıkmış; bir takım dava ve münâzaalardan sonra, menzil sahiplerinden toplam 1931 akçe alınmak üzere sulh yapılmış. Anlaşmaya göre, menzil sahipleri, miktarı belirtilen parayı kendi aralarında toplayıp, her yıl Berât Gecesi geldiğinde zaviyeye teslim edeceklerdi. Ayrıca, söz konusu menzillerin alım satım ve intikalinde, vakıf mütevellisinden izin tezkeresi alınması gerektiği de aynı hüccette kayıtlı bulunmaktadır¹⁰⁵.

Zaviye çevresine bina olunan menzillerin sahipleri ile ilgili kayıtlar, bunların nereden geldikleri ve dinî durumları hakkında bazı bilgiler edinmemizi sağlamaktadır. Söz konusu menzillerde yaşayan ve zaviyeye kira(icâre) verenler arasında bulunan "Höyüklioğlu, Köydinlioğlu, Dökseli, Divrikli, Kızılcaköylü ve Gergerli" lâkaplarını taşıyan kişilerin, isimlerini aldıkları köylerden gelip, zaviyeye ait arsalar üzerine, arsa kirası vermek şartıyla evlerini inşâ ederek yerleştikleri anlaşılmaktadır. 1737'de zaviyeye icâre veren menzil sayısı otuz dört iken, bu sayı 1781'de kırk bir olmuştur ki, bu durum, zaviye çevresine yapılan iskânın gittikçe arttığını göstermektedir. Bunlardan daha sonra düzenlendiği anlaşılan tarihsiz bir belgede ise, icâre veren hâne sayısı kırk üçe yükselmiştir. 1737'de zaviyeye icâre veren toplam

otuz dört hânenin dördü, 1781'de toplam kırk bir hânenin ikisi ve tarihsiz belgede kayıtlı bulunan kırk üç hânenin yedisi gayr-i müslimdir. 1795/96'da değişiklik sebebiyle düzenlenen bir belgeden anlaşıldığına göre, bu tarihte icâra verilen toplam on dört hânenin tamamı Müslüman'dır¹⁰⁶. Buradan hareketle, zaviye çevresine genellikle Müslümanların yerleştiği söylenebilir.

Demek ki, zaviye özellikle gayr-i müslim nüfusun yaşadığı bir mahalde kurulmuş, zamanla zaviyeye ait bostan ve bahçelerin iskâna açılması ile Ali Baba adını taşıyan iki mahalle teşekkül etmiştir.

Zaviye çevresindeki iskânın, kuruluştan itibaren başladığı kabul edilebilir. Ancak, iskânın özellikle XVIII. asır başlarında yoğunlaştığı anlaşıyor. Ali Baba Mescidi'nin câmi haline getirilmesi de yine bu tarihlerde olmuştur ki, bu değişikliğin, mahalle nüfusunun artmasına paralel olarak ihtiyaca binâen gerçekleştiği söylenilebilir.

V- Ali Baba'yı Vakıfla Destekleyenler

Ali Baba ve torunu Küçük Ali Baba'nın, yaşadıkları devirlerde ve sonraki dönemlerde, devlet ileri gelenleri ve Sivas halkı tarafından saygı gördükleri ve hatta bu hürmet ve saygının evlâtlarına da gösterildiği, zaviyeye yapılan temlik ve vakıflardan, kolaylıkla anlaşılabılır. Ali Baba'yı ve evlâdını vakıfla destekleyenleri ve vakıflarını tanıtmadan

105 RB'den alınan 59 numaralı hüccet; aynı hüccet ŞŞS, 1/345-346'da da kayıtlıdır. Burada ayrıca bahsi geçen 1931 akçenin mahalle sakinlerine dağılımı da gösterilmiştir.

106 Söz konusu icâra defterleri RB'den alınmıştır.

önce, zaviyenin gelir kaynakları üzerinde kısaca durmamız gerekiyor.

Zaviyeye yapılan temlik ve vakıflardan başka, zaviye mensupları tarafından imâr edilen verimsiz ve muattal(boş) araziler, zaviyeye gelir temin eden üçüncü grubu teşkil etmiştir. Zaviye mensuplarınca satın alınan arazi ve sâir gelir kaynakları da bu gruba dâhil edilebilir.

Vakıf ya da temlik yoluyla elde edilen bazı köy ve mezraların öşür ve sâir mâlikâne gelirlerinin yanında¹⁰⁷, bilhassa zaviye mensuplarınca işletilen tuzlalardan, zaviyeye önemli ölçüde gelir temin edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca, zaviye çevresindeki bahçelerin de, bizzat zaviye mensuplarınca ekip biçildiği görülmektedir. Bu bahçelerin, zaviye çevresinde iskânın artmasıyla, arsa haline getirilerek inşaata açıldığını ve bu şekilde düzenli olarak zaviyeye gelir temin edildiğini görüyoruz¹⁰⁸.

107 RB'den alınan Defter-i Hâkânî sûretlerinden anlaşıldığına göre; köy ve mezra gelirleri, malikân -divânî sistemine göre toplanıyor, genellikle iki eşit parçaya bölünüp yarısı(mâlikâne kısmı) zaviyeye, diğer yarısı(divânî kısmı) ise tımar sahibine veriliyordu. Malikâne-divânî sistemi hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Türk-İslâm Toprak Hukuku Tattikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: Malikâne-Divânî Sistemi I", Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler 1, İstanbul 1980, 151-208.

108 Bu konulara, metin içinde yeri geldikçe değinilmiştir; zaviyelerin bu tür zirâî faaliyetlerine örnek olarak bkz. S. Faroqhi, "Agricultural Activities in a Bektashi Center: the tekke of Kızıl Deli 1750-1830", Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire, London 1986, 70-96, bu makalede Balkanlar'da bulunan yirmiden fazla tekkenin mâlik oldukları çayır, mera, koru, tarla, bağ ve bahçeler ile yetiştirdikleri hayvan miktarları tablolar halinde verilmiştir.

V.1- Rüstem Paşa Vakfı¹⁰⁹

1547 tarihli vakfiyeden anlaşıldığına göre, Rüstem Paşa, merhum Sinan Paşa'dan aşağıdaki köy ve mezraları satın alarak Ali Baba Zaviyesi'ne vakfetmiştir:

Niksar kazasına tâbi;

- 1- Hisarcık köyü(bugünkü Asar köyü, 1853 tarihli mufassal defter sûretinde köyün 142 nefer ve 6000 akçe geliri olduğu kayıtlıdır).
- 2- Kızılyaka köyü(42 nefer, toplam geliri: 1200 akçe).
- 3- Bişürmi köyü(Bugünkü Reşadiye merkez bucağa bağlı Büşürüm köyü, Alanzena köyü ile birlikte 87 nefer, geliri: 5000 akçe).
- 4- Kebiryün köyü (Bugünkü ismi Yazıcık, Sağiryün ile birlikte 185 nefer, geliri: 3000 akçe).
- 5- Kirale köyü(58 nefer, geliri: 3000 akçe).
- 6- Kâgün köyü (Bugünkü Kekün/Çimendüzü köyü, geliri 6000 akçe).

Bişürmi köyüne tâbi;

- 1- Kurucagöl mezraası.
- 2- Oğuzviran mezraası.
- 3- Zenad mezraası(Bugünkü Alan/Alanzena köyü olabilir).
- 4- Yenice mezrası.

109 Vakfiyenin eski harflerle yazılı sûreti VGMA, 582/1 numaralı defter, 287-289, sıra: 197, bugünkü harflere çevirisi ise, 2232 numaralı defter, 169-173'te kayıtlıdır.

Zile kazasına tâbi;

- 1- Eymür köyü(Bugünkü Yozgat ili, Sorgun ilçesine bağlı, eski adı Eymürkürt, yeni adı Yaylalık köyü olabilir, 58 nefer, geliri: 6200 akçe).

Sorgun kazasına tâbi;

- 1- Kayabeğli köyü(Daha sonraki tarihlerde ve günümüzde tespit edilemedi).

Sivas kazası tevâbiinden Ögnevid nahiyesine tâbi;

- 1- Hâkük köyü(Sivas ili, merkez bucağa bağlı Kahkik köyü, 54 nefer, geliri: 3147 akçe).
- 2- Kuşcu Hasan köyü(Sivas ili, Zara ilçesi, merkez bucağa bağlı Kuşcu köyü, 24 nefer, geliri: 2000 akçe).
- 3- Ütük köyü(Zara ilçesine bağlı Ütük köyü).
- 4- Netce köyü(1853 tarihli mufassal sûretinde Ütük, Netceköydivanı, Akvirandivanı ve Kabakdivanı ile birlikte kaydedilmiştir, geliri: 1000 akçe, bu köyün daha sonraları mezra olarak anılması, terk edilmeye başlandığını ve nüfusunun azaldığını gösterebilir).
- 5- Karğın mezrası.
- 6- Kuzucak mezrası(geliri: 4000 akçe).
- 7- Bayadkulu mezrası(geliri: 505 akçe).

Kuyucak mezrası hududunda;

- 1- Bir göz değirmen.

Bayramlı kazasına tâbi;

- 1- Karataş köyü(Bugünkü Tokat ili, Reşadiye ilçesine bağlı aynı adlı köy).
- 2- Kovanı köyü(Bugünkü Reşadiye ilçesine bağlı Güvendik köyü, 30 nefer, geliri: 2000 akçe).
- 3- Güdülüs köyü(Reşadiye ilçesine bağlı, eski adı Körtolos, yeni adı Doğantepe olan köy, 35 nefer, geliri: 8000 akçe).
- 4- Temürçilü köyü(Reşadiye ilçesine bağlı Demircili köyü, 52 nefer, geliri: 3400 akçe).
- 5- Enderin köyü(Reşadiye ilçesine bağlı eski adı İdrinköy, yeni adı Gölkonak köyü, 22 nefer, geliri: 5150 akçe).

Vakfiyeden anlaşıldığına göre, toplam on yedi köy, yedi mezra ve bir adet değirmenin bütün gelirleri Ali Baba Zaviyesi'ne vakfedilmiştir. Rüstem Paşa vakfiyesinde; Bayramlı kazasına bağlı Karataş, Kovanı, Güdülüs, Temürçilü ve Enderin köylerinin bütün tevâbii ve levâhıkı ile birlikte bütün gelirlerinin zaviyeye vakfedildiği belirtilmekle birlikte, RB'den alınan 1787 tarihli bir fermânda, Karahisar-ı Şarkî Sancağı'nda İskefsir nahiyesinde Enderin ve Güdülüs köylerinin on altıda bir(1/16) hissesi ve Demürçiler köyünün on altı sehim mâlikânesinin Ali Baba'ya ait olduğu, fakat İskefsir müftüsünün müdahale ettiği belirtilmektedir.

Bu şekildeki bazı farklı uygulamalara rağmen, genel olarak bu bölgede mâlikâne-divânî sisteminin uygulandığı bilgisinden hareketle, gelirleri verilen köy ve mezrala-

rın toplam gelirlerinin yarısının Ali Baba Zaviyesi'ne verildiğini kabul ediyoruz. Buna göre; Rüstem Paşa Vakfı'ndan zaviyeye yıllık toplam 29.801 akçe gelir geldiği söylenebilir. Ancak, bu köy ve mezraların tamamının gelirini tespit edemediğimiz için, bu rakamın biraz daha yüksek olacağı tahmin olunabilir.

Yaklaşık olarak tahmin ettiğimiz bu gelirin, Ali Baba Zaviyesi'ne düzenli bir şekilde her yıl verildiği düşünülmemelidir. Çünkü bilhassa Ali Baba evlâdı arasındaki mücadeleler ve dışarıdan yapılan müdahaleler sonucu, gelirler zamanında toplanamamış ya da gelir kaynakları zaman içinde harap bir duruma gelebilmiştir.

Rüstem Paşa'nın, söz konusu bu vakfından başka, zaviyenin, üzerinde kurulu bulunduğu bostan ve bahçelerin de, bir şekilde Ali Baba'ya verilmesini sağladığı, yukarıda zikrettiğimiz bir rivâyet dolayısıyla düşünülebilir; ancak, bu konuda kesin bir delilimiz bulunmuyor.

Rüstem Paşa, Ali Baba'nın, vakıf gelirlerine vakfiyet üzere dilediği şekilde tasarruf edebileceğini, dilerse gelip geçen yolculara, hür ve köleye, hasta ve zayıflara sarf edebileceğini vakfiyesinde belirtmiştir.

Vakıf yönetimi konusunda, sırasıyla Ali Baba, Ali Baba'nın kardeşi, Ali Baba'nın evlâdı, Ali Baba evlâdının nesli tükenirse kardeşinin evlâdı, bunların da nesli tüendiğinde ise, zaviyede sâkin olan "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebi üzere" oldukları

bilinen kimseleri yetkili kılan Rüstem Paşa, bunların da nesillerinin tükenmesi durumunda vakıf gelirlerinin Medine-i münevvere fukarâsına verilmesini, vakfiyesine yazdırmıştır.

Rüstem Paşa, Ali Baba'nın dilediği kadar câbi, kâtip, zâbit, hâfız ve hademe tâyin edebileceğini, bunların sayılarının ve ücretlerinin tespitinde tam yetkili olduğunu da, vakfiyesinde belirtmektedir.

V.2- Atık Valde Sultan Vakfı¹¹⁰

Nurbânû Vâlide Sultan (Atık Valde Sultan, II. Selim'in hanımı, III. Murat'ın annesi, ölüm tarihi 1583) (Deny-Kütükoğlu, 1986: 183; Uluçay, 1980: 40), adına düzenlenen 1582 tarihli vakfiyeden anlaşıldığına göre, Yeniil köylerinin mahsulâtından, Ali Baba oğlu Ahî Mehmet Bey Zaviyesi'ne beş mud buğday verilecektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu miktar, XVIII. asrın başlarından itibaren yedi mud buğdaya çıkarılmış, ayrıca günlük dokuz akçe vermeye başlanmıştır¹¹¹. Bu vakfın da, Ali Baba'nın ölümünden sekiz yıl sonra, oğlu Ahî Mehmet Bey'in zaviyenin başında bulunduğu sırada, yine Ali Baba'ya duyulan saygının bir sonucu ve belki de zaviyenin sosyal faaliyetlerini desteklemek amacıyla yapıldığı söylenebilir. Takip edebildiğimiz kadarıyla

110 Vakfiye, VGMA, 1766 numaralı defter, 136-170, sıra:27'de kayıtlı bulunmaktadır, Ali Baba ile ilgili kısım s.138'de kayıtlıdır.

111 RB'den alınan 4 numaralı 1704 tarihli berât.

bu destek, XIX. asrın ilk yarısı ortalarında da sürdürülmekte idi¹¹². 1251-1252 Hicrî tarihli vakıf muhâsebe defterinde ise, bu vakıftan Ali Baba Zaviyesi'ne iki yıllık toplam otuz beş kile buğday verildiği kayıtlı bulunmaktadı¹¹³.

Atık Valde Sultan Evkâfı'ndan, Ali Baba Zaviyesi ile birlikte on altı müessese-ye toplam otuz beş mud buğday verilmiştir. Bu yüzden, Ali Baba ile Atık Valde Sultan arasında, hemen hemen aynı dönemde yaşamalarına rağmen, bir münasebet olduğunu sanmıyoruz. Kanaatimizce Ali Baba Zaviyesi'ne yapılan bu destek, devletin bölgede uyguladığı genel politikanın bir sonucudur ki, bu politika, Osmanlı-Safevî mücadelesinin sosyal ve ekonomik bakımdan yıpratıldığı bölgenin yeniden imarı düşüncesinin bir tezahürüdür¹¹⁴.

V.3-Ali Baba ibn Ahî Mehmet Bey(Küçük Ali Baba) Vakfı¹¹⁵

Küçük Ali Baba'nın, bizim tahminimize göre büyük bir ihtimalle Sultan IV. Murat'ın

temlîki ile elde ettiği, aşağıda dökümünü verdiğimiz gelir kaynaklarını 1639 tarihinde, dedesi Büyük Ali Baba'nın zaviyesine vakfettiğini görüyoruz.

- 1- Boyraz Yerleri(Poyraz Tarlası) adındaki mülk mezzarlar.
- 2- Hamza Bostanı adındaki bir kıt'a bostan yeri.
- 3- Tavra Karyesi Nehri üzerinde bir çatı(sakf) altında, çalışır durumda üç göz mülk değirmen.
- 4- Bu değirmenlere bitişik bir kıt'a çayır.
- 5- Soğuk Çermik yakınında beş kıt'a çayır.
- 6- Sırasöğüt mevziinde bulunan Pirkinik Suyu üzerinde, çalışır durumda bir göz mülk değirmen.
- 7- Yeniil kazasına tâbi Ulaş köyü sınırı dâhilinde Tecer Suyu denilen nehir üzerinde, bir çatı altında çalışır durumda üç göz mülk değirmen.
- 8- Sivasili kazasına tâbi Ütük köyünde vâki Köseadağı Nehri üzerinde, çalışır durumda bir göz değirmen.
- 9- Sivasili kazasına tâbi Gemriz köyü sınırı dâhilinde Köseadağı Nehri üzerinde, çalışır durumda bir göz mülk değirmen.
- 10- Sivasili kazasına tâbi, kendi mülkü olan Uzun köyünün(Hafik'e bağlı Özen köyü olabilir, 15 nefer, geliri: 2200 akçe) mâlikâne gelirinin tamamı.

112 RB'den alınan 64 numaralı 1823 tarihli fermân.

113 s. 4, 140-141.

114 Bu konuda bkz. "XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devletinin Buna Karşı Aldığı Tedbirler", Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, 07-09 Nisan 1999 Bildiriler, Konya/Türkiye 2000, 183-197.

115 Vakfiyenin bir sûreti TKGMA, 14 numaralı muassal, 19, bir sûreti de VGMA, 2141 numaralı defter, 42'de kayıtlı bulunuyor; aynı vakfiyenin RB, YS ve HT'den alınan birkaç sûreti de elimizde bulunuyor.

- 11- Tozanlı kazasına tâbi, sahih mülkü olan Divriğin köyünün(Hafik'e bağlı Beykonağı köyü) mâlîkâne gelirinin yarısı.
- 12- Yine Divriğin köyünde, Tozanlı Nehri üzerinde, çalışır durumda bir göz mülk değirmen.
- 13- Tozanlı kazasına tâbi, Tığnis köyü(Tokat, Reşadiye'ye bağlı Çaykırı köyü) dâhilinde, Tozanlı Nehri üzerinde, Tozanlı Suyu üzerinde, bir çatı altında çalışır durumda iki değirmen ocağı.
- 14- Budaközü kazasında, sahih mülkü olan Emrullah Tuzlası(Çorum ili, Sungurlu ilçesine bağlı Kırankışla köyünde bulunuyor).
- 15- Emrullah Tuzlası'na tâbi Dikilitaş Tuzlası(geliri: senelik 500 akçe).
- 16- Aynı tuzlaya bağlı Koyunağılı Tuzlası.
- 17- Yine aynı tuzlaya bağlı Elekçi Tuzlası.
- 18- Hargün nahiyesinde(Zara'ya bağlı Belentarla köyü) tevâbiyle birlikte mülkü olan Sertan Tuzlası.
- 19- Sivasili kazasında Beğli Tuzlası.
- 20- Beğli Tuzlası'na bağlı Gerdekli Tuzlası.
- 21- Aynı tuzlaya bağlı Celalli Tuzlası.
- 22- Yine aynı tuzlaya bağlı Pur Tuzlası.
- 23- Çamözü ve Acıpınar'da bulunan küçük tuzla.
- 24- Cirhin köyündeki(Sivas, merkez Çaygören köyü) küçük tuzla.

25- Tokat kazasına tâbi, Tozanlı nahiyesinde mülkiyet üzere mutasarrıf olduğu Gibis köyünün(Reşadiye'ye bağlı Bağtaş köyü, 77 nefer, geliri: 1700 akçe) mâlîkâne gelirinin dörtte biri.

26- Aynı yerdeki İrmenis köyünün(Doğanşar'a bağlı Çatpınar köyü, 62 nefer, geliri: 4050 akçe) mâlîkâne gelirinin dörtte biri.

27- Yine aynı yerdeki Değeryer/Tekerye köyünün(Reşadiye'ye bağlı Çayönü köyü) mâlîkâne gelirinin dörtte biri.

Bu şekilde, toplam on üç göz değirmen, on bir tuzla, altı kıt'a çayır, bir köyün mâlîkâne gelirinin tamamı, bir köyün mâlîkâne gelirinin yarısı, üç köyün mâlîkâne gelirinin dörtte biri, bir kıt'a bostan yeri ve Boyraz Yerleri denilen mezzarlar, torun Ali Baba tarafından, dede Ali Baba'nın zaviyesine vakfedilmiştir.

Küçük Ali Baba, söz konusu vakfına oğlu Ahî Mehmet Bey'i mütevellî tayin etmiştir. Kendisi hayatta oldukça, vakfından hâsıl olan gelire kendisi tasarruf edecek; vefatından sonra ise, dedesi Büyük Ali Baba'nın zaviyesinde oturan erkek evlâdının yaşça en büyüğü mütevellî olup vakıf gelirlerine mutasarrıf olacaktır.

Küçük Ali Baba, vakıf gelirlerinden, kendisinin yaptırdığı muallimhânedeki görev yapacak olan muallime günlük üç akçe, halifeye ise günlük bir akçe maaş tahsis edilmesini istemiştir. Muallimhânedeki okuyan çocukların, Kur'ân öğrenimlerini tamam-

layıp mezun oldukları vakit, her birinin yüzer adet salâvât-ı şerîfe ve yedişer adet Fatiha-i Şerîfe sûresi okuyup, sevâbını Hazreti Muhammed(Sav)'in rûh-u pâkine hediye etmeleri ve Küçük Ali Baba'yı da(bu abd-ı muhtâc da) hayır-duâ ile anmaları istenmektedir.

Küçük Ali Baba, vakıf gelirlerinden ayrıca, adı geçen mescid imamına günlük üç akçe, müezzine ise günlük bir akçe ücret verilmesini vakfiyesine kaydettirmiştir.

Bütün bunlar yapıldıktan sonra, fazla kalan vakıf gelirlerinin, zaviyede sâkin olan erkekevlâdı arasında eşit bir şekilde paylaşılmasını ve bunun nesiller boyu devam etmesini isteyen Küçük Ali Baba, kız evlâdından dul ve hasta olup zaviyede ikâmet edenlere de, vakıf gelirlerinden kifâyet miktarı pay verilmesini vakfiye şartları arasına koydurmuştur. Evlâdının nesli tükendiğinde, zaviyede her kim sâkin bulunuyorsa, vakfiyede belirtilen şartları onun yerine getirmesini ve fazla kalan gelire de onun sahip olmasını; eğer zamanla söz konusu zaviye harap bir duruma düşüp, tamiri ya da yeniden inşâsı gerekirse, vakıf gelirlerinin buna harcanmasını isteyen Küçük Ali Baba, bütün bunların karşılığında kendisinin hayır-duâ ile anılmasını beklemektedir.

V.4- Safiye Hatun Vakfı¹¹⁶

Karahisar-ı Sâhip Sancağı'nın, Sincanlı kazasına tâbi Çatöyük köyünde, Merhum Lala Sinan Paşa'nın yaptırdığı câmi'-i şerîfin

evkâfından, Sivas'ta Bedesten yakınında bulunan bir dükkanın kira bedelindeki hissesinden iki kuruş vakfeden Safiye Hatun, bu paranın Ali Baba Câmi'-i Şerîfinin aydınlatılmasında(şem'-i ruğan alımında) kullanılmasını istiyor. Böyle bir vakfın yapıldığını, 1768 tarihli bir tezkereden anlıyoruz.

V.5- Küçük Hanım binti Mehmet Bey Vakfı¹¹⁷

1793 tarihli vakfiyeden anlaşıldığına göre, Sivas'ın Câmi'-i Kebîr Mahallesi sâkinlerinden Küçük Hanım binti Mehmet Bey adındaki kadın, bir bâb kış evi, alt katı bir bâb kış evi olan bir bâb fevkânî oda, bir aralık ve bir yazlıktan oluşan evinden, kış evini kendisine ayırıp, kalanını vakfediyor. Sınırları belirtilen söz konusu ev kiraya verilecek ve hâsıl olan kira gelirinden, her sene Berât Kandili'nde iki kuruşluk Şem'-i Asel(Balmumu) alınıp, Ali Baba Câmi'i'nin aydınlatılmasında kullanılacaktır. Küçük Hanım, Hafız Es-Seyyid Abdullatif bin Mustafa adında birini, vakfına müteveli tayin etmiştir. Ancak, kendisi hayatta olduğu sürece kendisinin müteveli olacağını belirten Küçük Hanım, vefatından sonra Hafız Abdullatif, onun vefatından sonra ise, Abdullatif'in erkek ve kız evlâdının bu görevi üstlenmesini istemektedir.

116 RB'den alınan tezkereler.

117 ŞŞS, 5/174'te kayıtlı vakfiye.

V.6- Rukiye binti Türkmân Hacı**Ali Vakfı¹¹⁸**

Rukiye Hanım, 1800 tarihli vakfiyesinde; bir bâb kış evi, alt katı ahır olan iki bâb fevkânî oda, odunluk ve bir miktar avluyu müstemil evi ile, evinde bulunan seksen beş kuruşluk eşyasını, on beş kuruş nakit parasını, bir çamaşır leğenini, bir çamaşır kazanını ve on beş vakıyyelik bir büyük kazanını vakfetmiştir. Leğen ve kazanlar, vakfiyet üzere Ali Baba Zaviyesi'nde kullanılacaklar; toplam yüz kuruş nakit paranın ve ev kirasından(menzil icârından) elde edilen paranın, vakıf mütevellisi ve nâzırı mârifetiyle, istirbah olunmasından(faize verilmesinden) elde edilen gelir, öncelikle söz konusu evin tamirine harcanacak; fazlasından yılda iki kuruşluk Şem'-i Asel Câmi'-i Kebîr'de, altı kuruşluk Şem'-i Asel ise Ali Baba Zaviyesi Câmiî'nde aydınlatmada kullanılacak.

Rukiye Hanım, mütevelliyeye senelik üç kuruş, nâzıra ise yine senelik iki kuruş ücret verilmesini, vakfiyesine yazdırmış; ayrıca mevlid-i şerîf okunması için, yıllık beş kuruş verilmesini istemiştir.

V.7- Benderli Ali Ağa Vakfı¹¹⁹

1815 yılında, Sivas'ta misafireten ikâmet etmekte olan, Serbevâbîn-i Dergâh-ı Âlî Benderli Gazi Rışvan Ağası Ali Ağa, Ali Baba Tekyesi önünde binâ eylediği köşk ve iki lüle çeşmenin tâmir ve bakım masraflarını karşılamak için, üç yüz kuruş na-

kit parasını vakfetmiştir. Ali Ağa, vakfının mütevelliliğine, Ali Baba evlâdından Es-Seyyid Şeyh Tahir Efendi bin İsmail Efendi'yi tayin etmiştir. Vakfedilen para, mütevellî eliyle helâl yoldan(alâ vechi'l-helâl) faize verilip(istirbah olunup), hâsıl olan gelirden(hâsıl-ı ribhinden), adı geçen çeşmenin çeşgânına yıllık on iki kuruş maaş ve yine aynı şekilde yıllık bir Kıyye Şem'-i Ruğan verilecek. Ayrıca, Ali Baba Câmiî'nde yakılmak üzere yıllık bir buçuk Kıyye Şem'-i Asel(Balmumu) alınacak ve bunu yakan kimseye de iki akçe maaş tahsis edilecek. Vakfiyeden anlaşıldığına göre, Tahir Efendi, ücretsiz olarak(ber-vech-i hasbî) mütevellî olmuş; Sivas ileri gelenlerinden(hânedân-ı memleketden) Himmet Ağazâde Seyyid İbrahim Ağa da, yine ücretsiz olarak nâzır tayin edilmiştir.

V.8- Kezban binti Osman Vakfı¹²⁰

1839 tarihli mürâseleden anlaşıldığına göre, Kezban binti Osman bu tarihten altı ay önce vefat etmiş ve vasiyeti üzere malının üçte biri(sülûsü) olan sekiz yüz kuruş vakfedilmiştir. Bahis konusu nakit para helâl yoldan(alâ vechi'l-helâl) istirbah olunacak; hâsıl olan nemâdan yıllık bir Kıyye Şem'-i Asel satın alınıp, Ali Baba Zaviyesi Câmiî'nin aydınlatılmasında kullanılacak. Ayrıca, mübârek gecelerden birisinde yeteri kadar helva pişirilip fukarâyâ ikrâm olunacak.

Kezban Hanım'ın, oğlu Mehmet'i vakfına mütevellî tayin ettiği anlaşıyor. Şimdi

118 SŞS, 6/89'da kayıtlı vakfiye.

119 SŞS, 10/19'da kayıtlı vakfiye.

120 SŞS, 19/248'de kayıtlı mürâsele.

ise, adı geçen Mehmet vefat etmiş ve yerine bir müteveli tayin edilmesi gerektiğinden, Sivas kadısı, Kezban Hanım'ın kocası Es-Seyyid Ataullah Ağa'yı müteveli olarak görevlendirmiştir.

V.9- İsmihan binti Hasan Vakfı¹²¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Ali Baba'yı ya da onun adına tesis edilen müesseseleri vakıfla destekleyen son kişi, İsmihan binti Hasan adındaki kadındır. 1845 tarihli vakfiyeden anlaşıldığına göre, İsmihan Hanım, Ali Baba Zaviyesi sâkinlerindendir ve Ali Baba evlâdına mensuptur. Üç adet fiske şamdan, üç dimi ve çit yüzlü döşek, dört makat şiltesi, iki eski(köhne) minder, üç eski çit yorgan, dört eski kutnu yüzlü yastık, beş çit yüzlü yastık, bir eski halı seccâde, bir eski kilim ve on altı buçuk kıyye bakır mutfak eşyasını(evân-ı nühâs), sekiz yüz yirmi kuruşa bir başkasına satan İsmihan Hanım, bu parayı vakfetmiştir.

Söz konusu para, her sene yaklaşık % 15'le faize verilecek(devr-i şer' ve ilzâm-ı ribh olunarak onu on bir buçuk hesabı üzere istirbah) ve elde edilen nemâdan, senede bir Vakıyye Şem'-i Asel, Ali Baba Zaviyesi Câmî'-i Şerîfî'nin aydınlatılmasında kullanılacak; ayrıca, mübârek gecelerden birinde üç kıyye ruğan ve üç kıyye aselden helva yapıp, zaviyede sâkin bulunan fukarâ ve dervîşâna ikram olunacak; fazla her ne kalırsa, maaş olarak mütevellye verilecek.

Vakıf şartlarını bu şekilde belirleyen İsmihan Hanım, kendisi hayatta oldukça, kendisinin vakfı idare edeceğini; vefatından sonra ise, manevî oğlu olarak ifade edilen Seyyid Şeyh Hasan ve Seyyid Şeyh Hüseyin'in, bunların vefatından sonra bunların erkek evlâdının, erkek evlâdın nesli tükenirse kız evlâdın, kız evlâdın da nesli tükenirse Ali Baba Câmî'inde imam olanların müteveli olacaklarını, vakfiyesinde tescil ettirmiştir. Seyyid Şeyh Hasan ve Hüseyin kardeşler, Ali Baba evlâdından olup, o sırada zaviyede şeyhidirler.

A- Vakfın İşletilmesi

Zaviyelerin ve zaviye kurucusu şeyh ailelerinin asırlar boyu varlıklarını devam ettirmeleri, büyük oranda, kendilerine tahsis edilen vakıflar sayesinde olmuştur. Bununla beraber, bu tür vakıflar genellikle "evlatlık vakıf" olduklarından, aynı zamanda, sayıları gün geçtikçe artan evlâd-ı vâkıf arasında bitip tükenmek bilmeyen kavgâ ve münâzaalara da sebep olmuş görünmektedir¹²². Bu çelişkili durum, vakfiyelerde kaydedilen, vakfın yönetimi ile ilgili şartlarla da alâkalıdır. "Tevliyet Şartları" da denilen yönetim ile ilgili şartlar, vakfiyelerde gayet açık bir şekilde belirtilmiş olmasına rağmen, bu konuda vakıf kurucusunun evlâdı arasında çoğu zaman tam bir anlaşma sağlanamamıştır. Bu yüzden, zaviye ve vakıf yönetiminde, genellikle ehliyetten çok, vakıf gelirlerine sahip olabilme hırsı egemen

121 RB'den alınan vakfiye.

122 Bu konuda benzer bir misal için bkz. A. Gölpınarlı, Mevlânâdan Sonra Mevlevîlik, 260 ve devamı.

olmuştur denilebilir. Böylelikle, zaviyelerin asırlar boyu yaşamasını sağlayan vakıflar, aynı zamanda, başlangıçta siyasî, sosyal, ekonomik ve sâir konularda önemli rolleri olan bu dinî ve hayrî müessesenin, zamanla içten içe çürümesinin de başlıca sebebini teşkil etmiş görünmektedir.

Bu gelişmeyi, çok açık bir şekilde Ali Baba Zaviyesi'nde takip edebiliyoruz. Rüstem Paşa ve Küçük Ali Baba vakfiyelerindeki farklı tevliyet şartları, vakıf yönetimi hususunda Ali Baba evlâdı arasındaki mücadelenin başlıca sebebi ve körükleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde, vakfın işletilmesini kontrol eden nâzırın, Ali Baba evlâdına mensup olması da, dikkatimizi çekiyor. Zaviyede, nâzırın, kurucu şeyhin ailesine mensup olması, vakfın hesaplarının dışarıdan kontrol edilmesinin engellenmesi anlamına geliyor(Faroqhi, 1975: 199). Ancak, Ali Baba Zaviyesi vakıflarında olduğu gibi, vakıf yönetimi ve kontrolünün, evlâdın farklı kutupları eline geçmesi, evlât arasındaki mücadeleyi artırmakla beraber, bir bakıma murâkabenin daha sağlıklı olmasının garantisi olarak da değerlendirilebilir.

Vakfın işletilmesi, vakıf yönetimi, kontrolü ve muhasebesi, vakıf mahsûlünün toplanması ve buna bağlı olarak vakıf tuzlalarının işletilmesi gibi konuları ihtiva eder. Vakıf yönetiminin müteveli, kontrolünün ise nâzır eliyle yürütüldüğü bilinmekle birlikte(Yediyıldız, 1986: 162), bilhassa işleyişin anlaşılması bakımından, konunun daha detaylı bir şekilde incelenmesi gerekiyor. Vakfiye tarihlerinden, son dönemle-

re kadar geçen zaman içerisinde meydana gelen değişiklikler, Osmanlı müesseselerindeki değişimlere paralellik arz ettiğinden, bu konuda yapılacak araştırmalar, Osmanlı sosyal ve ekonomik tarihinin aydınlatılmasında da fayda sağlayacaktır.

Ayrıca, vakıf yönetimi ve kontrolünün müteveli ve nâzır eliyle icrâ edildiğini ifade edip geçmek, konunun anlaşılması için yeterli olmamaktadır. Yani, bir zaviye kurulur; biri veya birileri o zaviyeye vakıf yapar; bu vakıf müteveli tarafından idare ve nâzır tarafından murâkabe edilir ve bu durum böylece devam eder... Vesikalara bakılırsa işler bu kadar kolay yürümektedir. Yönetim ve denetim hususlarında büyük münâzaalar olmuştur. Vakıf gelirleri, muhtelif sebeplerle, her zaman düzenli bir şekilde toplanamamış, vakfın muhâsebesi çeşitli dönemlerde bir takım anlaşmazlıklara sebep olmuş ve vakfa, uzun süre devam eden müdahaleler yapılmıştır. Bu bakımdan, zaviyeler ve onlara yapılan vakıfların işletilmesi; sadece kurucu şeyhin ve evlâdının hayat hikâyelerinin öğrenilmesi için değil, asıl bu dinî ve sosyal müessesenin son dönemlerde içine düştüğü buhranın anlaşılması için de araştırılmaya değer bir konudur.

A.1- Vakıf Görevlileri

a- Müteveli

Müteveli, "vakıf işlerini vakfiye şartları ve şer'î hükümler dâiresinde" idare için tayin olunan kişidir(Pakalın, 1983: 640). Ali Baba Zaviyesi'ne yapılan vakıflara kimlerin

müteveli tayin edileceği hususuna yukarıda değinilmişti. Bunlardan özellikle Rüstem Paşa ve Küçük Ali Baba vakfiyelerinde belirtilen tevliyet şartlarının, Ali Baba Zaviyesi ve Vakıfları'nın idaresinde etkili olduğunu belirtmeliyiz.

Rüstem Paşa Vakfı'na önce Ali Baba, vefatından sonra oğlu Ahî Mehmet Bey, sonra onun oğlu Küçük Ali Baba müteveli olmuşlardır. Küçük Ali Baba, kendisi de bir vakıf tesis ettiğinden, kendisi ve kendisinden sonra gelenler uzun süre her iki vakfı birden yönetmişlerdir. Küçük Ali Baba'dan sonra oğlu ikinci Ahî Mehmet Bey tevliyet görevini üstlenmiş, muhtemelen onun vefatından sonra kız kardeşleri Ümmühani ve Fatma Hatunlar bu göreve getirilmişlerdir. 1664 yılında Ümmühani Hatun'un vefatı üzerine, Fatma Hatun tek başına her iki vakfı da yönetmeye başlamıştır.

Fatma Hatun'un mütevellilik döneminde itibaren, bilhassa Ümmühani Hatun'un çocukları ile Fatma Hatun arasında ve bir süre sonra Fatma Hatun'un çocukları arasında da, vakfın yönetimini ele geçirme, dolayısıyla vakıf gelirlerine sahip olma hususunda dava ve nizâlar başlamıştır. 1665 yılında yapılan bir anlaşmayla,¹²³ Sarıkamış Tuzlası'nın Fatma Hatun'a mütevellilik hissesi olmak üzere verilmesi, geriye kalan vakıf gelirlerinin ise, bütün Ali Baba evlâdı arasında paylaştırılması kabul edilmiştir. Ancak 1666'da, anlaşmanın bozulduğu ve Ümmühani Hatun evlâdının vakıf yöneti-

minden uzaklaştırıldığı anlaşılmaktadır¹²⁴. 1668'de yeni bir anlaşma sağlanmış ve buna göre, Sivaslı kazasında Celalli Tuzlası, Kâfirni nahiyesine bağlı Almus köyünde bulunan iki göz değirmen ve Tozanlı nahiyesine tâbi İrmenis köyünün mâlikâne gelirinin tamamının Ümmühani Hatun evlâdından Mustafa Çelebi ibn Ahmet Çelebi'ye; vakfın geri kalanının ise, Fatma Hatun adına kocası Veli Bey ibn Muslu'ya verilmesi kabul edilmiştir¹²⁵. Ancak dava yine bitmemiş, zaviye yakınındaki bir zeminin Veli Bey'e verilmesi şartıyla 1669'da yeni bir anlaşma daha yapılmıştır¹²⁶. Görüldüğü gibi, vakıf yönetiminde hemen hemen her yıl değişiklikler olmuş ve bu durum asırlar boyu sürüp gitmiştir.

Vakıf gelirlerinden pay alan evlâdın kalabalık olduğu hallerde, içlerinden birinin "Reis-i Müteveli" seçildiği ve onlar adına vakfı idare edip, paylarını verdiği görülmektedir. 1778'de reis-i müteveli tayin olunan Fatma Hatun evlâdından Seyyid Feyzullah'la ilgili belgeden anlaşıldığına göre, reis-i müteveli, vakfı tek elden(yed-i vahitten) yönetecek, hisse sahiplerinin hisselerini verecek, ancak onları vakıf işlerine müdahale ettirmeyecektir¹²⁷. Tespit edebildiğimiz kadarıyla reis-i tevliyet usûlü, 1817 yılına kadar devam etmiştir¹²⁸. Bu usûlün uygulanmadığı dönemlerde ise, özellikle vakıfla ilgili davalarda ya da berât yenilen-

124 RB'den alınan 5, 6 ve 7 numaralı 1666 tarihli hüccetler.

125 RB'den alınan 8 numaralı 1668 tarihli hüccet.

126 RB'den alınan 12 numaralı 1669 tarihli hüccet.

127 RB'den alınan 26 numaralı 1788 tarihli mürâsele.

128 RB'den alınan 24 numaralı 1817 tarihli berât.

123 RB'den alınan 3 numaralı 1665 tarihli hüccet.

mesi gibi hususlar için İstanbul'a gidilmesi gerektiğinde, hissedarlardan birisi vekil seçiliyordu¹²⁹.

b- Nâzır-Kâtip-Câbi-Zâbit-Hâfız-Kayyım

Mütevellinin, vakfı tasarruf ve idaresine nezâret eden ve bunları murâkabe altında bulunduran kişiye nâzır ya da nâzır-ı vakf denilmektedir. Nâzır, mütevellinin işlerine müdahale etmemekle birlikte, uygulamaların vakfı kurucusunun şartlarına ve vakfın menfaatlerine uygun olup olmadığını denetler, gerekirse istişârî mahiyette tavsiyelerde bulunur ve herhangi bir yolsuzluk halinde gerekli mercîlere bildirir. Prensip olarak bir vakıfta müteveli ile nâzırın aynı kişi olması gerekir. Nâzır, vakfı kurucusu tarafından tayin edilebildiği gibi, bazı hallerde kadı tarafından da görevlendirilebilir (Bilmen, 1985: 288).

Vakfı gelirlerini ve zaviyeye giren çıkan erzak ve eşyayı hususi deftere kaydeden kimseye kâtip denilmektedir (Berki, tarihsiz: 31). Câbi ise, vakfı gelirlerini toplayan tahsildar manasında kullanılmıştır. Vakfı gelirlerini toplama işine cibâyete deniliyordu (Bilmen, 1985: 288; Berki, tarihsiz: 9).

Rüstem Paşa, Ali Baba'nın ve dolayısıyla ondan sonra gelecek mütevellilerin, isterlerse ve ne kadar gerekiyorsa câbi ve kâtip, diledikleri kadar zâbit ve hâfız tayin edebileceklerini, vakfiyesine kaydettirmiştir. Üstelik câbi ve kâtipin, gerektiğinde tayin

ve azli mütevellinin elinde olacaktır. Vakfiyede belirtilen zâbit ve hâfız, vakfı gelirlerini korumak üzere tayin edilecek kimseler olsa gerektir. Bununla beraber, vakfiyede ayrıca nâzır tayin edildiğine dâir bir işaret bulunmaması, bu iki vazifenin nâzırlık hizmeti karşılığı olarak kullanıldığı intibâkı vermektedir. Daha sonraki yıllarda, bahsi geçen vazifelerin "nezâret-kitâbet-cibâyete" olarak zikredilmesi de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Bu itibarla, zâbit (zabt eden) ve hâfız (hıfz eden, koruyan) terimleri ile "nâzır"ın kastedildiğini sanıyoruz.

Müteveli, nâzır ya da câmi temizliği yapan hademeye bazen kayyım da denilmektedir. Bazılarına göre ise, kayyım "hıfz ve cem' ve tefrik kendisine tefviz olunan", yani koruma, toplama ve ayırma-dağıtma ile görevli kimsedir. Bu manada kayyım, mütevellinin emrinde bulunur. Genel olarak, "vakfın malını görüp gözetmek ve hıfz etmek üzere tayin olunan" kimseye kayyım denildiği anlaşılmaktadır (Pakalın, 1983: 223; Berki, tarihsiz: 31).

Ali Baba Zaviyesi ve Vakıfları bünyesinde bu manada bir kayyım tayin edildiğine dâir herhangi bir belgeye rastlanılmamıştır. Sadece bir vesikada rastladığımız kayyım ise, genel olarak vakfı işlerini görmek üzere değil, tamamen özel bir mesele için tayin edilmiştir¹³⁰.

130 On beş yıldır kayıp olan Fatma Hatun'un kocası Veli Bey bin Tatar Muslu'nun, değişik yerlerde bulunan emlak ve erzakının zapt ve tesviyesi için, oğlu İsmail Bey, Sivas kadısı tarafından kayyım tayin olunmuştur. bkz. RB'den alınan 35 numaralı 1710 tarihli hüccet.

129 RB'den alınan 41 numaralı 1716 tarihli hüccet.

Rüstem Paşa vakfiyesinde, tayin ve azli mütevellîye bırakılan nâzır, câbi ve kâtibin yaklaşık yüz elli yıl tayin olunmadığı anlaşılmaktadır. Ümmühani Hatun'un vefatından sonra vakıf gelirlerinin tamamına sahip olan Fatma Hatun, yetkisini nâzır-câbi-kâtip tayin etmeme yönünde kullanmış görünüyor. Buna karşılık, vakıf gelirlerinden uzak tutulan Ümmühani evlâdının çabaları sonucu, bu görevlerin ihdas olunduğu ve ilk olarak bu görevlere Ümmühani Hatun'un oğlu Ebubekir'in, 1688-89 yılında Sofya Sahrasında aldığı askerî berâtla tayin edildiği anlaşılmaktadır. Ebubekir, bu görevlerinin karşılığında yıllık altı mud buğday alacaktı. Ancak, Ebubekir, Fatma Hatun'un girişimleri sonucunda, berâtı iptal edilip, görevden men edilmiştir¹³¹.

Bu şekilde, Ebubekir'i görevden uzaklaştıran Fatma Hatun'un, nâzır-câbi-kâtip meselesinin gündeme gelmesinden istifade ederek ve başka birinin bu vazifelere dahilini önlemek maksadıyla kendi oğlu İsmail'i, 1691 yılında sözkonusu görevlere tayin ettirdiği anlaşıyor¹³². 1691'de bu göreve atanan ve 1695'te berâtı yenilenen İsmail, ücret olarak günlük üç akçe alacaktır¹³³. 1698 yılında, bu görevlerin Ebubekir'den alınıp, tekrar İsmail'e verilmesi¹³⁴, Ebubekir'in mücadeleye devam ettiğini gösteriyor. Nitekim bu mücadele Ebubekir'in oğlu Şems Ahmet

döneminde de devam etmiş ve onun oğlu Ebubekir döneminde, 1740'lı yıllarda, Ümmühani Hatun evlâdı lehine sona ermiştir¹³⁵. 1835 ve 1876'lı yıllarda da durum bu şekilde devam etmiş görünüyor¹³⁶.

Rüstem Paşa vakfiyesi cephesinden bakıldığında gelişmeler yukarıda özetlendiği şekilde tezahür etmiştir. Küçük Ali Baba vakfiyesinde ise, bu görevlilerle ilgili herhangi bir kayıt bulunmuyor. Buna rağmen 1727 tarihli bir belgede¹³⁷, "Küçük Ali Baba Vakfı'nın nâzırı olmayıp lâzım olmakla, evlâd-ı vakıftan Seyyid Veli'ye hasbî müceddeden buyruldu" denilmektedir ki, ücretsiz olarak bu tarihte ilk defa tayin olduğuna şahit olduğumuz nâzır'a başka hiçbir vesikada tesadüf olunmamıştır.

B- Vakfın Muhâsebesi

Vakfın muhâsebesinin yapılış şekli, vakfın hesaplarının ve dolayısıyla vakfın işleyişinin kontrolü bakımından önem arz etmektedir. Vakfın kontrol ve muhâsebesi, vakıf kurucusunun isteği doğrultusunda, vakıf kurucusu tarafından veya onun tespit ettiği şartlara göre tayin olunan nâzır ve mütevellî eliyle yapılmaktadır. Bunların üzerinde, devlet adına murâkabe yapan kadı ve onun da üzerinde "Emîrû'l-Mü'minîn" olan hü-

131 BA, Cevdet Evkaf-9152.

132 RB'den alınan vazife tevcih vesikası.

133 RB'den alınan 1695 tarihli iki vesika.

134 RB'den alınan vazife tevcih vesikası; RB'den alınan 7 numaralı 1698 tarihli mürâsele.

135 BA, Sivas ahkâm, 1/288'de kayıtlı 1744 tarihli hüküm; aynı defter, 2/15'te kayıtlı aynı tarihli hüküm; aynı defter, 3/84'te kayıtlı 1747 tarihli hüküm.

136 1251-1251 tarihli numarasız Vakıf Muhasebe Defteri, 140-141; SVBMA, 1 numaralı vakıf defteri, 412 ve 413 numaralı kayıtlar.

137 VGMA, 1088 numaralı HD, varak:52-B.

kümdar bulunur. Hükümdarın yetkisi sadece murâkabe ile sınırlı kalmayıp, vakıflar üzerinde geniş hakları mevcuttur(Köprülü, 1983: 374).

Ali Baba Zaviyesi vakıflarının murâkabe ve muhâsebesinin, nâzır-câbi-kâtip görevlerinin ihdas edildiği 1688’li yıllara kadar, müteveli eliyle yapıldığını ve kadı tarafından kontrol edildiğini sanıyoruz. Nitekim 1671 tarihli bir vesikada¹³⁸, vakıf muhâsebesinin “hâkimü’ş-şer’ olanlar” yani kadılar tarafından görüldüğü kayıtlıdır.

1688’lerden itibaren, kadı ve vakıf mütevellisinin yanına nâzır-câbi-kâtip görevlerini ifa eden kimsenin de katıldığı ve bu üçlü tarafından yapılan vakıf muhâsebe işleminin, 1826 yılında Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti’nin kuruluşuna kadar devam ettiği söylenebilir. Bu tarihten sonra ve bilhassa 1837’de, taşrada Evkaf müdürlüklerinin kuruluşundan itibaren, vakıfların teftiş ve muhâsebesinde kadı’nın yerini Evkaf müdürünün aldığı anlaşılıyor. Ancak, bu değişikliğin uzun süre gerçekleşmediğini sanıyoruz. 1841’de yazılan bir belgede, Ali Baba’nın hakkına hürmeten, gelecek seneden itibaren, vakıf muhâsebesinin mütevelliler eliyle görülmesi yolunda irade-i seniyye(padişah iradesi) buyrulduğu kayıtlı bulunmaktadır¹³⁹. Küçük Ali Baba Vakfı’nın 1845-46-47 seneleri muhâsebeslerinin de müteveli tarafından görüldüğü anlaşılıyor. Ancak, burada da

mütevellinin muhatabı, eskiden olduğu gibi kadı değil, Evkaf müdürüdür¹⁴⁰.

Vakıf muhâsebesinin ne şekilde yapılacağı hususunda XIX. asır ortalarında bir Lâyiha-i Seniyye yayınlanmıştır. Buna göre, Ali Baba Zaviyesi vakıfları gibi, gelir fazlası müteveli ve evlâda bırakılmış bulunan vakıfların muhâsebesi, mahallinde Evkaf müdürü marifetiyle müteveli ve vakıftan ücret alan diğer görevliler(mürtezika-i vakf) hazır bulunduğu halde yapılacaktır. Ancak, bu şekildeki yeni düzenlemelerin, beraberlerinde bir takım yeni problemler getirdikleri anlaşılıyor. Meseleye Ali Baba örneğinden baktığımızda, lâyihada belirtilen, vakıf muhâsebesinin “mahallinde” görülmesi durumu, Tanzimat’tan sonra imparatorluk çapında idarî taksimatta yapılan yeni düzenlemeler sebebiyle, bir takım karışıklıklara sebep olmuş görünmektedir. Önceleri Sivas eyâleti(Eyâlet-i Rûm) dâhilinde kalan Bozok Sancağı’ndaki vakfa ait tuzlaların muhâsebe işleri, yeni dönemde adı geçen sancak Ankara vilayeti içinde kaldığından, her iki eyâletin vakıf müdürleri tarafından da görülmek istenmiş ve bu yüzden vakıf zarar gördüğü gibi, idarî bakımdan da bazı karışıklıklar meydana gelmiştir¹⁴¹. Neticede, bu durum istisnâ kabul edilerek, söz konusu tuzlaların da Sivas Evkâf Müdürü’nce görülmesi, kayıt altına alınmıştır¹⁴². Bu konuda rastladığımız son vesikaya göre 1876’lı yıllarda vakıf muhasebesi, müteveli tarafın-

138 RB’den alınan 1 numaralı 1671 tarihli fermân.

139 RB’den alınan Tezkere-i Dîvân.

140 RB’den alınan ilmühaber senetleri.

141 RB’den alınan 23 numaralı 1850 tarihli arz.

142 RB’den alınan 1849 ve 1850 tarihli vesikalar.

dan, Evkaf Muhasebecisinin kontrolünde yapılmaktadır¹⁴³.

Vakıfların merkezî bir idare altında teşkilâtlandırılması ve ıslahı yolunda ara-lıklarla yapılan çalışmalar, Tanzimat'la başlayıp, II. Meşrutiyet ile devam etmiş ve Cumhuriyet devrinde Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün kurulmasıyla, günümüz-deki halini almıştır(Yediyıldız, 1985: 163-164).

C- Vakıf Gelirlerinin Toplanması

Ali Baba Zaviyesi'ne vakfedilen gelir kaynaklarının, değişik dönemlerde muhtelif şekillerde değerlendirildiğini görüyoruz. Çeşitliliğin başlıca sebebi, zaman değişimi olmakla birlikte, gelir kaynağının cinsi, vakfediliş şekli ve zaviyeye uzaklık durumu da önemlidir.

Zaviye yakınında buluna bahçe ve bostan yerlerinin bazı dönemlerde zaviye mensuplarınca işletildiği, bazen de kiraya(icâra) verildiği anlaşıyor. Zaviye mensupları tarafından işletilen yerlerin yıllık olarak götürü(bedel-i behreleri ber vech-i maktû') usulüyle belirlenen vergileri vali mültezimlerine ödeniyordu¹⁴⁴. Yine zaviye görevli-lerince ziraatı yapılan tarlaların gelirinin götürü usulüyle belirlenmiş divânîye verilecek kısmı da, mahsul kaldırıldığında, vakıf

mütevellisi tarafından şahne¹⁴⁵ olanlara ve-rilmektedir¹⁴⁶.

Vakıf olan köy ve mezraların, zaviyeye ait olan mâlikâne gelirlerinin, genellikle biz-zat mütevellinin gönderdiği adamlar vasıta-sıyla toplandığına şahit oluyoruz. Vakıf mütevellisi tarafından görevlendirilen adama yardımcı olmaları için, vali tarafından, köy imamına ve köy halkına hitâben buyruldu ve tezkere yazılmaktaydı¹⁴⁷. Bazen, bizzat vakıf mütevellisi, vakıf gelirlerini toplama-ya çıkıyordu. Ancak o da, göreve çıkmadan önce kadı'dan hüccet ve validen tezkere al-mayı ihmal etmiyordu¹⁴⁸.

XIX. asırda düzenlenen vesikalardan anlaşıldığına göre, zaviyeden oldukça uzak bölgelerde bulunan vakıf gelirlerini toplama üzere uzun süreli yolculuğa çıkan vakıf mütevellisine mürûr tezkeresi verilmektedir. Meselâ, 1835 tarihinde, Ali Baba oğlu Hasan bin Es-Seyyid Mehmet Tahir, oğlu ile birlikte Budaközü kazasında tuzlaları olduğundan, uzun müddet Sungurlu kazasında ikâmet etmektedir. Kendisine atmış bir gün-

145 Şahne: Öşür toplama memuru, bkz. M. Z. Pakalın, age, III, 305.

146 RB'den alınan 10, 11, 14 numaralı 1700, 1712, 1713 tarihli mürâseleler.

147 Sivas Valisi'nin gönderdiği buyruldu gereğince, Tokat voyvodası tarafından Divriğin köyü imamı ve ahalilerine hitâben yazılan 1773 tarihli tezkere, RB'den alınmıştır.

148 RB'den alınan 1788 tarihli tezkereden anlaşıldığına göre, bu tarihte vakıf mütevellisi Tekyenîşin Fey-zullah Efendi, elindeki hüccet-i şer'îye gereğince, Zira karyesi arazisindeki vakfa ait öşrü toplayabilmesi için, karye ahalisinden bazılarına hitaben Sivas Muteselli-mi Zaralızâde Recep, bir tezkere vermiştir.

143 YS'tan alınan muhâsebe evrâkı.

144 RB'den alınan 27 numaralı 1714 tarihli fermenda vali mültezimlerinin buna kanaat etmeyip fazla istedikleri anlatılmaktadır.

lük mürûr tezkeresi verilen “uzun boylu, kara bıyıklı, yek çeşm(tek gözlü)” Hasan, vakıf işleri için Niksar kazası köylerine oradan da Sivas’a gidip gelecektir¹⁴⁹. Yine vakıf mütevellilerinden Şeyh Hüseyin bin Mehmet Tahir(orta boylu, kara bıyıklı, otuz iki yaşında), uşağı Veli bin Osman(kısa boylu, ter bıyıklı, on beş yaşında) ile birlikte, yüz elli bir gün müddetle, mutasarrıf olduğu köylerin hâsılâtını satmak üzere Bozok, Çorum, Divriği, Tozanlı ve Niksar’a gidip gelmek üzere mürûr tezkeresi almıştır¹⁵⁰.

Vakıf mütevellisinin, yol esnâsında uğradığı köylerde, “ber müceb-i nizâm-ı âlî yem ve yiyeceklerinin”, akçe karşılığında köylüler tarafından karşılanması, ellerinde bulunan mürûr tezkereleri gereğince yolculuklarına engel olunmaması ve “hak-ı misafiretlerine riâyet” olunması hususunda ellerine vali tarafından buyruldu verilmektedir¹⁵¹.

Mâlikânesi vakf, dîvânîsi tımar olan köy ve mezarlardan alınacak öşür miktarı, malî güçlerine ve tahammüllerine göre, köy ya da mezra halkına taksim edilmektedir. Toplanan verginin yarısı vakıf mütevellisine, öbür yarısı tımar sahibine(tımarlı sipahiye) verilmektedir¹⁵².

Tanzimat’ın ilânından sonra, vakıf gelirlerini toplama hususunda önemli deği-

şikliklerin olduğunu görüyoruz. Buna göre, Tanzimat’ın uygulandığı vilayet ve kazalarda bulunan bazı büyük kimselerin vakıfları hariç, diğer vakıf köy ve mezarların öşürleri, müzâyede(açık artırma) sonunda belirlenen kimselere götürü usûlüyle(maktû’an) ihâle olunmaya başlanmıştır. Bu tür gelir kaynaklarının ihâle işlemleri, kadı ve bu maksatla oluşturulan bir meclis(Meclis-i Müzâyede-i Aliyye) tarafından gerçekleştiriliyordu¹⁵³. İhâleyi kazanan mültezim, götürü olarak belirlenen bedelin bir kısmını peşin, kalanını iki taksitte ödeyecektir. Mültezim, taksitleri zamanında ödemek zorundadır. Bunun için, defterdarlığa verilmek üzere bir borç senedi hazırlanmaktadır. Senette, borçlunun yanı sıra bir de kefilin, taksitlerin gecikmesi halinde güzeşte yani gecikme cezası ödeyecekleri ve gerekli şartlara uyacaklarını tekeffül ettikleri, belirtilmektedir. İhâle süresi, Mart ayı girişinden gelecek yılın Şubat ayı sonuna kadarki dönemi kapsamaktadır¹⁵⁴.

Bu gelişmeler, Tanzimat’tan itibaren vakıf gelir kaynaklarının yavaş yavaş zaviye mensuplarının elinden çıkmaya başladığını göstermektedir. Artık, zaviyeye gelir getiren kaynaklar başkaları tarafından ihâleyle verilmekte ve eğer zaviye mensuplarının güçleri yeterse ihâleyi kazanabilmektedirler. İhâleyi kazanan mültezim, götürü olarak belirlenen miktarı zaviyeye verecektir. Ancak, bu miktar giderek azalmış ve muhtemelen XX. asrın ilk yıllarında sıfırlanmıştır.

149 RB’den alınan 1835 tarihli Mürûr Tezkeresi.

150 RB’den alınan 1840 tarihli Mürûr Tezkeresi.

151 RB’den alınan 10 numaralı 1846-47 tarihli buyruldu.

152 RB’den alınan öşür dağıtım vesikası.

153 RB’den alınan 1849 tarihli şartnâme.

154 RB’den alınan 1844 tarihli senet.

Tanzimat'la birlikte, padişahlar ve ileri gelen devlet büyükleri tarafından yapılmış arazi vakıflarının devletçe zapt edilerek öşre bağlanması, daha sonra Sadrazam Fuad Paşa'nın, Maliye'nin vakıflara verdiği öşür payını iâne telakki ederek dörtte birden daha aşağı indirmesi neticesinde(Mustafa Nuri Paşa, 1328: 100), bilhassa Rüstem Paşa, Küçük Ali Baba ve Atık Valde Sultan tarafından yapılan vakıflardan gelen önemli miktardaki gelirin, zamanla kesildiği anlaşılmaktadır. Zaviyenin bilhassa XIX. asır içinde küçük vakıflar tarafından desteklenmesi, meydana gelen bu açığı kapatma düşüncesinin bir sonucu olsa gerektir.

Zaviye çevresindeki bahçe ve bostanların, arsa haline getirilip inşaata açılmasıyla, buralarda kurulan binâ sahiplerinden alınan zemin kira bedelleri de götürü usûlüyle belirleniyor ve yıllık olarak vakıf mütevellisine ödeniyordu. Kira bedelleri, XVIII. asrın ilk yarısı ortalarına kadar aynî olarak toplam yüz yedi vakıyye şem'-i ruğan idi. Zamanla bina sayısındaki değişiklikler sebebiyle, bu miktarın nakit paraya çevrildiği görülmüyor. Vakıf arsa üzerinde evi bulunanlar, 1781'den itibaren, her yıl Berât Gecesi'nde vakıf mütevellisine 1931 akçe ödemişlerdir. Ancak, 1795'li yıllarda tekrar aynî olarak şem'-i ruğan ödenmeye başlandığı anlaşılmaktadır¹⁵⁵.

Zaviyeye gelir getiren önemli kaynaklardan olan vakıf tuzlaların büyük bir kısmı-

nın da icara verilmek suretiyle işletildiği anlaşılmaktadır. Ancak, zamanla harap olup, kullanılamaz duruma gelen tuzlaların, kiralaayan tarafından gerekli tamir ve bakımlarının yapılması şartıyla doksan dokuz seneye kadar icara-i tavîle verildiğini görüyoruz. Buna göre, yapılan icâr anlaşması otuz üç senede bir olmak üzere üç defa yenilenecektir¹⁵⁶. Bu şekildeki kiralamalarda, kiralayanın tamir ve bakım yapması karşılığında fiyatların yaklaşık onda bir oranında düşürüldüğü anlaşılmaktadır¹⁵⁷. Harap olan vakıf tuzlalarının, bazen bizzat vakıf mütevellisi tarafından tamir ettirildiği de görülmektedir¹⁵⁸.

Bizzat vakıf görevlilerince işletilen tuzlalarda üretilen tuzun fiyatı belirlenirken, ahaliye ve vakıf hasılâtına zarar gelmemesine dikkat ediliyordu¹⁵⁹. Üretilen tuzun, çevredeki köy ve mezra halkı ile, etraftan tuz satın almak için gelenlere satıldığı anlaşıyor. Müşteriler, mütevelliden izinsiz

156 RB'den alınan 1785 tarihli senet.

157 Meselâ, uzun süredir harabe olan Sertan Tuzlası, Mart 1829-Şubat 1838 yılları arasında, her yıl vakfa onar kuruş vermek şartıyla, tâlip olan Çam Şeyhi oğlu Es-Seyyid Hasan Ağa'ya icâra verilmiştir. Buna karşılık Hasan Ağa, tuzlayı tamir edip faaliyete geçirecektir. Bundan sonraki on yıllık dönemde ise, aynı tuzla, Hasan Ağa'nın oğlu Âsaf Bey'e iltizâma verilecektir. Ancak yapılan anlaşmaya göre, bu ikinci on yılda Âsaf Bey, her yıl vakfa yüz kuruş verecektir, bkz. RB'den alınan şartnâme.

158 RB'den alınan, Tokat voyvodası tarafından verilmiş 1807 tarihli Tezkere-i Dîvân, aynı kişiden alınan 1809 tarihli tezkere ise Sivas valisi kethüdası vekili tarafından verilmiştir. Ayrıca bkz. yine RB'den alınan 1845 tarihli ilmühaber.

159 RB'den alınan 1850 tarihli vesika.

155 ŞŞS, 1/346; RB'den alınan 1795-96 tarihli Menzil İcara Defteri.

tuz almayacaklar ve mütevellîye pac vergisi ödeyeceklerdi¹⁶⁰.

Tuz üretiminin yapıldığı dönemlerde, üretilen tuzun zaviye adına alınıp satılması için, mütevellî tarafından yeterli sayıda adam görevlendirildiği ve bunların üretim dönemi boyunca tuzla yakınındaki köylerde ikâmet ettikleri anlaşılmaktadır¹⁶¹.

VI- Sonuç

Dinî, sosyal, eğitim ve hayrî hizmetlerin, büyük ölçüde vakıflar tarafından oluşturulup, müesseseleştirildiği ve desteklendiği eski medeniyetimizde, bu hizmetlerin hemen tamamının verildiği müesseselerin başında gelen zaviyelerden birisinin, yaklaşık dört yüz küsur yıllık biyografisinin verilme-ye çalışıldığı bu araştırma ile istenilen sonuca ulaşıldığı elbette söylenemez. Özellikle, araştırmanın odak noktasında bulunan Ali Baba'nın dinî ve tasavvufî kimliği hususunda tatmin edici bir sonuca ulaşamamıştır. Buna karşılık, zaviyenin sosyo-ekonomik gelişimi ve fonksiyonlarının önemli ölçüde açıklığa kavuşturulduğunu söyleyebiliriz.

Adına kurulmuş olan mahalle ve müesseseleri tanıtmaya çalıştığımız Ali Baba'nın, özellikle XVI. asırda olmak üzere, zamanımıza kadar geçen süreçte, saygı ve hürmet duyulan bir şahsiyet olduğu rahatlıkla söylenebilir. Konunun başında ifade ettiğimiz Seydi Ali Reis ile ilgili bilgiler ve adına hürmeten, yaşadığı dönemde ve takip eden

yüzyıllarda yapılan vakıflar, bu yargımızın doğruluğunu apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Zaviye lehine yapılan irili ufaklı dokuz vakıf, zaviyenin temel fonksiyonlarını yerine getirebilmesinin başlıca teminatı olmuş görünmektedir. Zaman içinde meydana gelen değişikliklere rağmen, özellikle âyende ve revendenin ağırlanması, fakir fukarânın doyurulması, tarikat mensubu dervişlerin barındırılması ve o çevrede yaşayan çocukların eğitim hizmetlerinin verilmesi, zaviyede gerçekleştirilen hizmetlerin başında gelmektedir.

Ancak, XIX. asırdan itibaren bu hizmetlerin büyük ölçüde aksadığı ve zaviyenin, sadece dervişlerin barındığı bir mekân haline dönüştüğü söylenebilir. Bu gelişmede, Osmanlı devlet ve toplum hayatında meydana gelen bozulmaların etkisinin yanında, belki de bu bozulmanın paralelinde olmak üzere, zaviye hizmetlerinin temel destekçisi olan vakıf gelirlerinin, zamanla zaviye mensuplarının elinden çıkmasının da önemli rolünün olduğu kabul edilmelidir.

Bu tip değişikliklerin, zaviyelerin kapatılmasıyla sonuçlanan gelişmelerin başlangıcını teşkil ettiğini söylersek, herhalde yanlış bir yargıda bulunmuş olmayız.

160 RB'den alınan 29 numaralı, 1817 tarihli mürâsele.

161 RB'den alınan 17 numaralı, 1707 tarihli fermân

KAYNAKÇA

Basılı Eserler:

- A. Refik. (1932). 16. Asırda Râfızîlik ve Bektaşîlik. İstanbul.
- ACUN, Hakkı, (1988). "Sivas ve Çevresi Tarihi Eserlerinin Listesi ve Turistik Değerleri", Vakıflar Dergisi(VD), XX. Ankara.
- Ahmet Rif'at. (1998). Devhatü'n-Nukabâ. Haz. Hasan Yüksel-M. Fatih Köksal. Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşraflar. Sivas.
- AKDAĞ, Mustafa. (1979). Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi I. Ankara.
- ALTUNDAĞ, Ş.-TURAN, Ş. (1988). "Rüstem Paşa", İslâm Ansiklopedisi(İA) IX. İstanbul.
- ASLANOĞLU, İbrahim. (1984) Pir Sultan Abdallar. İstanbul.
- BACQUE-GRAMMONT, Jean-Lois. (1988) "Seyyid Tamâm, un Agitateur Heterodoxe A Sivâs(1516-1518)", IX. Türk Tarih Kongresi Bildiriler II. Ankara. s. 865-874.
- BAKIRER, Ö.-FAROQHI, S. (1975). "Dediği Dede ve Tekkeleri", Belleten, XXXIX. Ankara.
- BARKAN, Ö. Lütfi. (1942). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", VD. II.
- BARKAN, Ömer Lütfi. (1980). "Türk-İslâm Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: Malikâne-Divânî Sistemi I", Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler 1. İstanbul.
- BAYSUN, M. Cavid. (1979). "Murad IV", İA. VIII İstanbul. s. 632-636.
- BERKİ, Ali Himmet. (t.y.). Vakfa Dâir Yazılan Eserlerde Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler. Ankara.
- BEZİRCİ, Asım. (1986). Pîr Sultan. İstanbul.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. (1985). Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kâmusu. IV. İstanbul.
- BRUNOT, L.-GÜNYOL, Vedat. (1988). "Mektep", İA. VII. İstanbul. s. 652-659.
- DENY, J.-KÜTÜKOĞLU, Bekir. (1986). "Vâlîde Sultan", İA. XIII. İstanbul.
- EYİCE, Semâvi. (1967). "Akyazılı Sultan Tekkesi", Belleten. XXXI. Ankara.
- EYİCE, Semâvi. (1962-63). "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İctimâî Bir Müessesesi Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası(İÜİFM). 23. No: 1-2, 1-80.
- FAROQHI, S. (1975). "XVI-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/ Tartışmalar(8-10 Haziran 1973). Ankara. s. 211-219.
- FAROQHI, S. (1986). "Agricultural Activities in a Bektashi Center: the tekke of Kızıl Deli 1750-1830", Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire. London.
- GÖKÇEN, İbrahim. (1956). XVI ve XVII. Asırlarda Saruhan Zâviye ve Yatırları. İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1961). Yunus Emre ve Tasavvuf. İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1931). Melâmîlik ve Melâmîler. İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1983). Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik. İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. (1988). "Çile", İA. III. İstanbul.
- GÜNER, Ahmet. (1986). Tarikatlar. İstanbul.

- Hafız Hüseyin Ayvansarayî. (1985). Mecmuâ-i Tevârih. Haz. Fahri Ç. DERİN-Vahit ÇABUK. İstanbul.
- İbn Batuta. (1333-1335). Seyahatnâme-i İbn Batuta(Tuhfetü'n-Nuzzâr Fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr). I. mütercimi: Mehmed Şerif. İstanbul.
- KARA, Mustafa. (1977). Tekkeler ve Zâviyeler. İstanbul.
- KARA, Mustafa. (1985). Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul.
- KAZICI, Ziya (1988). "Ahîlik", TDVİA. I. İstanbul. s. 540-542.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad. (1983). İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad. (1981). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad. (1979). "Baba", İA. II. İstanbul. s. 165-166.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad. (1338). "Anadolu'da İslâmiyet". DEFM. IV. İstanbul.
- MANSUROĞLU, Mecdud. (1988). "Dede", İA. III. İstanbul. s. 506.
- Mustafa Nuri Paşa. (1328). Netayicü'l-Vukuat. IV. İstanbul.
- OCAK, A.Y. (1980). Babaîler İsyanı. İstanbul.
- OCAK, A. Yaşar. (1992). "Bektaşîlik", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi(TDVİA) V. İstanbul.
- OCAK, A. Y. (1992). Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler(XIV-XVII Yüzyıllar). Ankara.
- OCAK, A.Y. (1978). "Zâviyeler", VD. XII. Ankara.
- OCAK, A. Y. (1981). "Selçuklu ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dinî-Tasavvufî Eğitime Genel Bakış", Atatürk'ün 100. Doğum Yılında Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri. Ankara.
- OCAK, A. Y. (1984). Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkıbeleri. Ankara.
- OYTAN, M. Tevfik. (1988). Bektaşîliğin İçyüzü. İstanbul.
- ÖZKAN, Ali İzzet. (1986). Ali Baba Kimdir. Ankara.
- PAKALIN, M. Z. (1983). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III. İstanbul.
- SAVAŞ, Saim. (1992). Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi Sivas Ali Baba Zâviyesi. İstanbul.
- SAVAŞ, Saim. (2000). "XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devletinin Buna Karşı Aldığı Tedbirler", Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, 07-09 Nisan 1999 Bildiriler. Konya. s. 183-197.
- SAVAŞ, Saim. (2005). "Pîr Sultan'ın Kimliğine Dâir Yeni Bir Belge", XIV. Türk Tarih Kongresi 9-13 Eylül 2002-Ankara. Kongreye sunulan bildiriler: IX. Dizi-Sa. 14. I.Cilt. Ankara 2005. s.425-440. Bildiri özeti için bkz. Savaş, S. "Pîr Sultan'ın Kimliğine Dâir Yeni Bir Belge", XIV. Türk Tarih Kongresi 9-13 Eylül 2002-Ankara Bildiri Özetleri. Ankara. s. 52-53.
- Seydî Ali Reis. (t.y.). Mir'at-ül Memalik. Haz. Necdet Akyıldız. Basım yeri yok.
- Ş. Sami. (1978). Kâmûs-ı Türkî. İstanbul.
- ŞAHİN, İlhan. (1986). "Osmanlı Devrinde Ahî Evran Zâviyesi'nin Husûsiyetine Dâir Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar", Ahîlik ve Esnaf. İstanbul.
- ULUÇAY, M. Çağatay. (1980). Padişahların Kadınları ve Kızları. Ankara.

ULUDAĞ, Süleyman. (1991). "Baba", TDVİA. IV. İstanbul. s. 365-366.

ULUDAĞ, Süleyman. (1994). "Dede", TDVİA. IX. İstanbul. s. 76.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin. (1985). Ordu Kazası Sosyal Tarihi. Ankara.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin. (1987). "Niksarlı Ahî Pehlivan ve Dârü's-sulehâsı". Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu(2-6 Temmuz 1986). Ankara.

YEDİYILDIZ, Bahaeddin. (1986). "Vakıf", İA. XIII. İstanbul.

Arşiv belgeleri¹⁶²:

RB'den alınan Ali Baba ibn Ahi Mehmed Beğ(Küçük Ali Baba) vakfiyesi.

162 Ruhi Başegmez, Hüseyin Tekkenişinoğlu ve Yılmaz Susamış'tan alınan belgelerin bir kısmı bu çalışmada değerlendirilmiş olup, belgelerin tamamı Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi Sivas Ali Baba Zâviyesi, İstanbul 1992, isimli kitabımızda kullanılmıştır. Adları geçen üç saygıdeğer dostta bu vesileyle tekrar teşekkür ederim. Doktora yaptığımız dönemde Ali Baba evlâdından bizim ulaşamadığımız başkalarının da olduğunu ve bunlarda da zaviye ile ilgili evrak bulunabileceğini duymuş fakat o dönemde bu kişilerle temas kuramamıştık. Son zamanlarda bunlardan Mehmet Tahir Ezgi ve İstanbul'da bulunan Ali Baba Türbesi'ni Koruma Yaptırma ve Yaşatma Derneği Başkanı Tahir Aslandaş'tan alındığı belirtilen vesikalar da gün yüzüne çıkmış bulunmaktadır. Büyük çoğunluğu tarafımızdan kullanılan belgelerle mükerrerlik arzeden bu vesikaların ve belki zamanla ortaya çıkacak daha başkalarının meselenin daha iyi anlaşılmasında önemli katkılarının olacağı muhakkaktır, ilgili vesikaların değerlendirildiği çalışmalar için bkz. Ali Sinan Bilgili, "SİVAS ALİ BABA ZAVİYESİ VAKFI BELGELERİ", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 51, s.1-34; Selahattin Tozlu, "SİVAS ALİ BABA ZAVİYESİ VAKFI BELGELERİNİN ASLI VE GÜNÜMÜZ HARFLERİYLE METNİ", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı 51, s. 35-51.

Ruhi Başegmez'den alınan¹⁶³ 1(1671 tarihli), 17(1707 tarihli), 25, 27(1714 tarihli), 34, 37(1732 tarihli), 45(1758 tarihli), 64(1823 tarihli) numaralı fermanlar.

RB'den alınan 4(1704 tarihli), 24(1817 tarihli), 37 ve 38(1876 tarihli) berâtlar.

RB'den alınan, 8, 10(1846-47 tarihli) ve 12 numaralı buyruldular.

RB'den alınan 3(1665 tarihli), 5, 6 ve 7(1666 tarihli), 8(1668 tarihli), 9, 10, 11(1668 tarihli), 12(1669 tarihli), 15, 19, 24(1685 tarihli), 26(1688 tarihli), 35(1710 tarihli), 41(1716 tarihli), 45(1721 tarihli), 59 ve 68 numaralı hüccetler.

RB'den alınan 9, 13 ve 23(1850 tarihli) numaralı arz.

RB'den alınan 7(1698 tarihli), 8, 10(1700 tarihli), 11(1712 tarihli), 12, 14(1713 tarihli), 26(1788 tarihli) ve 29(1817 tarihli) numaralı mürâseleler.

RB'den alınan vazife tevcih belgeleri.

RB'den alınan on adet Masraf Defteri.

RB'den alınan Masraf Defteri.

RB'den alınan vazife tevcih kaydı sûreti;

RB'den alınan İcâra Defterleri.

RB'den alınan Defter-i Hâkânî sûretleri.

RB'den alınan vazife tevcih vesikası.

RB'den alınan 1695 tarihli iki vesika.

RB'den alınan vazife tevcih vesikası;

RB'den alınan Tezkere-i Dîvân.

RB'den alınan ilmühaber senetleri.

RB'den alınan 1849 ve 1850 tarihli vesikalar.

RB'den alınan 1773, 1788 ve 1809 tarihli tezkereler.

163 Ruhi Başegmez'de bulunan evrak daha sonra İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne devredilmiş olup, belge numaraları tarafımızdan verildiği şekliyle kaydedilmiştir.

- RB'den alınan 1835 ve 1840 tarihli Mürûr Tezkereleri.
- RB'den alınan öşür dağıtım vesikası.
- RB'den alınan 1849 tarihli şartnâme.
- RB'den alınan 1785 ve 1844 tarihli senetler.
- RB'den alınan, Tokat voyvodası tarafından verilmiş 1807 tarihli Tezkere-i Dîvân.
- RB'den alınan 1845 tarihli ilmühaber.
- RB'den alınan 1850 tarihli vesika.
- RB'den alınan 1231/1815-1816 tarihli Hacı Hüseyin Ağa Câmî'i Evkâfı'na ait olan Alacadeğirmen Bendi'nden iki lüle su cereyân itmek şartıyla Ali Baba Dergâhı'na su verilmesi ile ilgili vesika.
- RB'den alınan 1795-96 tarihli Menzil İcâra Defteri
- Yılmaz Susamış'tan(YS) alınan muhâsebe evrâkı.
- YS'den alınan Ali Baba ibn Ahi Mehmed Beğ(Küçük Ali Baba) vakfiyesi.
- YS'den alınan istidâ.
- YS'den alınan 1928 tarihli şahâdetnâme
- Hüseyin Tekkeşinoğlu'ndan(HT) alınan Ali Baba ibn Ahi Mehmed Beğ(Küçük Ali Baba) vakfiyesi.
- HT'den alınan 8 numaralı berât.
- Tapu -Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi(TKGMA), 14 numaralı mufassal, 29-A.
- TKGMA, 14 numaralı mufassal, 19
- TKGMA, 14 numaralı mufassal, 19-A.
- Başbakanlık Arşivi(BA), Maliyeden Müdevver(MM), 626 numaralı Evkaf Defteri, 8.
- BA.MM, 3687 numaralı Eyâlet-i Sivas Kalemî Muhâsebe-i Anadolu, 1105/1693-1694 tarihli defter, 2-3.
- BA.MM, 3687 numaralı defter, 1-2.
- BA.MM, 626 numaralı defter, 8, 19 Zilhicce 995/1587 tarihli vesika.
- BA.Cevdet Evkaf-9152.
- BA.Sivas Ahkâm, 7/193'te kayıtlı aynı tarihli hüküm.
- BA.Sivas Ahkâm, 1/288'de kayıtlı 1744 tarihli hüküm
- BA.Sivas Ahkâm 2/15'te kayıtlı aynı tarihli hüküm
- BA.Sivas Ahkâm 3/84'te kayıtlı 1747 tarihli hüküm.
- BA.Sivas Ahkâm Defteri, 23/6.
- BA.Sivas Ahkâm Defteri, 10/74.
- BA.Ahkâm-ı Şikâyet Defteri, 156-246, Evâhir-i Zilhicce 1149/1737 tarihli hüküm.
- BA.Mühimme Defteri(MD), 25/264.
- BA.MD, 25/264.
- BA.MD, 25/264.
- BA.MD, 7/754, 20 R. evvel 976/1568 tarihli hüküm
- BA.MD, 7/660, 7 Safer 976/1568 tarihli hüküm
- BA.MD, 7/723, Gurre-i R. evvel 976/1568 tarihli hüküm.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi(VGMA), 582/1 numaralı defter, 287-289, sıra: 197'de kayıtlı Rüstem Paşa vakfiyesinin eski harflerle yazılı sureti.
- VGMA, 2232 numaralı defter, 169-173'te kayıtlı Rüstem Paşa vakfiyesinin bugünkü harflere çevirisi.
- VGMA, 1766 numaralı defter, 136-170, sıra: 27'de kayıtlı vakfiye, Ali Baba ile ilgili kısım s. 138.
- VGMA, 2141 numaralı defter, 42'de kayıtlı vakfiye.
- VGMA, 1088 numaralı Hurûfât Defteri(HD), 54-B.
- VGMA, 1121 numaralı HD, 13.

VGMA, 1088 numaralı HD, 54-B.

VGMA, 1118 numaralı HD, 129.

VGMA, 548 numaralı HD, 110.

VGMA, 1088 numaralı HD, varak: 52-B.

VGMA, 548 numaralı HD, 109, 110.

VGMA, 1118 numaralı HD, 138.

VGMA, 548 numaralı HD, 109, 110.

VGMA, 1088 numaralı HD, 45-B.

VGMA, 550 numaralı HD, 57.

VGMA, 1119 numaralı HD, 94.

Sivas Vakıflar Bölge Müdürlüğü

Arşivi(SVBMA), 1 numaralı vakıf defteri,
412 ve 413 numaralı kayıtlar.

SVBMA, 1 numaralı defter, belge no: 303'te
kayıtlı Behram Paşa Vakfı'ndan dağıtılan
su şebekesi çizelgesi.

Sivas Kongre Müzesi'nde bulunan¹⁶⁴ 1251-
1252 tarihli numarasız Vakıf Muhasebe
Defteri, 4, 140-141.

Sivas Şer'îye Sicili(SŞS), 1/126'da kayıtlı 1779
tarihli berât.

SŞS, 1/346.

SŞS, 1/345-346'da kayıtlı hüccet.

SŞS, 5/174'te kayıtlı vakfiye.

SŞS, 6/89'da kayıtlı vakfiye.

SŞS, 10/19'da kayıtlı vakfiye.

SŞS, 19/248'de kayıtlı mürâsele.

SŞS, 49/211.

SŞS, 49/251, 19 Muharrem 1291/1874 tarihli
ispât-ı verâset derkenârı.

164 Bu belgeler daha sonra Ankara Milli Kütüphane'ye
devredilmiştir.



FÜTÜVVET-MELÂMET İLİŞKİSİ

THE RELATIONSHIP BETWEEN GUILD AND REPROACH

M. Esat HARMANCI¹

ABSTRACT

ÖZET

Tasavvuf tarihi boyunca bir zühd yolu olarak en başından beri tartışılan ve tasavvufun kurumsallaşması süreçlerinde melâmet kavramı ile karşılanan doktrin, hicretin üçüncü asrından beri farklı kavramlarla karşılanmıştır. Fütüvvet, uhuvvet ve melâmetin çoğu zaman farklı kavramlar ve özellikle de farklı kurumlar olarak kullanılması tarihi süreçte belirgin olan bu aynılığı gölgede bırakmıştır. Son on yılların mezhep ve meşrep ekseninde şekillenen tarikat ve zühd arayışlarının fazlaca gösterişi yorumcuları da konuyu özellikle melâmetin dar ve değersizleştirilmiş bir Kalenderî zümresine özgü kılınması üzerinden ele almışlardır. Bu yazı, bir zühd yolu olan melâmetin ilk ortaya çıktığı yıllarda karşıladığı anlamları ve kavramın o dönemde tartışılan çağrışımlarını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Melâmet, Fütüvvet, Ahilik.

The doctrine discussed as a piety way throughout the history of Sufism and compared to the term “reproach” in the processes of institutionalization of Sufism has been defined with different terms since the third era of hegira. This sameness being clear in historical process has been kept in the background due to the fact that guild, brotherhood, and reproach have used as different terms, notably different associations. The extremely ostentatious commentators of order and piety searches taking shape within the frame of sect and temperament developing in recent years handle the subject especially in terms of allocation of reproach to a narrow and trivialised Kalenderi group. In this paper we will discuss the meanings which the term “reproach”, a piety way, corresponded to in the early years of its appearance, and the connotations of that notion debated in those periods.

Key Words: Sufism, Reproach, Guild, Ahi-order

¹ Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Fütüvvet, genç, yiğit, civanmert, delikanlı ve cömert anlamlarına gelen *fetâ*dan türetilmiş Arapça bir kelime olup, Kur'ân'da *fetâ*, *fitye* ve *fityân* şeklinde "genç, delikanlı" manasında, birtakım fazilet vasıfları ile belirginleşen kişilere işaret etmeyip sözlük anlamıyla kullanılmıştır(Kur'ân, Yûsuf: 30; Mûsâ: 60). *Fetâ* kelimesinin terimleşmesinden sonra müfessirlerin; put kıran, hevâ ve heveslerine karşı gelen veya gördükleri baskıya rağmen inançlarını koruyan ve bu uğurda ülkelerini terk eden, mevcudu karşılıksız veren, eziyeti önleyen, şekvayı terk eden kişiler karşılığı kullanımı ile öne çıkmış ve bundan dolayı da sûfiler tarafından bir tasavvuf terimi olarak kültüre kazandırılmıştır(Sülemî, 1950: 32; Kurtubî, 1998: 550; Bolat, 2003: 257).

İslam öncesi Arap toplumunda kullanılmaya başlandığı bilinen *fetâ* kavramının ne zaman ortaya çıktığı hususunda kesin bir kanaate varılmamakla birlikte üzerinde çalışma yapan hemen bütün araştırmacılar kavramın, ortaya çıkışından itibaren bazı aşamalar geçirdiğini, zaman içerisinde anlam değiştirdiğini kabul ederler. Bu değişim, ileride değineceğimiz üzere kelimenin din ve tasavvuf dışı bir anlama sahip iken zamanla dini ve tasavvufî bir anlam ifade etmesinden ve bir teşkilatın adı olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu sürecin anlamlandırılması sadedinde fütüvvetin teşkilatlanması ve ortadan kalkmasına kadar gelen sınıflandırmalar şöyle bir tablo ortaya çıkarmıştır:

1. Cahiliye fetâsıyla bağlantılı bir şekilde İslam'ın ilk yüzyılında belirmeye başlayan sosyal bir kavram olarak fütüvvet,
2. Dokuzuncu yüzyılda sosyal bir yapılanma halinde gençler arası toplumsal, ekonomik ve siyasal bir kuruma dönüşen, Abbâsîlerin son döneminde(1179-1225) resmî bir devlet kurumu haline getirilen ve bir teşkilat olan fütüvvet,
3. Yine dokuzuncu yüzyılda artık bireysel yaşayış biçiminden sıyrılıp kurumsallaşmaya başlayan tasavvuf hareketine paralel olarak sûfilikle iç içe geçen tasavvufî fütüvvet,
4. Son aşama olarak da esnaf tabakasıyla bütünleşerek yine bir sûfî kurum hüviyetini geniş ölçüde koruyan, meslek teşekkülü niteliğindeki Ahîlik fütüvveti şeklinde dört aşaması olduğu anlaşılmaktadır(Bolat, 2003: 257-258).

Fütüvvet ruhunun dinî bir içerik kazanması ilk olarak Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin ve sahabenin vasıfları ile izah edilmeye başlanmıştır. Bu üstün vasıfların her biri bir peygambere yaraşır kılınarak; Âdem'in özür dileyiciliği, Nuh'un dayanıklılığı, İbrahim'in vefası, İsmail'in sadakati, Musa'nın ihlâsı, Eyyub'un sabrı, Davud'un ağlaması, Muhammed'in cömertliği ve Ali'nin ilmi ile ilişkilendirilmiş ve özendirilmiştir. Fütüvvetin bu dönüşümü yaşamasında elbette

tasavvufun rolü büyüktür. Sûfî-fütüvvetin hicrî üçüncü ve dördüncü asırdan itibaren oluşmasından sonra fütüvvet kurumunda sûfî nitelikler ağır basmaya başlamış ve tasavvuftakine benzer bir kurumsallaşma eğilimi onda da baş göstermiştir.

Bu yazıda fütüvvetin tasavvufla ilişkisi üzerinde duracağımız için konunun İslam öncesi toplumda kurumsallaşmamış, bireysel ve dinî referanslarla ilişkisi bulunmayan eski bir asalet ve fazilet algısı üzerinde durmayacağız. İslam'ın ilk yıllarında Hz. Ali'nin şahsında toplamış olduğu ahlakî vasıflarla bize aktarılan *fetâ* anlayışı yüzyıllar içinde dönüşerek varlığını devam ettirmiştir.

Fütüvvetin siyaset alanı ile ilk ciddi yüzleşmesi Abbâsîler döneminde olmuştur. İktidarın zayıfladığı o dönemlerde devletin düzenini bozmak isteyen kontrolsüz fütüvvet birlikleri Abbâsî halifesi Nâsır Lidînillâh tarafından düzenli bir teşkilat haline getirilerek kontrol altına alınmaya başlanmıştır. Nâsır'ın kendisi de fütüvvet erkanı üzere elbise giyerek merasimle teşkilata dâhil olmuş, İmâmiyye mezhebinin temel inançlarına göre fütüvvet kurumunu On İki İmam'ın her birinin adına izafeten adlandırdığı on iki kola bölmüş ve bu kolların her birine bir temsilci tayin ederek kendisine bağlamıştır. Bu aşamadan sonra da asıl gayesini gerçekleştirmeye yönelmiş, diğer Müslüman hükümdarlara teşkilata katılmaları için elçiler yollamış ve çok sayıda hükümdarı kendisine bağlamıştır. Bu yolla Mısır, Suriye ve Anadolu'daki fütüvvet ocakları tarafından

önder olarak kabul edilmiştir. Anadolu hükümdarı İzzettin Keykavus'un ve Alâeddîn Keykubad'ın da Sühreverdi aracılığı ile gönderilen kâse ve şalvar ile bu teşkilata intisap ettiğini kesin olarak bildiğimize göre, Anadolu fütüvvetinin de tasavvufla ilişkili olarak kurumsallaştığını ve kadı, müderris, muhtelif tarikatlara mensup şeyhler ve büyük tacirlerin katılımıyla toplumsal kıymetinin yükseldiğini gördüğümüz gibi bu sürecin, fütüvveti artık teşkilatlı ve kendi içinde tüzüğü olan bir yapıya dönüştürdüğünü de söyleyebiliriz (Bolat, 2003: 262-263).

Fütüvvetin tasavvufla olan ilişkisi Halife Nâsır'ın kendisini bir sûfî şeyhi aracılığı ile fütüvvet teşkilatına ithal ettirmesi ile ilişkilendirilse de bu kurumun sûfilikle olan ilişkisi bu vadide söz söyleyenler tarafından özde birlik, dahası aynîlik şeklinde ele alınmıştır. Konu üzerinde çalışanların Anadolu fütüvvetinin kökenleri üzerinde dururken yaşadığı ayrışmanın, konjonktürün egemen ideolojisi ile ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. Meseleyi *ahî* kelimesinin Türkçe ya da Arapça kökenli oluşu üzerinden anlamaya çalışmak, bütün bir fütüvvet ve melâmet doktrinlerini ve Anadolu dışında da son derece yaygın bir şekilde hüküm süren melâmî havayı görmezden gelmek anlamına gelecektir. Meseleyi Batınîlik, Melâmîlik, eski Türk gelenekleri ve Bizans loncalarının kalıntıları ile çeşitlendirmek de kolaylıktan başka bir tutum değildir. Şüphesiz sosyal meselelerin birbiri ile etkileşimi söz konusudur ama esas olan tarafsız bir incelleme konunun ortaya çıkmasını beklemektir.

Bu noktada üzerinde önemle durulması gereken tek kavram olan *melâmîlik* öne çıkmaktadır. Belki iddialı gelecektir ama fütüvvetin veya uhuvvetin yani ahîliğin ve tabîî olarak tasavvufun doğru anlaşılabilmesi için öncelikle Melâmîliğin anlaşılması gerekmektedir. Özellikle Türklerin Anadolu'ya geçerken tanıştığı İslam'ın karakteri büyük ölçüde Horasan çevresindeki tasavvuf anlayışı üzerinden şekillenen tasavvufî İslam olduğu için bu karakter, uzunca süren göç ile birlikte Anadolu'nun çeşitli yerlerine de dağılmıştır. Bağdat ekolünün ve Mısır'daki fütüvvetin zaman zaman yağmacı fütüvvet grupları ile melâmet doktrininin dışına çıktığını belirtmekle birlikte esas olarak her ne kadar teşkilatlı bir yapıdan söz edilmese de genel itibariyle Horasan bölgesindeki fütüvvet sorgulamasının *zühhd* ekseninde şekillendiğini söylemek doğru olacaktır.

Horasan bölgesinde şekillenen ve Nişâbur Okulu olarak da adlandırılan bu oluşum sürecinde ortaya çıkan tasavvuf hareketi de çoğu zaman *fütüvvet* kavramı ile karşılaşılır. Konu ile ilgili eserinde Sülemî, fütüvvet ve melâmet arasındaki ilişkiyi en doğru örneklerle ortaya koymaktadır. Hicretin üçüncü asrından itibaren tartışılan Melâmîliğin fütüvvetin sağlıklı bir şekilde değerlendirmesiyle mümkün olacağı ve bu güne kadar pek çok tanımı yapılan Melâmîliğin her dönemde zahitlik ekseninde şekillendiği kuşkusuzdur. Melâmîliğe bağlanan kimse nefsini terbiye için birçok adap ve erkâna saygı göstermek, nefsini inkâr edercesine ezmek, bütün beşeri gu-

rurunu yok etmek, içindeki riya izlerini kökünden silip süpürmek zorundadır.

Tasavvufun ortaya çıkışındaki bu zühhd yolu her zaman canlı ve hâkim bir ruh halinde işlemekte idi. Bu dikkat ile yola çıkan sâlikin, dünyevî göstergelerden arınmak, sadeliği ve sıradan olmayı göstermek üzere giydiği hırka, destâr ya da postlar bir süre sonra onların gizli olan manevî donanımlarını bastırarak şekilde üstünlük payelerinin göstergeleri oldu ve sadelik karşılığı giyilen bu sıradan giysiler sonradan birer manevî üniformaya dönüştü. Melâmet ya da fütüvvet bu noktada devreye girip şekilci sûfiliğe bir tepki hareketi olarak ortaya çıktı. Özde ve zühhd doktrininde önceki sûfilerden farklı düşünmeyen bu yeni ekol, bütün şekle ait göstergeleri terk ederek özde oluşan her türlü manevî meziyetleri saklamaya ve gizlemeye özen gösterirken öte yandan aksini çağrıştıracak ya da kınanacak bir görünüme abartılı şekilde imkan hazırlamaya çalıştı.

Sülemî'den Abdülbaki Gölpınarlı'ya kadar yapılan melâmet soruşturmalarında ortaya çıkan şey, Melâmîliğin öncelikle *fetâ* kelimesinin karşıladığı yiğitlikle ilişkilendirilmiş olmasıdır. Bu zümre, yaşamaya çalıştıkları bu yeni sûfî hayatına *levm* kelimesinin geçtiği Kur'ân âyetini dayanak göstererek, kınayanların kınamasına aldırış etmeme, dahası kınayanların dikkatini üzerinde toplama düsturu ile hareket ederek, her zaman nefsin doğrulup kişiyi ele geçirmesine imkan vermeyecek bir süreci dinamik tutmayı esas kabul etmiştir.

“Melâmî diye kime derlerdi?” sorusunun cevabı, yiğitliğin tanımı ile karşılanmıştır. “İyiliğini değil, fakat kusurunu ve kötülüğünü açığa vurmak cesaretini gösteren yiğit insanlara” melâmî denmektedir. “Bütün ömrünü iyilik ve güzellik içinde yaşadığı halde bütün iyiliklerini, bütün meziyetlerini, bütün başarılarını unutarak ve hiçe sayarak en küçük kusurunu en büyük hazla teşhir eden ve o kusuru herkesin gözüne sokarak herkes tarafından kınanmayı cana minnet bilen adam Melâmî’dir.”(Sülemî, 1950: 15). Bu kimselerin nazarında en büyük kabahat iyilikle övünmektir. Çünkü hüner iyilik yapmak değil kötülükle savaşmaktır.

Melâmetînin ibadetini, takvasını, za-hitliğini, âlimliğini veya diğer herhangi halini açığa vurmaması icap eder. Onun için melâmî, ihlastan bahsedeceğine daha fazla onun zıddı olan riyâ aleyhine söz söyler; fazilet ve kemâlden bahsedeceğine kötülükleri zemmetmeyi tercih eder, nefisini doğrultacak ve yola getirecek işlerle meşgul olmaksızın ziyade nefisini itham ve tahkir etmekle, onun bütün arzularına karşı gelmekle meşgul olur(Sülemî, 1950: 19). Kur’ân’da, “Onlar Allah uğrunda savaşır ve kınayanların kınamasına aldırış etmezler.”(Kur’ân, Mâide: 54) şeklinde tarif edilen kimseler, kâfirlere karşı şanlı, şerefli ve zorlu kimseler iken din yolundaki savaşta da lehte ve aleyhte söylenenlere aldırış etmeme düsturu ile hareket ederler. Bu ayette söz konusu edilen savaş nefis ile savaş üzerinden yorumlayanlar ayetin, melâmînin de belli başlı vasfını karşıladığı, hatta *levm* fiilinden türe-

tilen *melâmî* kelimesinin de Kutsal Kitap’taki temel dayanağının bu ayet olduğu üzerinde birleşirler.

Melâmet, fütüvvet yani yiğitlik üzerinden ele alınırken, bedenen ve bilek gücü ile sergilenen bir yiğitlik değil, manevî meselelerde ortaya konan bir duruş karşılığı tarif edilmeye çalışılır. Melâmîlerdeki kınama, dünyayı levmetmek de değildir. Nişâburlu Ebû Hafs, o yıllarda kendini tanımlarken şöyle diyordu: “Sizin yolunuzca gizlenmesi gerekenleri açıklıyorsunuz. Bundan böyle bizimle oturmayın ve bizimle arkadaşlık etmeyin.”(Sülemî, 1950: 21). Bu gizem elbette sır saklamaktır ama bu sır da sûfinin seyr-i sülûkündeki hallerin esrarıdır.

Melâmetî, Allah ile arasındaki her şeyin, başkası tarafından görülmemesi icap eden bir sır olduğuna inanır. Bu sırrı saklamaya en büyük özeni ve herhangi bir kimsenin bu sırı aşına olmaması için en büyük gayreti gösterir. Halka belli etmediği sırları açığa çıkarmamak, övülmeye yaraşan hallerini belli etmek yüzünden gurura kapılmamak için halk tarafından istihza ve kınama ile karşılanacak hareketleri yapmaktan çekinmezler. İbn Arabî, melâmîleri Hak erenlerin en başına geçirir. Tarik sahipleri içinde kemale erenlerin bunlar olduklarını söyler. Arabî’ye göre sûfî ile melâmî farkı, melâmînin Allah’ın sırrını saklamaya dikkat etmesi ve davasının olmamasıdır. O, Hz. Muhammed’i de melâmî sayar, çünkü ona göre melâmîlik *âbe kavseyn* makamıdır, Allah’a en yakın olma halidir. Allah yolunu

tutanlar; âbidler, sûfiler ve melâmîlerdir, fütüvvet ve ahlak mevkiini melâmîden başka kazanan yoktur(Sülemî, 1950: 22-25).

Fütüvvetin yani yiğitliğin sorgulandığı ilk yıllarda tasavvufun belirmeye başlamasıyla fütüvvetle ilişkilendirildiği veya fütüvvetin tasavvufî bir mahiyet aldığı görülmektedir. İlk mutasavvıflara baktığımızda onların ilk fütüvvet ehli oldukları göze çarpar. Onları bu denklemde buluşturan şey ise melâmetten başkası değildir. Fütüvvet ve tasavvuf melâmet doktrininde şekillenir. Fütüvvet ve sûfilik arasındaki ilk bağlantı, Irak'ta Hasan-ı Basrî'nin muhitinde kendini gösterir. Hasan-ı Basrî "seyyidü'l-fityân" yani yiğitlerin piri idi ve İslam tarihinde tasavvuf için zemin hazırlayan daha sonra da sûfiler tarafından kutup sayılan bir şahsiyetti.

O halde, o yıllarda sûfî ya da melâmî karşılığı kullanılan fütüvvet nasıl tanımlanmaktaydı ve yukarıda tekrarlayıp durduğumuz yiğitliğin kapsamı ve anlamı ne idi? Ahvazlı Ali, "Fütüvvetin esası, kendini tek faziletli görmektir." derken Kuşeyrî yiğitliği şöyle tanımlar: "Fütüvvet putu kırmaktır. Her insanın putu da kendi nefsidir. Her kim hevâ ve hevesine karşı gelirse hakikatte fütüvvet sahibi olur."(Sülemî, 1950: 32). Ebû Hafs, fetâları ve melâmîleri "nefisleri hesabına hiçbir tehlikeden ürkmeyen erkek adamlar" olarak tarif eder(Sülemî, 1950: 34).

Son olarak Feridüddîn-i Attâr'ın Hamdûn-ı Kassâr ile, ona bağlı yiğitleri arasındaki alakayı anlattığı diyalogu aktaralım. Hamdûn diyor ki: "Birgün Nişâbur'un bir

semtinde dolaşıyordum. Yiğitlikle tanınmış Ayyâr Nûh ile karşılaştım ve sordum: Fütüvvet nedir? O da hangi fütüvvet, dedi; seninki mi, benimki mi? İkisini de anlat, dedim. O da şu sözleri söyledi: Ben esvabı çıkarır, hırka giyer, sûfî olmayı umarak bu elbiseye yaraşır işler başarır ve Allah'tan utanmak dolayısı ile her türlü suçtan çekinirim. Sen ise herkes hizmetine koşmasın ve sana aldanmasın diye hırkayı çıkarırsın. Benim fütüvvetim şeriatın dış yüzüne uymakta, senin fütüvvetin ise kalbin sesini dinlemektedir."(Sülemî, 1950: 48).

Sülemî, uzun süre incelediği melâmî doktrini şöyle özetler: Onlar gerçek İslam zâhitlerinin fütüvvet erbabıdır. Yiğitliği, bütün iç ve dış vasıfları ile başkalarından çok fazla onlar yaşatmışlardır. Cüneyd insaf etmiş olsaydı "fütüvvet Şam'dadır, din Irak'tadır, gerçeklik Horasan'dadır." demekle kalmaz, fütüvvet de gerçeklik de Horasan'dadır, derdi (Sülemî, 1950: 36). Başından beri aktarıldığı üzere ilk ortaya çıktığı zamandan bu yana fütüvvetin melâmetten farklı bir hal olarak ele alınmadığını, semantik açıdan da her zaman birinin diğerini karşıladığını ve ilerleyen zamanda Melâmîliğin tasavvufu, fütüvveti ve uhuvveti kapsayan, büyük bir doktrine dönüştüğünü belirtmeliyiz.

Şu halde fütüvvet, Melâmîlikten farklı bir düstur ortaya koymamıştır. Fütüvvetin karşıladığı yiğitliğin özünü ise nefisle mücadelede ortaya konan manevi cengâverlik oluşturmaktadır. Abbasîlerden Anadolu'ya

ya da Horasan'dan Anadolu'ya, ister kurumsal isterse doktrin yoluyla bakıldığında Anadolu'daki tasavvuf ve fütüvvet hareketlerinin özündeki melâmî tat ve lezzet hep vardı ve bu yiğitlik ve haz okulu âhîlik teşkilatında da yaşatılarak meslek erbabı eliyle sebil çeşmeleri gibi tüm insanlığa içirilmeye çalışıldı.

Sonuç

Bugün Anadolu'da şekillenen âhîlik teşkilatı, sadece Türklere ve Anadolu'ya özgü bir endüstri modeli ya da meslek okulu girişimi olarak algılanmamalıdır. Mesele- nin ekonomik ve mesleki birikiminden yararlanmanın gereği ve faydası elbette tartışılmamalıdır. Ama hicri üçüncü asırdan Osmanlının son dönemlerine kadar farklı şubelerde yaşatılan yiğitliğin yani fütüvvet kurumunun ya da Melâmîliğin bu meslek loncaları eliyle şebeke şebeke topluma yayılmak istendiği ve böylece halkın manevi refahının hedeflendiği unutulmamalıdır. Evinde oturan ve kendi aşında, işinde olan bireylerden; kentli, birlikte yaşayan ve üreten toplumlara geçilmesi ile ortaya çıkan bir ihtiyaç söz konusudur. Bu ihtiyaç, ürettiğini satmakla başlayan kazanç sistemlerinin ahlakını terbiyeli kılmaktan başkası değildir.

Kısacası, ahîlik kurumu ya da bugünlerde sosyal etkinliğe dönüşen ahîlik eğlenceleri tarihten kalan bir nostaljiden ibaret olarak görülmemelidir. Özellikle de daha çok zanaatkâr esnafının teşkilatı hiç değildir. Fütüvvet âhîlerinin düsturu, bütün meslek-

lileri kapsamaktadır. Modern zamanlarda ortaya çıkan mesleklerin eski fütüvvet ve âhîlik kitaplarında adlarının bulunmayışı onları bu düsturlardan uzak tutmaya yeterli olmayacaktır. Bu çağdaş meslekler, ahî teşkilatının peştemâlcı esnafı kadar yiğitlik göstermede aynı sorumluluğa sahiptir. Bugün, bu düsturları büyük ölçüde yasalarla ve meslek tüzükleri ile oluşturmaya çalışıyoruz ama her dönemde meslek etiğinin de bir norm olarak etkin olması gerektiğinden hiçbir zaman kuşku duyulmamıştır.

Kısacası herhangi bir zamanda, ne tür iş ya da meslek icra edilirse edilsin, nefsin istedikleri ile karşı karşıya kaldığımız durumlarda yiğitliğin etkin olarak yaşatılması sorunu ile her zaman karşılaşacağımızdan hiç kuşku yoktur. Aksi halde yüzlerce yıl gönül abidelerinin temel harcı olan Melâmî doktrini, son yüz elli yılın kökenci tasnifçiliği ile, dejenere olmuş bir kısım Kalenderî zümresi üzerinden anlatmaya çalışmak, bir takım mezhep ve meşrep taassubunun malzemesi kılmak ve güncel siyasete alet etmek, meslek etiğine ve kültür tarihine yanlı ve şaşkınlık bakmak anlamına gelecektir.

Ma'rûf-ı Kerhî, Şakîk-i Belhî, Bâyezid-i Bestâmî'lerin riyâzet eksenli zühd sorgulamalarından itibaren oluşan ve zamanla kurumsallaşan melâmet doktrini hemen bütün zühd yolcularının vazgeçilmez azığı olmuştur. Tasavvuf tarihçilerinin adlandır- mak suretiyle tasnif etme ve böylece anlama kolaylığı yüzünden melâmet bütün zühd sâliklerine özgü bir hal iken fetişize edi-

lerek ya Bâtınî şubelerin ya da bütünüyle Kalenderiye'nin gezici sapkın dervişlerinin yaftası olarak kullanıldı. Kavramın tarihi süreçte yaşadığı semantik erezyonun mezhap ve tasavvuf eksenli İslamî dindarlığın egemen havası ile de ilişkili olduğunu söylemeliyiz. Ahmet T. Karamustafa'ya göre bu zahitlik türünün sapkın bulunmasında öncelikli varsayım, "modernlik öncesi İslam tarihinde bir yanda kültürel seçkinlerin yüksek, kural belirleyen ve resmî dinleriyle diğer yanda cahil yığınların alçak, kural karşıtı ve âmiyâne dinleri arasında su geçirmez bir ayrılığın olduğu(dur)"(Karamustafa, 2011: 15) fakat bu bakış açısındaki ayrışma, halk ve yüksek zümre ayrılığı ötesinde bir karakter arz etmektedir. Hem taşralı hem de marjinal, esas itibariyle de "yoz" bir imaja sahip olan melâmetî zâhitler, egemen havayı koklayan tarih yazarlarının da yüzlerce yıl ilgisine mahzar olamamışlardır.

KAYNAKÇA

- BOLAT, Ali. (2003). Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik. İstanbul.
- İMÂM KURTUBÎ. (1998). El-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân. Çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2011). Tanrının Kuraltanımlar Kulları. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı. (1984). Haz. Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay. Ankara.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. (1950). İslam Tarihinde İlk Melâmet. Çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul.



YEMÎNÎ'NİN FAZÎLET-NÂME ADLI ESERİNDE GEÇEN FİİLLERİN SÖZLÜK BİLİMSEL ANLAMLARI *THE LEXICAL MEANING OF THE VERBS IN THE WORK OF YEMINI NAMED "FAZILET-NAME"*

Yusuf TEPELİ¹

Özet

Doğumu ve ölümü hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan, 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Alevi-Bektaşî şairi Yemînî'nin bilinen tek eseri Fazîlet-nâme'dir. Klasik Osmanlı Türkçesi'nin ilk döneminde 1519 yılında yazılan, Eski Anadolu Türkçesi'nin özelliklerini de taşıyan, bir nevi geçiş dönemi eseri olan Fazîlet-nâme Hz. Ali'nin faziletlerini anlatan biyografik bir mesnevidir. Bu çalışmada Tepeli(2002) tarafından iki cilt olarak yayımlanan Dervîş Muhammed Yemînî-Fazîlet-nâme eseri temel alınarak, eserde geçen fiillerin incelemesi ve sınıflaması yapılmıştır. Bu betimsel çalışmada ilgili eserin söz varlığında önemli bir yer tutan fiiller temelde sözlük bilimsel ve anlam bilimsel sınıflandırmalar çerçevesinde ele alınmış ve asıl fiilleri anlam bilimsel açıdan sözlüksel anlam görünüşleri dikkate alınarak 4 ana başlık etrafında sınıflandırılmıştır. Ancak,

bulgular yorumlanırken de yer yer kaynak metnin yapısıyla ilişkilendirilmiştir. Veriler içerik analizi yöntemiyle incelenerek fiillerle ilgili elde edilen bulgular sözlük bilimsel anlamları bağlamında tablolar hâlinde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yemînî, Fazîlet-nâme, Sözlük Bilimi, Anlam Bilimi, Fiil Sınıflaması.

ABSTRACT

The only known work of the Alevi-Bektashi poet, Yemini, whose birth and death dates are not known, but assumed to have been between the end of 15th century and the first half of 16th century is Fazilet-Name. Fazilet-Name which was written in the first period of Standard Ottoman Turkish, in 1519, have the characteristics of Anatolian Turkish, thus was a sort of transitional period work is a biographical mesnevi (a kind of a poem written in Ottoman Literature) telling the virtues of Hz. Ali. The work of Dervîş Muhammed Yemini, Fazilet-Name, published as two covers in total have been used as base, and the verbs in the

1 Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı.

work have been examined and classified. In this descriptive study, the verbs of the work taking an important place in its vocabulary have lexically and semantically been discussed, and with regard to these scope, they have been divided into four groups. While the finding are interpreted, they have been associated to the source text. The data have been examined according to the approach of content analysis, the findings have been tabulated in association with lexicology.

Key Words: Yemini, Fazilet-Name, Lexicology, Semantics, Classification of Verbs.

1. Giriş

Fazîlet-nâme, dolayısıyla Yemînî hakkında alanyazında en kapsamlı akademik çalışmalar Tepeli(1994a-b; 2002a-b; 2011) ve Kırman(2004) tarafından yapılmıştır. 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında Anadolu ve Rumeli’de yaşadığı tahmin edilen, asıl adı Muhammed ve Alevî-Bektaşî inancına mensup bir “derviş” olan, hatta Seyyid Nesimi, Şah İsmail, Pir Sultan Abdal, Fuzuli, Virani ve Kul Himmet’le birlikte Alevî-Bektaşî inancının Yedi Ulu Ozan’ından biri olarak kabul edilen, Hafız Oğlu lâkabıyla da bilinen Yemînî’nin yaşamı hakkındaki bilgiler onun Şeyh Rükneddin’in Farsça mensur eserinden Türkçeye 7409² beyitlik bir

mesnevi olarak 1519 yılında tercüme-telif veya adapte ettiği, Hz. Alî’nin biyografik bir romanı niteliğindeki biricik eseri Fazîlet-nâme’ye dayanılarak verilebilmektedir(bk. Tepeli, 2002a: 3-28; Kırman, 2004; Tepeli, 2011: 50-55).

Bir metin içindeki cümlelerde geçen fiillerin dilbilimsel yapıları kadar o fiillerin metin içinde yüklendikleri anlamlar da o metnin anlaşılmasında büyük önem taşımaktadır. Her ne kadar dilbilim araştırmaları arasında bir metin içeriğinde geçen kelimeler ve onların o metnin okuyucuya taşıdığı anlamları ve rolleri üzerine birtakım çalışmalar bulunsa da metin yapısı içerisinde fiillerin rolü üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu bağlamda bu çalışmada, zengin bir söz varlığına sahip Fazîlet-nâme’de geçen fiiller ayrıntılı olarak ele alınmış ve bunların sözlük bilimsel anlamları dikkate alınarak sınıflandırılması ve yorumlanması yapılmıştır. Tepeli(2002a-b) tarafından tenkitli metin ve gramatikal dizin, Kırman(2004) tarafından ise şekil ve muhteva bağlamında bilim dünyasına sunulan 7408 beyitlik Fazîlet-nâme söz varlığı açısından pek çok incelemeye kaynaklık edecek yeterlikte ve zenginliktedir. Çünkü bu çalışmamıza esas aldığımız Tepeli(2002a-b) yayınının Gramatikal Dizin’i içeren ikinci cildinin yaklaşık 4663 madde başı, yani farklı söz vardır. Bu 4663 söz, 25 şiir hariç aruzun Mefâîlün Mefâîlün Feûlün kalıbıyla yazılan 7408 beytin her bir birinde 10 kelime olduğu düşünülürse 74.080 geçme sıklığına sahip demektir(Tepeli, 2011: 54-55). Bu söz varlığı

2 Tepeli’nin hazırladığı edisyon-kritikli metne göre Fazîlet-nâme’de sadece son beyit Farsça olmak üzere toplam 7409 beyit vardır(2002a: 603), eserin 7399’uncu beytinde ise 7360 olduğu belirtilmiştir: “Dinilen beytinün ðaddi nihâyet/Yedi biñ üç yüz altmışdur tamâmet”(Tepeli, 2002a: 602).

ğından 6433 geçme sıklığına sahip 654 özel ad Tepeli(2011) tarafından anlam bilimsel olarak *insan, aidiyet, coğrafya, organizasyon, dokiüman, araç-gereç, zaman, bilim-sanat ve diğ*er olmak üzere 9 ana başlık altında incelenmiş ve 385 farklı kelimeyle ifade edilen 230 *insanla ilgili özel adın* 3920 geçme sıklığıyla ilk sırada; 68 farklı kelimeyle 57 coğrafyayla ilgi özel varlığın 340 geçme sıklığıyla diğer ve aidiyetle ilgili özel adlardan sonra dördüncü sırada ve Fazîlet-nâme’de bütün özel adlar içerisinde başkahraman Hz. Ali ve onunla ilgili adların %23 ile birinci, Cenabı Allah ve onunla ilgili adların %19 ile ikinci, Hz. Muhammed ve onunla ilgili adların %15 ile üçüncü olduğu tespit edilmiştir(Tepeli, 2011: 78-80). Genelde, bu özel adlar; Fazîlet-nâme’de gerek şahıs kadrosu/eyleyenler, gerekse mekân olarak özne, nesne, dolaylı tümleç olarak fiile/yükleme bağlanırlar. Dolayısıyla gerek metnin yapısının, gerekse söz varlığının anlaşılması bağlamında fiillerin de sözlük bilimsel anlamlarının tespit edilerek sınıflandırılması daha da önem kazanmaktadır.

1.1. Fiiller

Gramerde sekiz kelime türünden biri olan fiilleri Korkmaz “bir kılışı(*yazmak, koşmak*), bir oluşu(*sararmak, büyümek*) veya bir durumu(*susmak, durmak*) anlatan; olumlu ve olumsuz şekillere girebilen kelime” şeklinde tanımlar ve nitelikleri bakımından fiilleri kılış fiilleri, oluş fiilleri ve durum fiilleri(1992: 61) şeklinde sınıflandırır.

Bir başka çalışmada Hacıeminoğlu ise Türkçe’de fiillerle ilgili alandaki geleneksel dil bilgisi çalışmalarını özetler nitelikte fiilleri 8 ana grupta aşağıdaki şekilde sınıflandırmıştır:

- a) Yapılarına göre: 1. Kök fiiller, 2. Türemiş fiiller, 3. Birleşik fiiller.
- b) Muhtevalarına göre: 1. Hareket bildiren fiiller: *yürü-, vur-*, 2. İş bildiren fiiller: *öğret-, pişir-*, 3. Oluş bildiren fiiller: *büyü-, sarar-*, 4. Tavır bildiren fiiller: *beğen-, sev-*.
- c) Durumlarına göre: 1. Asıl fiiller: *al-, ver-*, 2. Yardımcı fiiller: *et-, ol-, yap-*.
- ç) Kullanışlarına göre: 1. Nihâî fiil olarak: *gel-di-m, gid-iyor-um*, 2. Mastar olarak: *oku-mak, gör-mek*, 3. Fiil ismi olarak: *oku-ma, gör-me*, 4. Sıfat olarak: *oku-muş (adam), geç-en (yıl)*, 5. Zarf olarak: *koş-a koş-a (gitmek), çalışarak (kazanmak)*.
- d) Fâil(özne) ile ilgilerine göre: 1. Etken(fâili belirli): *kır-, sor-*, 2. Ettirgen(fâili dolaylı): *kırdır-, sordur-*, 3. Edilgen(fâili meçhul): *kırıl-, sorul-*, 4. İşteş(fâili fazla): *koşuş-*.
- e) Nesne ile ilgilerine göre: 1. Geçişli fiiller: *sev-, tanı-*, 2. Geçişsiz fiiller: *doğ-, yat-*, 3. Dönüştürme fiiller: *dövün-, giyin-*.
- f) Mahiyetlerine göre: 1. Olumlu(müsbet): *tut-, ye-*, 2. Olumsuz(menfi): *tutma-, yeme-*, 3. İktidârî: *tutabil-, tutama-* (Hacıeminoğlu, 1991: 13).

Fiillerin sınıflandırılması konusunda başka diller üzerine olan alanyazın tarandığında, örneğin İngilizce fiil sınıflandırılması konusunda yapılan birkaç çalışmaya (Pinker, 1989; Jackendoff, 1990; Levin, 1993) rastlanmaktadır, ancak bunların genellikle birbirlerinin benzeri ya da benzer bir sınıflama yöntemiyle yapıldığı görülmektedir. Örneğin en geniş kapsamlı İngilizce fiil sınıflamasını yapan Levin'in (1993) sınıflandırması (taksonomisi) genellikle fiilleri birlikte kullanıldıkları edat ve isimlere göre bir sınıflandırma yapmıştır.

İngilizce fiillerin sınıflandırılmasında bir başka çalışma da Korhonen ve Briscoe'nun (2004) Levin'in (1993) çalışmasını temel alarak ve Levin'in sınıflandırmasını biraz daha daraltmak yoluyla yaptığı fiil sınıflandırma çalışmasıdır.

Ayrıca, yine Levin'in sınıflandırmasından yola çıkarak İngilizce fiillerin yeni bir sınıflandırmasını yapan bir başka çalışma da Kipper ve ark. (2008) yaptığı çalışmadır. Kipper ve ark. (2008) çalışmalarında bu alanda yapılan başka çalışmaları da değerlendirerek fiil sınıflandırma çalışmalarında fiillerin üç temel noktaya göre sınıflandıklarına dikkat çekmişler ve kendi sınıflandırmalarında da bu üç temel sınıflandırma çerçevesinde hareket etmişlerdir:

- **İki canlı varlık arasındaki etkileşimi betimleyen fiil sınıfları:** Bu sınıftaki fiiller iki varlık arasında sosyal bir ortamda geçen etkileşim ve ilişkiyi ifade ederler ve bu sınıfta

betimlenen ilişki iki varlık arasında doğrudan bir iş birliğini içerdiği gibi iki varlık arasında bir güç ilişkisine de sahip olabilirler (örn. Zorlama \ "Ali Ahmet'i eve gitmeye zorladı).

- **Bir varlığın bir etkinlikle (eylemle) arasındaki bağlantının derecesini betimleyen fiil sınıfları:** (örn. odaklanma \ "Ali arabasını yıkamaya odaklandı"; çabalama \ "Ali sorununu çözmeye çabalıyor" gibi).
- **Bir varlık ile soyut kavramlar arasındaki ilişkiyi betimleyen fiil sınıfları:** (örn. Farketmek/keşfetmek \ "Ali nefesini iki dakika tutabildiğini fark etti/keşfetti"; Arzu etmek/istemek \ "Ali evde olmayı arzu ediyor/istiyor" gibi).

Fiillerin anlambilimsel açıdan sınıflandırılması üzerine Türk alanyazınında fazla bir kaynağa rastlanmamakla beraber, Aydemir'in (2006) yayımlanmamış doktora tezi Türkçe'de fiillerin anlam bilimsel olarak, özellikle fiillerin sözlük bilimsel anlam görünüşleri üzerine yapılmış, Türkiye'deki bilimsel niteliği yüksek öncü bir çalışmadır.

Aydemir (2006) çalışmasında eylemleri sözlüksel sınıflandırmaya esas görünüş anlamlarını devingenlik, süre ve değişim kavramlarını açıkladıktan sonra devingenlik, durumsallık, karmaşık (+devingen +durumsal işaretli) ve ettir (-devingen -durumsal işaretli) anlamlı olmak üzere 4 anlamsal sınıfa ayırmıştır. Aydemir, eylemlerin [±

devingen, $\pm$ durumsal] değerle işaretlenmiş olarak işleme girdiklerini söyleyerek eylemleri iki sözlüksel anlam(devingen ve durumsal) üzerinden dört sınıfa ayıran bir sınıflandırma önerir ve ettir eyleminin de bu sınıflandırma içinde yer alması gerektiğini vurgular(128-129):

	Devingen	Durumsal
1. Devinimler	+	-
2. Durumlar	-	+
3. Karmaşık görünümlüler	+	+
4. Görünümsüzler	-	-

Bu sınıflandırmaya göre devinimlerin, sözlüksel anlamlarında, yalnızca devingen özelliği (+) işaretli; durumların yalnızca durumsal özellik (+) işaretli; hem bir devingenlik, hem de bir durumsallık bilgisi içeren karmaşık görünümlü eylemlerin her iki görünüş özellikleri de (+) olarak işaretli ve son olarak da hem bir devingenlik, hem de bir durumsallık bilgisi içermeyen görünümsüzler ise her iki özellik açısından da (-) işaretli olarak işleme girerler(124-125).

Burada sözlük bilimsel anlam sınıflandırmasında hareket noktası baştan beri fiilde devinim veya durumla ilgili (+) değer var olmasıdır. Devinim veya durumla ilgili (-) değer kullanıma girdikten sonra (+) değere dönüşmesi fiillerin sözlüksel anlam sınıflandırılmasında dikkate alınmamaktadır.

Bu çalışmada da Aydemir'in(2006) sınıflandırması ve açıklamaları doğrultusunda

da Fazîlet-nâme'de geçen asıl fiilleri anlam bilimsel açıdan sözlüksel anlam görünüşleri dikkate alınarak *devinim fiilleri*, *durum fiilleri*, *karmaşık görünümlü fiiller ve görünümsüz fiiller* olmak üzere 4 ana başlık etrafında sınıflandırılıp incelendiği için Aydemir'in çalışmasından hareketle bu 4 ana başlık hakkında kısa bir bilgi vermek gerekmektedir.

Devinim Fiilleri: Sözlüksel anlamında, durumsal özelliğinin '-' ya da '+' değerle işaretli olmayan, dış üyesinde(özne) fiziksel veya zihinsel olarak devingen bir anlam yüklü olan, '+' işaretli tek anlamı devingenlik olan ve betimlediği olayın, devinimi sonlandıran herhangi bir üye seçmedikçe, bitişsiz olarak yorumlanabildiği fiillere devinim fiilleri denilmektedir(Aydemir, 2006: 140). Sözlüksel olarak işaretli olmayan özelliğın söz dizimsel türetim sırasında(zamansal gönderim yapan öğeler, nesne tümleciniın özellikleri gibi etkenlerle) değişime açık olduğu varsayılır. Bu özelliğın '+' değeri kazanması tümcede karmaşık görünümlü yorumun ortaya çıkmasına neden olur. Ancak, bu yorum eylemin sözlüksel anlamının değil birleşimsel anlamın bir ürünüdür(Aydemir, 2006: 140).

Devinim fiilleri ile betimledikleri olayların hem başlangıç noktasına, hem de bitişsizliğine zamansal gönderme yapmak olmasıdır. "Başla-" eyleminin betimlediği olay devinimlerin betimlediği olayın başlangıç noktasına gönderme yapar: "Yaşlı adam konuşmaya/öksürmeye başladı."

Devinim fiilleri “X zaman boyunca” türü bitişsiz anlatılarla birlikte kullanıldığında betimlenen olay bitişsiz olarak yorumlanır: “Yaşlı adam 2 saat boyunca konuştu/öksürdü.”(Aydemir, 2006: 141).

Demek ki devingen fiillerin temel özelliği, sözlüksel olarak işleme +*devingen* özellik- le başlaması ve *X zaman boyunca* türü bitişsiz anlatılarla uyumlu yapılar sergilemesidir

Devingen üye devinin etkisiyle yer değiştiren ve sonuçsal durum ile ilişkili olan üyedir. Devingen üye aynı zamanda devinin başlatıcısı olan üyedir(Aydemir, 2006: 149).

Durum Fiilleri: Durum bildiren fiiller, sözlüksel anlamlarında yalnızca durumsal anlamı ‘+’ olarak işaretlenmiş olan, (devingen, +durumsal) görünüş özellikleri ile işleme giren, zorunlu dış üyelerine(öznelere) (+durumsal) özelliğini yükleyen, yani betimlediği durumsal anlamı özne konumundaki üyenin özellikleriyle ilişkili olan fiillerdir. Bu türden eylemlerin öznesi “deneyimci” terimiyle ifade edilir(Aydemir, 2006: 173-174).

Karmaşık Görünürlü(Devingen ve Durum Bildiren) Fiiller: Karmaşık görünürlük bildiren fiiller, değişim betimleyen, sözlüksel olarak (+devingen, +durumsal) işaretli olan, yani devingen ve durumsallık ifadesi taşıyan fiillerdir. Bu tür yapılarda genelde dış üye(özne) fiillerin +devingen anlamını gösterirken iç üye de (dolaylı tümleş veya nesne) durumsal özelliğini yansıtır.

Bazen de dış üye(özne) fiillerin hem +devingen, hem de +durumsal özelliğini gösterebilir.

Görünürlü(Ettirgen) Fiiller: Hem bir devingenlik, hem de bir durumsallık bilgisi içermeyen görünürlüler ise her iki özellik açısından da (-) işaretli olarak işleme girerler. Dış üyesi, yani öznesi ne devingenlik, ne de durumsallık bildirir, sadece iç üyeleri, yani tümleşleri devinim veya durumsallık bildirebilirler.

Dolayısıyla yapılan bu çalışmanın Türk alanyazınına fiillerin sözlük bilimsel anlamlarının sınıflandırılmasında bir katkı sağlayacağı beklenmektedir.

2. Amaç

Daha önce Dervîş Muhammed Yemînî’nin Fazîlet-nâme adlı eserinde geçen özel adların anlambilimsel olarak incelenmesi yapılmış ve aynı çalışmayı tamamlayıcı nitelikte yine söz konusu eserde geçen fiillerin de sözlük bilimsel anlam görünürleri dikkate alınarak ve dört ana başlık altında bir sınıflaması yapılarak Dervîş Muhammed Yemînî’nin Fazîlet-nâme adlı eserinin okuyucusuna vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla bu çalışma ele alınmıştır.

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 görüşleri dikkate alınarak bir sınıflandırılması yapılmış ve bu sınıflama çerçevesinde eserde geçen fiillerin sınıflarına göre eserde geçiş yoğunlukları yüzdeliklerle ifade edilmiştir.

4. Bulgular ve Tartışma

Bu çalışmamıza esas aldığımız Tepeli(2002a-b) yayınının Gramatikal Dizin'i içeren ikinci cildinin yaklaşık 4663 madde başı, yani farklı söz vardır. Bu 4663 söz, 7408 beytin her birinde 10 kelime olduğu var sayılırsa 74.080 geçme sıklığına sahip demektir. Yapılan içerik analizi sonucunda Yemînî'nin Fazîlet-nâme'sinde yer alan 529 asıl fiilin 11824 kez, 4 yardımcı fiille birlikte ise 16323 kez geçme sıklığına sahip olduğu tespit edilmiştir. Fazîlet-nâme'de geçen 533

farklı fiilin 4663 madde başı içerisindeki oranı ise %11,43 ile oldukça düşüktür. Buna karşın, 533 fiilin kelime sıklığı bakımından Fazîlet-nâme'nin %22,03'üne tekabül ettiği görülmektedir. Bu da eserde fiillerin geçme sıklığının oldukça yüksek olduğu anlamına gelmektedir. Sadece asıl fiillerin geçme sıklığı söz konusu olduğunda bu oran %15,96'dır. Bu da eserin hem dinamikliğine, canlılığına, sadeliğine, anlaşılabilirliğine, konuşma diline yakınlığına bir işarettir, denilebilir.

"Eyle-, it-, úl-, ol-" yardımcı fiilleri ve bu fiillerle kurulmuş birleşik fiiller her ne kadar bu çalışmanın kapsamı dışında tutulsa da Fazîlet-nâme'nin söz varlığının içerisinde fiillerin bir bütün olarak değerlendirilebilmesi açısından bu fiillerin/bu fiillerle kurulan birleşik fiillerin ve asıl fiillerin sayısı, geçme sıklığı yüzdelik dağılımı Tablo 1'de sunulmuştur:

Tablo 1

Asıl Fiillerle Birleşik Fiillerin Geçiş Sıklığı ve Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Yardımcı fiil	Çeşit Sayısı	Sıklık	Oran (%)
1.	ol-	728	1527	33,94
2.	it-2	456	1445	32,11
3.	úl-	359	908	20,18
4.	eyle-	300	619	13,75
Birleşik fiil toplam		1843	4499	27,56
Asıl fiil toplam		529	11824	72,04
Genel toplam		2372	16323	

Tablo 1’den de anlaşılacağı üzere Fazîlet-nâme’de “eyle-, it-2, úl-, ol-” yardımcı fiille-riyle kurulan 1843 farklı birleşik fiilin 4499; asıl fiillerden de 529 farklı fiilin 11824 geçiş sıklığına sahip olduğu görülmektedir. Asıl fiillerin çeşit sayısı birleşik fiillerden az olmakla birlikte geçiş sıklığına göre %72,04 gibi yüksek bir orana sahiptir. Birleşik fiillerin çeşit sayısı fazla olmakla birlikte geçiş sıklığına göre %27,56 gibi düşük bir oranda kalmaktadır.

Fazîlet-nâme’de geçen “eyle-, it-2, úl-, ol-” yardımcı fiilleriyle kurulan birleşik fiiller anlamsal sınıflandırmada dikkate alınmamakla birlikte, söz varlığının içerisinde fiillerin yerinin genel olarak değerlendirilebilmesi açısından bütün fiillerin içerisinde Fazîlet-nâme’de geçiş sıklığına göre ilk 20 fiilin yüzdeler dağılımı aşağıda Tablo 2’de sunulmuştur:

Tablo 2
Geçiş Sıklığına Göre İlk 20 Asıl
Fiille Birleşik Fiilin Yüzdeler
Dağılımı

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	ol- (728)	198+1527	10,6
2.	it- (456)	3+1445	8,9
3.	de-/di-	1235	7,6
4.	úl- (359)	30+908	5,6
5.	bil-	691	4,2
6.	eyle- (300)	619	3,8
7.	gel-	616	3,8
8.	gör-	568	3,5
9.	vir-	465	2,8
10.	ir-	404	2,5
11.	var-	319	2,0
12.	dur-/tut-	306	1,9
13.	işit-	261	1,6
14.	get-/git-	237	1,5
15.	úal-	235	1,4
16.	al-	231	1,4
17.	dut-/tut-	230	1,4
18.	iriş-	216	1,3
19.	söyle-	185	1,1
20.	getür-	174	1,1
Toplam			68,0

Bunlar bütün fiillerin %68’ini, diğerleri ise %32’sini oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %10,6 ile “ol-” asıl/yardımcı fiili, ikinci sırayı %8,9 ile “it-” yardımcı fiili, üçüncü sırayı %7,6 ile “de-/di-” asıl fiili, dördüncü sırayı %5,6 “úl-” asıl/yardımcı fiili, beşinci

sırayı %4,2 ile “bil-” asıl fiili, altıncı sırayı %3,8 ile “eyle-” yardımcı fiili ve yedinci sırayı ise %3,8 ile “gel-” asıl fiili almaktadır. Dolayısıyla geçiş sıklığında ilk 7’nin içinde 4 yardımcı fiili bulunmaktadır. Ölker’in 1945-1950 arası Türkçe’nin yazılı metinlerinden hareketle hazırladığı kelime sıklığına göre ilk 30 fiil şöyledir(2011: 383-384): *olmak, etmek, bilmek, gelmek, bulunmak, demek, vermek, yapmak, almak, görmek, istemek, yapılmak, gitmek, kalmak, çıkmak, söylemek, geçmek, başlamak, edilmek, göstermek, bulmak, girmek, bakmak, verilmek, çalışmak, görülmek, bırakmak, alınmak, anlamak, durmak*. Geçiş sıklığına göre Fazîlet-nâme’deki ilk 20 fiilden 13’ünün ilgili çalışmanın ilk 30 fiili içinde yer aldığı görülmektedir. İlk 30 içinde yer almayan 7 fiil vardır: “kıl-” ve “eyle-” yardımcı fiilleriyle “ir-”, “var-”, “işit-”, “tut-” ve “iriş-” asıl fiilleri. Bugün, “kıl-” ve “eyle-” yardımcı fiillerinin kullanımının oldukça azaldığı, yerlerini “yapmak” ve “etmek” fiillerine bıraktıkları söylenebilir. “İr-”, “var-”, “işit-”, “iriş-” fiillerinin kullanım sıklığının geçmişe göre azaldığı anlaşılmaktadır. “İr-” ve “iriş-” fiillerine göre bugün “varmak, ulaşmak” fiilleri daha yaygın kullanılmaktadır. “Var-” fiilinin bugün “gitmek” anlamıyla pek kullanılmamasının ilk 30’da olmamasında rolü olabilir. “İşit-” ve “dut-/tut-” fiillerinin yer almaması ise bu fiillerin yanı sıra bugün “duymak ve yakalamak” fiillerinin eskiye göre yaygın kullanılmasına bağlanabilir.

Eklerden(1, 2, 3, 4, 5, 6, 7) de anlaşılabileceği üzere, Fazîlet-nâme’de geçen toplam 529 asıl fiil Aydemir’in(2006) yaptığı sınıflama

ışığında *devinim, durum, karmaşık görünümlü, görünümsüz* olmak üzere dört ana başlık altında incelenmiştir. Eserde geçen 529 fiilin bu ana başlıklara göre geçiş sıklığı ve yüzdelik dağılımı Tablo 12’de verilmiştir.

Bu 4 ana başlık altında da Fazîlet-nâme metninin verileri doğrultusunda sadece karmaşık fiiller ayrı alt başlıklar altında ayrıca ele alınmıştır. İlgili ana başlık ve/veya alt başlıklar altında değerlendirilen bütün fiiller Ek 1, Ek 2, Ek 3, Ek 4, Ek 5, Ek 6, Ek 7 olmak üzere ekte alfabetik sırayla ve geçiş sıklıklarıyla birlikte dikkatlere sunulmuştur. Ana başlıklar ve/veya alt başlıklar içerisinde yer alan tablolarda ise fiiller genelde alfabetik sırayla geçiş sıklığı ve yüzdelik dağılımı belirtilerek verilmiştir.

4.1. Devinim Fiilleri

Ek 1’den de anlaşılabileceği üzere, Fazîlet-nâme’de toplam 144 devinim fiili bulunmaktadır. Bunların metinde 4263 defa geçtiği görülmektedir. Devinim fiilleri eserde geçiş sıklığına göre %36,05 ile ilk sıradadır(bk. Tablo 12). Geçiş sıklığına göre 144 devinim fiilinden ilk 15’inin yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3

**Geçiş Sıklığına Göre İlk 15
Devinim Fiilinin Yüzdelik
Dağılımı**

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	de-/di-	1235	29
2.	gel-	616	14,4
3.	işit-	261	6,1
4.	get-/git-	237	5,6
5.	dut-/tut-	236	5,4
6.	söyle-	185	4,3
7.	ur-	170	4,0
8.	diñle-	107	2,5
9.	buyur-	84	2,0
10.	oú-/oúu-	68	1,6
11.	yüri-/yürü-	61	1,4
12.	sür-	57	1,3
13.	öldür-	57	1,3
14.	ãor-	49	1,1
15.	ağla-	32	0,8
Toplam			80,8

Bunlar devinim fiillerinin %80,8'ini, diğerleri ise sadece %19,2'sini oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %29'la "de-/di-" fiili almaktadır. Bu fiil bütün fiillerin içerisinde de "ol-" ve "it-" yardımcı fiillerinden sonra üçüncü, asıl fiillerin içerisinde ise ilk sıradadır (Tablo 2, 14). Devinim fiillerinin içerisinde de-/di- (%29), işit- (%6,1), söyle- (%4,3), diñle- (%2,5), buyur- (%2,0), oú-/oúu- (%1,6), ãor- (%1,1) gibi iletişimsel devinim fiilleri %46,6 ile büyük bir orana sahiptir.

Bu da metnin türü ve içeriği, yazarın üslubuyla ilgili olmalıdır. Yazar, otobiyografik bir anlatı niteliğindeki eserini günlük dilin imkânları içerisinde kurgulamış, eserinde büyük ölçüde karşılıklı konuşmalara ve aktarmalara yer vermiştir. Böylelikle eserin dili konuşma diline yakınlaşmıştır. Gel- (%14,4), get-/git- (%5,6), yüri-/yürü- (%1,4), sür- (%1,3) gibi konumsal devinim fiilleri %22,7 ile ikinci sıradadır. Bu da bir anlatı metni olan eserin "mekân"ına işaret etmektedir. Dut-/tut- (%5,4), ur- (4,0), öldür- (%1,3), ağla- (%0,8) gibi olayla ilgili devinim fiilleri ise eserin "olay"ıyla ilgilidir.

Fazîlet-nâme'den bunlarla ilgili birkaç beyit aşağıda örnek olarak verilmiştir:

"Didi Peyğamber aña úanı 'aúluñ

Dañı añlamaduñ aalın bu naúluñ

Ki 'Arâlanum' didi Allâh 'Alî'ye

Benüm vaâim emînüm ol veliye" (Tepeli, 2002a: 176).

"Gerçek eriseñ er gibi meydâna gel beri

Mervânî boynın urmağa merdâne gel beri" (Tepeli, 2002a: 441).

"Gel i dil ehli söylet yine sâzuñ

Gönülden nuña cem' eyle niyâzuñ" (Tepeli, 2002a: 223).

"Yüri tiz şol haâirüñ ardına gir

Saña úurtulmağa ayruú ne tedbîr

Hüseyn'ile Hasen şimdi geliser

Seni anlar dutuban öldüriser

İmâmeyn seni bunda bulmasunlar

Ben ölmedin seni öldürmesünler" (Tepeli, 2002a: 579).

4.2. Durum Fiilleri

Ek 2'den de anlaşılacağı üzere, Fazîlet-nâme'de toplam 116 durum fiili bulunmaktadır. Bunlar metinde 3016 geçme sıklığına sahiptir. Durum fiilleri eserde geçiş sıklığına göre %25,50 ile devinim fiilleri(%36,05) ve karmaşık görünüşlü fiillerden(%35,7) sonra üçüncü sıradadır(Tablo 12). 116 durum fiilinden eserde geçiş sıklığına göre ilk 15'inin yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 4'te sunulmuştur:

Tablo 4
Geçiş Sıklığına İlk 15 Durum Fiilinin Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	bil-	691	22,9
2.	gör-	568	18,8
3.	úal-	235	7,8
4.	dur-/ður-	227	7,5
5.	ol-	128	4,2
6.	otur-	109	3,6
7.	bak-	92	3,1
8.	añla-	73	2,4
9.	ään-	73	2,4
10.	sev-	63	2,1
11.	ääúin-	38	1,3
12.	dile-	36	1,2
13.	...idin-	28	0,9
14.	uy-	28	0,9
15.	yat-	25	0,8
Toplam			80,1

Geçiş sıklığına göre ilk 15 fiil, durum fiillerinin %80,1'ini, diğerleri ise sadece %19,1'ini oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %22,9'la "bil-" fiili almaktadır. Bu fiil bütün fiillerin içerisinde de "ol-", "it-" ve úl- yardımcı fiillerinden sonra beşinci, asıl fiillerin içerisinde ise de-/di- fiilinden sonra ikinci sıradadır(Tablo 2, 14). Bunu gör- (%18,8), úal- (%7,8), dur-/ður- (7,5) fiilleri takip etmektedir. Durum fiillerinin içerisinde bil- (%22,9), gör- (18,8), añla- (%2,4), ään- (%2,4), ääkin- (%2,1) algısal/bilişsel/zihinsel durum fiilleri %48,6 ile büyük bir orana sahiptir. İkinci sırada ise %22,8 ile úal- (%7,8), dur-/ður- (%7,5), otur- (%3,6), baú- (%3,1), yat- (%0,8) konumsal durum fiilleri yer almaktadır. % 3,3 ile sev- (%2,1), dile- (%1,2) ruhsal/duygusal durum fiillerinin oranı ise oldukça düşüktür.

Fazîlet-nâme'den bunlarla ilgili birkaç beyit aşağıda örnek olarak verilmiştir:

"Bu remzi bilmeyen bilmez nedür Úāf
‘Abeādür ma‘rifetden urmasun
lāf"(Tepeli, 2002a: 377).

Didi Hāydar bil Ādem uludur gey
Hālīfe úıldı anı Úādir ü Hāyy(Tepeli,
2002a: 408).

"Kenārında bir ağaç görmişidüm
Yuvamı yapuban oturmuşidüm"(Tepeli,
2002a: 366).

"Bu gülōāruñ nesiminde dil ü cān
Nice leōet alur gör kāmīl insān"(Tepeli,
2002a: 244).

Ṭurup ol dem Mūsā Fir‘avn’a vardı

Selām virdi vü úarşusunda tırdı(Tepeli, 2002a: 414).

“Bilürdüm kim severdüñ beni cāndan

Ki maħrūm úalmayayıduñ
imāndan”(Tepeli, 2002a: 294).

4.3. Karmaşık Görünüşlü (Devinim ve Durum Bildiren) Fiiller

Eserde tespit edilen 4218 karmaşık görünüşlü fiil *durum değişim*, *konum değişim*, *geçişli-bitişsiz anlatılarla uyumlu* ve *geçişsiz-hedefte bitişli* olmak üzere 4 alt başlık altında incelendi. Fazîlet-nâme’de tespit edilen karmaşık görünüşlü fiiller ilgili alt başlıklar altında ekler bölümünde Ek 3, Ek 4, Ek 5, Ek 6 adıyla alfabetik olarak geçiş sıklıklarıyla sıralandı. Burada da ilgili alt başlıklar dahilinde eserde tespit edilen fiillerden geçiş sıklıklarına göre ilk 15 fiilin yüzdelik dağılımı tablolar halinde verildi. Son olarak da bütün karmaşık görünüşlü fiillerden geçiş sıklığına göre ilk 24 fiilin yüzdelik dağılımı tablosu oluşturuldu. Ayrıca 4 alt başlık altında ele alınan karmaşık görünüşlü fiillerin birbirlerine göre yüzdelik dağılımları da tablollaştırıldı.

4.3.1. Durum Değişim Fiilleri

Ek 3’ten de anlaşılacağı üzere, Fazîlet-nâme’de tespit edilen 4218 geçiş sıklığına sahip 198 karmaşık görünüşlü fiilden 73’ü durum değişim fiilidir. 433 geçiş sıklığına sahip olan durum değişim fiilleri karmaşık görünüşlü fiiller içinde %10,26 ile konum değişim ve geçişli-hedefte bitişli fiillerden sonra üçüncü sıradadır(Tablo 9). 73 durum

değişim fiilinden eserde geçiş sıklığına göre ilk 15’inin yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 5’te düzenlenmiştir:

Tablo 5

Geçiş Sıklığına Göre İlk 15 Durum Değişim Fiilinin Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	ol-	70	16,2
2.	öl-	40	9,2
3.	yan-	36	8,3
4.	diril-1	20	4,6
5.	bayıl-	19	4,4
6.	úop-	18	4,2
7.	açıl-	17	3,9
8.	gey-	15	3,5
9.	az-	14	3,2
10.	dağıl-/tağıl-	14	3,2
11.	dutuş-/dutuş-/tutuş-	9	2,1
12.	egil-	9	2,1
13.	bükül-	7	1,6
14.	art-	6	1,4
15.	belür-	6	1,4
Toplam			69,4

Bunlar durum değişim fiillerinin %69,4’ünü, diğerleri ise %30,6’sını oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %16,2 ile burada asıl fiil anlamı dikkate alınan(metinde genelde yardımcı fiil olarak kullanılan) “ol-“, ikinci sırayı %9,2 ile “öl-“, üçüncü sı-

rayı ise %8,3 ile “yan-” fiilleri almaktadır. Bunlardan “ol-” fiili karmaşık fiiller(Tablo 10) ve bütün fiiller içinde ilk 15’te yer alırken “öl-” ve “yan-” fiilleri ise ilk 15’te yer almamaktadır(Tablo 13). Ayrıca “ol-” fiilinin asıl ve yardımcı fiil olarak kullanımı dikkate alındığında ise Fazîlet-nâme’de geçiş sıklığına göre %10,6 ile ilk sıradadır(Tablo 2).

Fazîlet-nâme’den bunlarla ilgili birkaç beyit aşağıda örnek olarak verilmiştir:

“Eger ölem dirilem sen bilürsin

Ger öldürüp eger diri úlursın”(Tepeli, 2002a: 337).

“O úzmuş furuna girdiler ol dem

Yanardı ol furun gey úatı muhkem

Görürken Baâra hâlú hep tamâmet

O dem kim oldu anda bu ‘alâmet”(Tepeli, 2002a: 297).

“İrişüp baña urdı bir tapanca

Bayıldum düşdüm irince o pençe

Bilüm büküldi bünyâdum yıúıldı

Olan dişüm boğazuma tıúıldı”(Tepeli, 2002a: 211).

4.3.2. Konum Değişim Fiilleri

Ek 4’ten de anlaşılacağı üzere, Fazîlet-nâme’de tespit edilen 4218 geçiş sıklığına sahip 198 karmaşık görünümlü fiilden 45’i konum değişim fiilidir. 1812 geçiş sıklığına sahip olan konum değişim fiilleri karmaşık görünümlü fiiller içinde %42,95 ile ilk sıradadır(Tablo 9). 45 konum değişim fiilinden eserde geçiş sıklığına göre ilk 15’inin yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 6’da düzenlenmiştir:

Tablo 6

Geçiş Sıklığına Göre İlk 15 Konum Değişim Fiilinin Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	ir-	404	22,3
2.	var-	319	17,6
3.	iriş-	216	11,9
4.	gir-	166	9,2
5.	geç-/giç-	83	4,6
6.	düş-	81	4,5
7.	tur-1,2	79	4,4
8.	dön-	69	3,8
9.	çık-	66	3,6
10.	yet-1/yit-1	43	2,4
11.	dol-/tol-	42	2,3
12.	in-	41	2,3
13.	bin-	35	1,9
14.	deril-	26	1,4
15.	doğ-/toğ-	20	1,1
Toplam			93,3

Bunlar konum değişim fiillerinin %93,3’ünü, diğerleri ise sadece %6,7’sini oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %22,3 ile “ir-”, ikinci sırayı %17,6 ile “var-”, üçüncü sırayı ise %11,9 ile “iriş-” fiilleri almaktadır. Bunlar sırasıyla karmaşık fiiller içerisinde %9,6 ile ikinci, %7,6 ile üçüncü, %5,1 ile beşinci(Tablo 10) ve bütün fiiller içerisinde ise %3,4 ile altıncı, %2,7 ile yedinci, %1,8 ile on dördüncüdür(Tablo 13).

Fazîlet-nâme'den bunlarla ilgili birkaç beyit aşağıda örnek olarak verilmiştir:

“Didi úayâer ‘Alî midür bu tûran

Yanına varanuñ boynunu uran”(Tepeli, 2002: 275).

“Dimiş kim Ka‘be öñinde tûrurdum

Maúâm-ı İbrâhîm úatında gördüm

Derilmiş bir araya çoúluú âdem

Şanayduñ anda gelmiş cümle ‘âlem

O cem‘iyyet içine ben de vardum

Úaçankimanlaruñúatına irdüm”(Tepeli, 2002a: 587).

Úaçan bu zaħmıla bu bende düşdüm

O divüñ hîômetine dek irişdüm(Tepeli, 2002a: 385).

4.3.3. Geçişli ve İki/Üç Üyeli

Bitişsiz Anlatılarla Uyumlu Fiiller

Ek 5’ten de anlaşılacağı üzere, Fazîlet-nâme’de tespit edilen 4218 geçiş sıklığına sahip 198 karmaşık görünüşlü fiilden 36’sı geçişli ve iki/üç üyeli bitişsiz anlatılarla uyumlu fiildir. 303 geçiş sıklığına sahip olan geçişli-bitişsiz fiiller, karmaşık görünüşlü fiiller içinde %7,18 ile son sıradadır(Tablo 9). 36 geçişli-bitişsiz fiilden eserde geçiş sıklığına göre ilk 15’nin yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 7’de düzenlenmiştir:

Tablo 7

Geçiş Sıklığına Göre İlk 15 Geçişli-Bitişsiz Fiilin Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	aç-	58	19,1
2.	úr-	53	17,5
3.	kes-	41	13,5
4.	boz-	23	7,6
5.	düz-	14	4,6
6.	úopar-	14	4,6
7.	âi-	13	4,3
8.	böl-	9	3,0
9.	düket-	6	2,0
10.	dür-	6	2,0
11.	yırt-	6	2,0
12.	ayır-	5	1,7
13.	taşla-	5	1,7
14.	biç-	4	1,3
15.	büri-/bürü-	4	1,3
Toplam			86,2

Bunlar geçişli-bitişsiz fiillerin %86,2’ini, diğerleri ise sadece %13,8’ini oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %19,1 ile “aç-”, ikinci sırayı %17,5 ile “kır-”, üçüncü sırayı ise %13,5 ile “kes-” fiilleri almaktadır. Bunlar sırasıyla karmaşık fiiller içerisinde %1,4 ile on yedinci, %1,3 ile on sekizinci, %1,0 ile yirmi dördüncü(Tablo 10) ve bütün fiiller içerisinde ise sadece “aç-” fiili %0,5 ile otuz altıncıdır, diğer ikisi ise yoktur(Tablo 13).

Fazîlet-nâme’den bunlarla ilgili birkaç beyit aşağıda örnek olarak verilmiştir:

“Keserler başların úanın dökerler
Küfür tuhmın kesüp imān ekerler
Yararlar bağrını küffār-ı divüñ
Sevüñ ğāzileri cānıla sevüñ”(Tepeli,
2002a: 181).

Anuñ başın dağı ‘Abbās kesdi
Belini bükdi vü yayını yaadı
Çü bir bir on yedi kâfir başını
Kesüp meydānda zeyn itdi leşini(Tepeli,
2002a: 275).

“Şıduú yine Süleymānuñ çerisin
İñen úrduú uvağın u irisin”(Tepeli,
2002a: 216).

4.3.4. Geçişli ve İki/Üç Üyeli Hedefte Bitişli Fiiller

Ek 6’dan da anlaşılacağı üzere, Fazîlet-nâme’de tespit edilen 4218 geçiş sıklığına sahip 198 karmaşık görünüşlü fiilden 44’ü geçişli ve iki/üç üyeli hedefte bitişli fiildir. 1670 geçiş sıklığına sahip olan geçişli-hedefte bitişli fiiller karmaşık görünüşlü fiiller içinde %39,60 ile konum değişim fiillerinden (%42,95) sonra ikinci sıradadır(Tablo 9). 44 geçişli-hedefte bitişli fiilden eserde geçiş sıklığına göre ilk 15’nin yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 8’de düzenlenmiştir:

Tablo 8

Geçiş Sıklığına Göre İlk 15 Geçişli-Hedefte Bitişli Fiilin Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	vir-	465	27,8
2.	al-	231	13,8
3.	getür-	174	10,4
4.	bul-	167	10,0
5.	úo-	100	6,0
6.	çek-	67	4,0
7.	ilet-/ilt-	51	3,1
8.	âal-	42	2,5
9.	götür-	39	2,3
10.	úoy-	39	2,3
11.	gönder-	36	2,2
12.	baâ-	35	2,1
13.	der-/dir-	35	2,1
14.	at-	27	1,6
15.	yıú-	27	1,6
Toplam			91,8

Bunlar geçişli-hedefte bitişli fiillerin %91,8’ini, diğerleri ise sadece %08,2’sini oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %27,8 ile “vir-”, ikinci sırayı %13,8 ile “al-”, üçüncü sırayı %10,0 ile “getür-”, dördüncü sırayı %10,0 ile “bul-”, beşinci sırayı %8,3 ile “úo-/úoy-” fiilleri almaktadır. Bunlar sırasıyla karmaşık fiiller içerisinde %11,0 ile birinci, %5,5 ile dördüncü, %4,1 ile altıncı, %4,0 ile yedinci, %3,3 ile dokuzuncu(Tablo 10) ve bütün fiiller içerisinde ise %3,9 ile beşinci,

%2,0 ile on ikinci, %1,5 ile on altıncı, %1,4 ile on sekinci, %1,1 ile yirmincidir(Tablo 13).

Fazîlet-nâme'den bunlarla ilgili birkaç beyit aşağıda örnek olarak verilmiştir:

“Pelengsin almağa virmekde körpe

Bu dirliklü irişmez ehl-i úurba

Oúuduñ ‘ilm-i zâhir gey ulusun

Diriden yeg seversin halú ölüsün”(Tepeli, 2002a: 477).

“Ulu divân úurup ol div oturmuş

Ulu divleri úatına getürmüş”(Tepeli, 2002a: 385).

“Didi i iki gözlerüm cırâğı

Ki cennet içre bulmuşız turağı

Cihânda dirilük bu veche dirlik

Gide keâret mu‘ayyen ola birlik

Ki gendü meyyitüñüz götüresiz

Fenâdan bâûi mülke yitüresiz”(Tepeli, 2002a: 584).

Yukarıda 4 alt başlık altında tek tek belirtilen karmaşık görünüşlü fiiller genel olarak değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir:

Ek 3, Ek 4, Ek 5, Ek 6’da sıralanıp *durum değişim*, *konum değişim*, *geçişli-bitişsiz ve geçişli-hedefte bitişli* olmak üzere 4 alt başlık altında yukarıda tek tek değerlendirilen 4218 geçiş sıklığına sahip 198 karmaşık görünüşlü fiil bulunmaktadır. Karmaşık görünüşlü fiiller eserde geçiş sıklığına göre yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9

Karmaşık Fiillerin Geçiş Sıklığı ve Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Fiil	Çeşit Sayısı	Sıklık	Oran (%)
1.	Durum değişim	73	433	10,26
2.	Konum değişim	45	1812	42,95
3.	Geçişli-bitişsiz	36	303	7,18
4.	Geçişli-hedefte bitişli	44	1670	39,60
	Toplam	198	4218	100

Fazîlet-nâme’de 4218 geçiş sıklığına sahip 198 karmaşık görünüşlü fiilden %42,95 ile konum değişim fiilleri ilk sırada, %39,60 geçişli-hedefte bitişli fiiller hemen ardından ikinci, %10,26 ile durum değişim fiilleri üçüncü, %7,18 ile geçişli-bitişsiz fiiller

ise son sıradadır. Bir anlatılar niteliğindeki Fazîlet-nâme’de “mekân” a varma veya mekândan ayrılmayla ilgili geçişsiz konum değişim eylemlerinin ağırlıkta olması ve hemen ardından da büyük ölçüde “mekân” a varmayla, “mekân” da bulunmayla ilgili

geçişli-hedefte bitişli fiillerin gelmesi gayet doğaldır. Karmaşık eylemlerden konum değişim eylemleri devingen özelliğini öznesinden, durum özelliğini ise dolaylı tümlecinden almaktadır; geçişli-hedefte bitişli eylemler ise devingen özelliğini öznesinden alırken, durum özelliğini nesnesiyle dolaylı tümlecinden kazanmaktadır. Dolayısıyla bu iki grup fiilde, “mekândan ayrılma” ve “mekâna yönelme”yle ilgili bir devinimin yanı sıra “mekânda bulunma” durumu da söz konusudur. Konunun daha iyi anlaşılması için bu dört karmaşık fiil grubuna birer örnek verelim:

Durum değişim fiilleri hem devinim hem de durum özelliğini öznenen almaktadır:

“Bayıldum düşdüm irince o pençe”(Ben hem bayılanım, hem baygın olanım).

Konum değişim fiilleri ise devingen özelliğini öznesinden, durum özelliğini ise dolaylı tümlecinden almaktadır:

“O cem’iyyet içine ben de vardum”(Ben hem o cemiyet içine varanım, hem de o cemiyet içinde olanım).

Geçişli-bitişsiz fiiller ise devingen özelliğini öznesinden, durum özelliğini ise nesnesinden kazanmaktadır:

“Anuñ başın dañı ‘Abbās kesdi”(Abbas onun başını kesendir, onun başı kesik olandır).

Geçişli-hedefte bitişli fiiller ise devingen özelliğini öznesinden, durum özelliğini ise nesnesiyle dolaylı tümlecinden almaktadır:

“Ulu divleri úatına getürmiş”(O, ulu devleri katına getirendir, ulu devler onun katında olandır).

Geçiş sıklığına göre karmaşık fiiller içerisinde %10,26 ile üçüncü sırada yer alan durum değişim fiilleri ise daha ziyade kişi ve doğa devinimlerini betimleme işlevi olduğu söylenebilir.

Hiz. Ali’nin menkabevî biyografisi niteliğindeki Fazîlet-name’de son sırada %7,18 ile geçişli-bitişsiz fiiller yer almaktadır. Bunların Fazîlet-nâme’nin başkahramanı “Allâh’ın Aslanı” Hiz. Ali’nin Zülfikar’ı ve Döldöl’üyle birçok savaşa katılması, dolayısıyla savaşçı kimliği bu fiillerin geçiş sıklığıyla ilgili olabilir.

Durum değişim, konum değişim, geçişli-bitişsiz ve geçişli-hedefte bitişli olmak üzere 4 alt başlık altında yukarıda tek tek değerkendirilen 4218 geçiş sıklığına sahip 198 karmaşık görünümlü fiilden(Tablo 9) eserde geçiş sıklığına göre ilk 24’ünün yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 10’de verilmiştir.

Tablo 10

Geçiş Sıklığına Göre İlk 24
Karmaşık Fiilin Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	vir-	465	11,0
2.	ir-	404	9,6
3.	var-	319	7,6
4.	al-	231	5,5
5.	iriş-	216	5,1
6.	getür-	174	4,1
7.	bul-	167	4,0
8.	gir-	166	3,9
9.	úo-/úoy-	139	3,3
10.	geç-/giç-	83	2,0
11.	düş-	81	1,9
12.	tır-1-2	79	1,9
13.	ol-	70	1,7
14.	dön-	69	1,6
15.	çek-	67	1,6
16.	çú-	66	1,6
17.	aç-	58	1,4
18.	úr-	53	1,3
19.	ilet-/ilt-	51	1,2
20.	yet-/yit-	43	1,0
21.	dol-/tol-	42	1,0
22.	aal-	42	1,0
23.	in-	41	1,0
24.	kes-	41	1,0
Toplam			75,3

Geçiş sıklığına göre ilk 24 içerisinde yer alan fiiller, 4218 geçiş sıklığına sahip 198 karmaşık görünümlü fiilin %75,3'ünü, diğerleri ise %24,7'sini oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %11,0 ile "vir-" geçişli-hedefte bitişli fiili, ikinci sırayı %9,6 ile "ir-", üçüncü sırayı %7,6 ile "var-" konum değişim fiilleri, dördüncü sırayı %5,5 ile "al-" geçişli-hedefte bitişli fiili, beşinci sırayı %5,1 ile "iriş-" konum değişim fiilleri almaktadır. Bunlar sırasıyla bütün fiiller içerisinde %3,9 ile beşinci, %2,0 ile on ikinci, %1,5 ile on altıncı, %1,4 ile on sekizinci, %1,1 ile yirmincidir (Tablo 13). Görüldüğü gibi ilk beş içerisinde durum değişim fiiliyle geçişli-bitişsiz fiil yer almamaktadır.

İlk 24 içerisinde geçiş sıklığına göre "ir-, var-, iriş-, gir-, geç-/giç-, düş-, tır-, dön-, çú-, yet-/yit-, dol-/tol-, in" olmak üzere 12 konum değişim fiili %38,2 ile ilk sırada; "vir-, al-, getür-, bul-, úo-/úoy-, çek-, ilet-/ilt" olmak üzere 8 geçişli-hedefte bitişli fiil %31,7 ile ikinci; "aç-, úr-, kes-" olmak üzere 3 geçişli-bitişsiz fiil %3,7 ile üçüncü; "ol" olmak üzere 1 durum değişim fiili %1,7 ile son sıradadır.

4.4. Görünüşsüz (Devinim ve Durum Bildirmeyen) Fiiller

Ek 7'den de anlaşılacağı üzere, Fazilet-nâme'de, 71 görünüşsüz, yani ettirgenlik bildiren fiil bulunmaktadır. Bunlar metinde 327 geçme sıklığına sahiptir. Görünüşsüz fiiller eserde geçiş sıklığına göre %2,77 ile son sıradadır (Tablo 12). Bu 71 görünüşsüz

fiilden eserde geçiş sıklığına göre ilk 15'nin yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 11'de sıralanmaktadır:

Tablo 11

**Geçiş Sıklığına Göre İlk 15
Görünüştüz Fiilin Yüzdelik
Dağılımı**

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	göster-	70	21,4
2.	irgir-/irgür-	51	15,6
3.	çúar-	21	6,4
4.	uzat-	17	5,2
5.	dönder-	15	4,6
6.	irişdür-	13	4,0
7.	úaldur-	13	4,0
8.	yetür-/yitür-2	11	3,4
9.	aúut-	10	3,1
10.	irür-	8	2,4
11.	dirgür-	5	1,5
12.	düşür-	5	1,5
13.	azıt-	4	1,2
14.	degşür-	3	0,9
15.	dirilt-	3	0,9
Toplam			76,1

Bunlar görünüştüz fiillerin %76,1'ini, diğerleri ise %23,9'unu oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %21,4 ile "göster", ikinci sırayı %15,6 ile "irgir-/irgür", üçüncü sırayı ise %6,4 ile "çúar" fiilleri almaktadır. Bunlardan bütün fiiller içerisinde geçiş sırasına göre ilk 38'de sadece "göster-" fiili %0,6 ile otuzuncudur, diğer ikisi ise yoktur (Tablo 13).

Görüldüğü gibi görünüştüz, yani öznesi ettirgenlik bildiren fiillerin iç üyeleri bakımından "göster-" durum fiili hariç hepsinin devinim fiili ya da karmaşık görünüştüz fiil olduğu görülmektedir. Bunların birçoğunun öznesi ettirgenlik yanı sıra devingenlik de bildirdiği söylenebilir. Zaten pek çoğunun kök ya da gövdeleri geçişsizdir. Bu geçişsiz fiillerin üzerine "oldurganlık" bildiren bir ek getirilerek geçişli yapılmıştır. Dolayısıyla belki de "oldurganlık" bildiren fiilleri en azından devinimin başlatıcısı rolü taşımaları dolayısıyla devinim fiili olarak değerlendirilebilir. Tahkiye esasına bağlı edebî metinlerde edilgen ve geçişli fiillere ettirgenlik eki getirilerek yapılan ettirgen fiillere çok az başvurulur. Burada da görünüştüz, yani ettirgenlik fiillerinin %2,77 olması, bunların da birçoğunun devingen özellik taşıması gayet doğaldır.

Fazîlet-nâme'den bunlarla ilgili birkaç beyit aşağıda örnek olarak verilmiştir:

"Kaçan gösterdi yüzün úuvvet-i Haú

‘Ayân oldı beyân-ı úudret-i Haú" (Tepeli, 2002a: 103).

"Nice senüñ gibi dññ ‘adūsın

İrürdüm yasına tãze ‘arūsın

Benüm adum ‘Alì ibn-i Ebü Tãlib

Ĥudãnuñ emri küf ehline ġalib

Sen evvel ĥamle úl ĥarbuñ ġoreyin

Bu dem nãr-ı caĥime irgüreyin

‘Aliyem diyicek ol ite Ĥaydar

Süñüsün döndürüp at âaldı ‘Anter" (Tepeli, 2002a: 481).

5. Sonuç

Eklerden(1, 2, 3, 4, 5, 6, 7) de anlaşılacağı üzere, Fazîlet-nâme’de geçen toplam 529 asıl fiil *devinim*, *durum*, *karmaşık görünüşlü*,

görünüşsüz olmak üzere dört ana başlık altında incelenmiştir. 529 fiilin bu ana başlıklara göre geçiş sıklığı ve yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 12’de verilmiştir:

Tablo 12

Fiillerin Ana Başlıklara Göre Geçiş Sıklığı ve Yüzdelik Dağılımı

Sıra	Fiil	Sayısı	Sıklık	Oran (%)
1.	Devinim	144	4263	36,05
2.	Durum	116	3016	25,50
3.	Karmaşık görünüşlü	198	4218	35,7
4.	Görünüşsüz	71	327	2,77
	Toplam	529	11824	

Görüldüğü gibi sözlük bilimsel anlam görünüşleri açısından Fazîlet-nâme’de %36,05 ile devinim fiilleri ilk sırada, hemen peşinden de %35,7 ile karmaşık görünüşlü fiiller gelmektedir. Durum fiilleri %25,50 ile üçüncü, %2,77 ile görünüşsüz fiiller ise oldukça düşük bir oranla son sıradadır. Devinim fiilleri %36,05 ile ilk sırada olmasının yanı sıra öznesine göre devinim, nesnesine/ dolaylı tümlecine göre durum bildiren karmaşık fiillerin %35,7 ile ikinci sırada olmasıyla da öznesine göre devinim bildiren fiillerin oranı %72,2’ye çıkar. Bu da Fazîlet-nâme’nin “durum”dan ziyade, “devinim”, yani “olay/ tahkîye-karşılıklı konuşma” ağırlıklı bir metin olduğunu göstermektedir. Yemînî tarafından tercüme-telif olarak öyküleştiren Fazîlet-nâme, Hz. Ali’nin 24 anlatıdan meydana gelen “menkabevî biyografisi” niteli-

ğinde bir mesnevidir³. “Fazîlet-nâme büyük ölçüde vak’a örgüsüne dayanan kısımlar olan anlatılardan oluşmuştur”(Kırman, 2004: 211). Eserde tahkiye kısımlarının aralarına serpiştirilmiş mev’iza/didaktik parçacıkları ise daha ziyade eserin “durum” fiillerinin geçme sıklığıyla ilgilidir(Kırman, 2004: 200-201).

Devinim, durum, karmaşık görünüşlü ve görünüşsüz olmak üzere 4 alt başlık altında yukarıda tek tek değerlendirilen 11824 geçiş sıklığına sahip 529 asıl fiilden(Tablo 12) eserde geçiş sıklığına göre ilk 39’unun yüzdelik dağılımı aşağıda Tablo 13’te verilmiştir.

3 Kırman toplam 24 anlatı(2004), Tepeli ise eserdeki Farsça başlıklardan hareketle “Fazîlet” adıyla 19 anlatı(2002a: 8-11) olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Kırman “Yemînî’nin Fazîlet-nâme’sinde Muhtevâ” başlıklı üçüncü bölümünü bir menâkıb-nâme ve nasihat-nâme olarak Fazîlet-nâme’ye ayırmıştır. Bir menâkıb-nâme olarak Fazîlet-nâme’yi “Anlatıların Yapısı” ve “Motifler”; bir nasihat-nâme olarak da “Mev’izalar” ana başlıkları altında ayrıntılı olarak incelemiştir(2004: 209-528).

Tablo 13

**Geçiş Sıklığına Göre İlk 39 Fiilin
Yüzdelik Dağılımı**

Sıra	Fiil	Sıklık	Oran (%)
1.	de-/di-	1235	10,4
2.	bil-	691	5,8
3.	gel-	616	5,2
4.	gör-	568	4,8
5.	vir-	465	3,9
6.	ir-	404	3,4
7.	var-	319	2,7
8.	dur-/tut-	306	2,6
9.	işit-	261	2,2
10.	get-/git-	237	2,0
11.	úal-	235	2,0
12.	al-	231	2,0
13.	dut-/tut-	230	1,9
14.	iriş-	216	1,8
15.	ol- (asıl fiil)	198	1,7
16.	söyle-	185	1,6
17.	getür-	174	1,5
18.	ur-	170	1,4
19.	bul-	167	1,4
20.	gir-	166	1,4
21.	úo-/úoy-	139	1,1
22.	otur-	109	0,9
23.	diñle-	107	0,9
24.	baú-	92	0,8
25.	buyur-	84	0,7
26.	geç-/giç-	83	0,7
27.	düş-	81	0,7

28.	dön-	69	0,6
29.	añla-	73	0,6
30.	ãan-	73	0,6
31.	göster-	70	0,6
32.	oúı-/oúu-	68	0,6
33.	çek-	67	0,6
34.	çú-	66	0,6
35.	sev-	63	0,5
36.	yüri-	61	0,5
37.	aç-	58	0,5
38.	öldür-	57	0,5
39.	sür-	57	0,5
Toplam		70,5	

İlk 39'daki fiiller geçiş sıklığına göre fiillerin ilk %72,4'ünü, diğerleri ise %27,6'sını oluşturmaktadır. Bunlardan ilk sırayı %10,4 ile "de-/di-" devinim fiili, ikinci sırayı %5,8 ile "bil-" durum fiili, üçüncü sırayı %5,2 ile "gel-" devinim fiili, dördüncü sırayı %4,8 ile "gör-" durum fiili, beşinci sırayı ise %3,9 ile "vir-" karmaşık görünümlü fiil almaktadır.

İlk 39 içerisinde geçiş sıklığına göre "de-/di-, gel-, işit-, get-/git-, dut-/tut-, söyle-, ur-, diñle-, buyur-, oúı-/oúu-, yüri-, öldür-, sür-" olmak üzere 13 devinim fiili %28,4 ile ilk sırada; "vir-, ir-, var-, al-, iriş-, getür-, bul-, gir-, ko-/úoy-, geç-/giç-, düş-, dön-, çek-, çú-, aç-" olmak üzere 15 karmaşık görünümlü fiil %22,9 ile ikinci; "bil-, gör-, dur-/tut-, úal-, otur-, baú-, añla-, ãan-, sev-" olmak üzere 9 durum fiili %18,6 ile üçüncü; "göster-" olmak üzere 1 görünümsüz fiil %0,6 ile son sıradadır.

Hız. Alî'nin menkabevî biyografisi nite-
liğindeki bir anlatılar bütünü olan Fazîlet-
nâme'nin yapısı dikkate alınarak geçiş sıklı-
ğına göre ilk 39 içerisinde yer alan fiiller de-
ğerlendirildiğinde aşağıdakiler söylenebilir:

"Gel-, get-/git-, yürü-" devinim fiilleri;
"ir-, var-, iriş-, gir-, geç-/giç-, düş-, dön-,
çú-" karmaşık görünüşlü fiilleri; "dur-/
túr-, úal-, otur-, baú-" durum fiilleri konum
bildirmektedir. Bunlar geçiş sıklığına göre
%25,9 ile metindeki fiillerin dörtte birini teş-
kil etmektedir. Bunlardan birçoğu da tahki-
ye esasına bağlı Fazîlet-nâme'nin mekânına
işaret etmektedir.

Hız. Alî'nin menkabevî biyografisi nite-
liğindeki bir anlatılar bütünü olan Fazîlet-
nâme'de anlatıcı karşılıklı konuşmalara ve
dolaylı anlatımlara başvururken en fazla
"de-/di-", sonra sırasıyla "işit-, söyle-, diñle-,
buyur-, ou-/óu-" devinim fiillerine yer ver-
miştir. Bunların geçiş sıklığı %16,4'tür. Bun-
lar bir anlatı niteliğindeki Fazîlet-nâme'nin
hâkim ve kahraman anlatıcısıyla doğrudan
ilişkili fiillerdir. Bu da, Yemînî'nin eserinde,
anlatıları tahkiye ederken karşılıklı konuş-
malara ve dolaylı sözlerle sık sık yer verdiği-
ni gösterebilir. Böylelikle kurgusal bir anlatı
olan eserin doğallığı, canlılığı, sadeliği ve
gerçekliği sağlanmış olabilir.

39 fiil içerisinde geçiş sıklığına göre
%15,3 ile "vir-, al-, dut-/tút-, getür-, ur-,
bul-, úo-/úoy-, çek-, aç-, öldür-, sür-" olmak
üzere 11 devinim ve karmaşık görünüşlü
fiilin; Fazîlet-nâme'nin şahıs kadrosunun
birbirleriyle veya diğer varlıklarla bedensel

temas, etkileşim ve çatışma içerisinde oldu-
ğunu gösterdiği söylenebilir.

Son olarak da eserde %12,5 geçme sıklı-
ğına sahip "bil-, gör-, aña-, âan-, sev-" olmak
üzere bilişsel/zihinsel/algısal/duygusal
durum bildiren 5 fiilin de Fazîlet-nâme'nin
bir nasihatname olarak didaktik yanına işa-
ret ettiği söylenebilir.

Bu çalışma, Türkçe'yi tıpkı bir ırmak gibi
kâh gürül gürül, kâh şırıl şırıl, kâh sâkin bir
şekilde akıtan fiillerin, dolayısıyla Fazîlet-
nâme'nin aydınlatılmasına bir nebze olsa
katkı sağlarsa amacına ulaşmış olacaktır.

KAYNAKÇA

- AYDEMİR, Y. (2006). Sözlüksel Görünüş
ve Türkçe Eylemlerin Anlambilimsel
Sınıflandırması: Sözlükçe-Sözdizim
Etkileşimi. Yayımlanmamış Doktora
Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü. Ankara.
- DEVELLİOĞLU, F. (2010). Osmanlıca-Türkçe
Ansiklopedik Lûgat. Ankara.
- HACIEMİNOĞLU, N. (1991). Türk Dilinde
Yapı Bakımından Fiiller. Ankara.
- KIRMAN, A. (2004). Yemînî'nin Fazîlet-
nâmesi-Şekil ve Muhtevâ Tahlili. Doktora
Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü. İzmir.
- KİPPER, K., KORHONEN, A., RYANT, N.,
ve PALMER, M. (2008). A Large-Scale
Classification of English Verbs. Language
Resources and Evaluation. 42(1). 21-40.
- KORHONEN, A. ve BRISCOE, T. (2004).
Extended Lexical-Semantic Classification
of English Verbs. In Proceedings
of the HLT/NAACL Workshop on
Computational Lexical Semantics.

- Boston, MA.
- KORKMAZ, Z. (1992). Gramer Terimleri Sözlüğü. Ankara.
- LEVİN, B. (1993). English Verb Classes and Alternation, A Preliminary Investigation. The University of Chicago Press.
- ÖLKER, G. (2011). Yazılı Türkçenin Kelime Sıklığı Sözlüğü(1945-1950 Arası), Konya.
- TDK. (2005). Türkçe Sözlük. Ankara.
- TEPELİ, Y. (1994a-b). Yemînî'nin Fazîlet-nâmesi I(Giriş-İnceleme-Metin)-
- II(Gramatikal İndeks). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi). Erzurum.
- 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 Özel Adlar", Alevilik Araştırmaları Dergisi, Sayı 1. s. 49-80.

EKLER

Ek Tablo 1

Devinim Fiillerinin Geçiş Sıklığı

Fiil	Sıklık	Fiil	Sıklık
ağ-	2	úıl-1-3	30
ağla-	32	úımıl-da-	1
ağlaş-	1	úıy- (cāna, mālā, başa ú.)	6
aú-	24	úoş-	18
añlat-	2	úov-	6
añra-	1	úulaçla-	1
ara- (çāre a.)	6	úullan-	2
arıt- (büt-den a.)	2	úur-	6
ayaúla- "ayağıyla çiğnemek"	1	úurtar-	18
ayıt-/ayt- "söylemek"	22	úuā-	5
bağır-	1	úuşat-	1
başla-	5	kükre-	1
besle-	6	n'eyle-	9
biliş- "tanışmak"	1	n'it-	14
boğazla-	1	oğurla- "hırsızlık yapmak"	2
buluş-	6	oúı-/oúu-	68
buyur-	84	öde-	3

çağır-	18	ög- “övmek”	1
çağla-	1	ögren- “öğrenmek”	3
çal- “vurmak”	18	öğret- “öğretmek”	12
çalış-	3	ögütle-	1
çekin- “sökülmesi gerek şeyler için güç kullanmak”	2	öldür-	57
çığır-	2	öp-	23
çigne-	1	ört-	2
dadan-	1	örtün-	1
dağıt-/tağıt-	6	âaúla-	8
danış-	1	âalın-2 “salına salına yürümek”	1
de-/di-	1235	âar-	3
dep- “tepmek”	3	âarın-	2
depele- “tepelemek”	1	âarâ-	1
depren- “kıınıldanmak”	2	âat-	10
diñle-	107	âataş-	1
dişle-	2	âav-	1
ditre- “titremek”	14	âavur-	1
doúun-/toúun-/toúun-	6	âay- (altunuñ â.)	1
dolaş-	1	segirt- “koşarak gitmek”	6
doldur-/toldur-	15	âıga- “sıvazlamak”	3
dög- “dövmek”	2	âına-	4
durış-/duruş-/dürüş-/turuş- “karşı karşıya gelmek, uğraşmak”	21	sil-	1
dut-/tut- “tutmak”	230	âolu-	1
em-	2	âor-	49
es-	3	söyle-	185
eş-1 “toprak kazmak”	1	söyleş-	8
eş-2 “atları yarış için koşmak”	2	sür-	57
gel-	616	süri- “sürtmek”	1
gez-	7	şaúı- “gürlemek, ses çıkarmak”	1
gıjgır-/újgır- “haykırarak saldırmak”	3	tara-	2

gider-	15	çoğur-	5
git-/get-	237	kın-	6
gönül-	1	tükür-	4
görin-/görün-	23	uç-	13
görüş-	4	ur- "vurmak"	170
göyündür-	1	uruŝ- "vuruŝmak"	3
gözet-2 "ip örmek"	1	yağmala-	1
gül-	14	yaú-	29
gümle-	2	yalan-	1
gürle-	3	yalvar-	3
güt-	3	yap-2 "yapmak, kurmak"	12
haykır-	4	yapıŝ- "tutmak, yapıŝmak"	8
iç-	25	yarat-	24
ilen-	3	yaã- "yassıltmak"	1
iñilde-	1	yaz-	21
iñle-	5	ye-/yi-	32
işit-	261	yel- "yel gibi gitmek"	2
işle-	24	yeñ- "yenmek, galip gelmek"	1
úaç-	32	yu- "yıkamak"	1
úalgı- "sıçramak"	1	yun- "kendini yıkamak"	1
úap-	12	yuvalan- "yuvarlanmak"	2
úarın- "beddua etmek"	1	yügür- "hızlı gitmek, koşmak"	13
úarva-	8	yükün- "saygıyla eğilmek"	2
úayna-	3	yüri-/yürü-	61
úıgır- "haykırmak, çağırmaq"	1	yüz- "suda yüzmek"	1
Toplam		144	4263

Ek Tablo 2

Durum Fiillerinin Geçiş Sıklıkları

Fiil	Sıklık	Fiil	Sıklık
‘aceble-	1	kesil-	5
alda-	2	úlın-	2
ağırla-	1	úrıl-	8
aldan-	2	úaúan-	1
añ-	15	úon-1 “kuş konmak”	18
añdur-	1	úon-2 “koyulmak”	1
añıl-	14	úonul-	1
añla-	73	úorú-	18
añlan-	2	úurıl-/úurul-	3
bağışla-	17	úurtıl-/úurtul-	15
bağlan-	2	oúun-	6
baú-	92	ol-	128
baül-	1	olun-	29
başar-	4	otur-	109
başarıl-	1	öñürtlen- “seçilmek”	1
begen-	4	ãaún-	38
bekle-	8	ãalın-1, 3 “bırakılmak, uzanmak”	2
beliñle- “korkmak, ürkme”	2	ãan-	73
beñze-	20	ãayıl-	1
bil-	691	sev-	63
bilin-	8	sevin-	12
bulın-/bulun-	18	ãın-	2
buş- “kızmak, öfkelenmek”	1	ãıt- (ödi ã.) “çok korkmak”	1
çalın- “saz çalınmak”	4	silin-	1
çök-	3	ãorul-	4
çözül-	1	söylen- “denmek”	2
dile-	36	ãulan- “su verilmek”	1
din- “denmek, söylenmek”	10	sürül-	3

dinil- “denilmek”	2	şaş-	12
diñlen- “işitilmek”	1	şaşur-	2
dönderil- “döndürülmek”	1	tanı-	2
döy-	3	tañla- “hayret etmek”	7
dur-/túr-3-24 “durmak”	227	tap-	11
dutul-1/tutul-1 “tutulmak”	6	tarıl- “darılmak”	1
dürül-1 “hasır dürülmek”	1	tuý- “duymak”	7
düzül-	5	ululan- “yüceltmek”	1
edible- “terbiye etmek”	1	um-	23
eglen- “durup dinlenmek”	2	unut-	23
ekil-	2	uy-	28
esirge-	6	uyu-	9
esle- “dinlemek, aldırış etmek”	1	uzan-	5
gerek-	5	ürk-	10
geyil-	1	ütül- “yenilmek”	1
gönderil-	1	viril- “verilmek”	10
gör-	568	yaúıl-	2
göy- “katlanmak, sabretmek”	1	yañıl-	8
gözet-1 “gözlemek, beklemek”	6	yapıl-	2
gözle-	2	yaradıl- “yaratılmak”	5
ıan-	45	yaraş-	4
...idin-	28	yarıl-	7
incin-	8	yaãan- “uzanmak, yatmak”	1
incit-	5	yaşa-	8
iste-	23	yat-	25
işitil-	1	yazıl-	8
úaúı- “kızmak”	14	yen- “yemek yenmek”	1
úal-	235	yıgıl-	2
úan- “doymak, kanmak”	2	yuyul- “yıkanmak, silinmek”	1
úayır-	2	yüklen- “yük yüklenmek”	3
Toplam		116	3016

Ek Tablo 3**Karmaşık Görünümlü Fiillerden Durum Değişim Fiillerinin Geçiş Sıklığı**

Fiil	Sıklık	Fiil	Sıklık
ac- “acıkmak”	1	eğil- “saygıyla eğilmek”	9
acı-	4	eri-	4
acıú-	1	ferlen- “nilüfer parlayarak çıkmak”	1
acın- “acı çekmek”	1	gey- “giymek”	15
açıl-	17	geyin- “giyinmek”	3
ağar-	1	gözen- “sona ermek”	1
ağırlan- “hamilelikte ağırlaş”	1	gözük-	1
alın- (beñzi a.) “benzi sararmak”	1	ğuããalan-	1
arın- (bütten/cehâletten a.)	2	hil‘atlen- “kaftan giyinmek”	1
art-	6	úağşa- “dağılacak hale gelmek”	1
ayıl-	5	úapan-	2
az-	14	úapıl-	1
başlan-	1	úarış-	5
bayıl-	19	úatıl-	1
belür-	6	úayıú- “sapmak”	1
berki- “sağlamlaşmak”	1	úız- “ısınmak, kızmak”	2
bulan-	1	úop- “ortaya çıkmak, kopmak”	18
bulaş-	1	úurı-	1
buñal-	3	úuşan-	10
bükül-	7	ol-	70
büyü-	2	oñ- “yara iyileşmek”	3
çalúan- “çalkalanmak”	2	oñıl-/oñul- “yara iyileşmek”	4
çatla-	1	öl-	40
çüri-/çürü-	3	ãağal- “iyileşmek”	1
dağıl-/tağıl-	14	ãarar-	3
dilkülen- “tilkilenmek, yaltaklanmak”	1	semrü- “semirmek, şişmanlamak”	1
diñ- “dinmek, sona ermek”	1	ãol-	1
diril-1 “canlanmak”	20	söyün- “sönmek”	2
donan-/tonan-	3	toy-	5
dökül-	1	toyun-	3
dölen-	1	ulal- “büyümek”	1
döşen-	3	uğun- “ağlaya ağlaya bayılmak”	4

dutuş-/dutuş-/tutuş- "tutuşmak"	9	uyan-	6
dutul-2/ıtutul-2 "dili tutul-"	3	yan-	36
düken- "tükenmek"	5	yaşar- "yeşermek"	2
düri-/dürü-/türü- "türemek"	5	yitir-/yitür-1 "yitirmek, kendini kaybetmek"	5
dürül-2 "yılan kıvrılmak"	1		
Toplam	73		433

Ek Tablo 4**Karmaşık Görünümlü Fiillerden Konum Değişim Fiillerinin Geçiş Sıklığı**

Fiil	Sıklık	Fiil	Sıklık
atlan- "ata binmek"	4	in-	41
ayrıl-/ayrul-	5	ir- "ermek, ulaşmak"	404
bat-	4	iriş- "erişmek"	216
bin-	35	ıalú-	13
çıú-	66	öner- "ileri geçmek"	1
dal-/tal-	9	âaçıl- "dağılmak, yayılmak"	4
dayan-/tayan-	5	âap-	2
dayın-/tayın- "kaymak"	3	âıçra-	3
deg-	11	âığ-	1
deril-	26	âığın-	4
dıúıl-/tıúıl-	2	siñ- "saklanmak"	3
diril-2 "derilmek, toplanmak"	2	taş- "su taşmak"	1
dizil-	1	toz- "toz havaya yayılmak"	2
doğ-/toğ-	20	tır-1-2 "ayağa kalkmak"	79
dol-/tol-	42	uğra-	8
dolan-/tolan-	8	ulaş-	6
dön-	69	üş- "üşüşmek, toplanmak"	3
düş-	81	var-	319
geç-/giç-	83	yağ-	2
gir-	166	yayıl-	1
gizlen-	2	yet-1/yit-1 "yetmek, yetişmek, ulaşmak"	43
göç-	6	yetiş- "ulaşmak, yetişmek"	1
ırl-	5		
Toplam	45		1812

Ek Tablo 5

Karmaşık Görünümlü Fiillerden Geçişli ve İki/Üç Üyeli Bitişsiz Anlatılarla Uyumlu Fiillerin Geçiş Sıklığı

Fiil	Sıklık	Fiil	Sıklık
ayır-	5	ov-	1
aç-	58	öñ- “yolunu kesmek”	1
biç-	4	âı- “kırmak”	13
boz-	23	şeş- “çözmek”	1
böl-	9	taşla- “dağlamak”	5
bur- (boynını b.)	1	toğra-	2
bük-	7	tozut- “toz haline getirmek”	2
büri-/büri-	4	uşat- “parçalamak”	1
çöz-	4	üz- “kırmak, koparmak”	2
del-	2	yap-1 “kapıyı kapamak”	2
dik-2 “dikiş dikmek”	2	yar-	3
düket- “tüketmek”	6	yaâ- “yassı yapmak”	1
dür-	6	yaâdan- “kendine yastık yapmak”	1
düz- “yapmak, düzen vermek”	14	yırt-	6
úaz-	1	yoğur-	1
kes-	41	yum-	4
úr-	53	yüli- “tırış etmek”	1
úopar-	14	yüz-2 “deri yüzmek”	2
Toplam		36	303

Ek Tablo 6**Karmaşık Görünümlü Fiillerden Geçişli ve İki/Üç Üyeli Hedefte Bitişli Fiillerin Geçiş Sıklığı**

Fiil	Sıklık	Fiil	Sıklık
al-	231	ilet-/ilt-	51
aã-	5	it-1	3
at-	27	ek- “tohum ekmek”	7
bağla-	18	ekle-	1
baã-	35	úat-	5
bıraú-	9	úo-	100
bul-	167	úoy-	39
çek-	67	ãaç-	6
çevir-	1	ãal-	42
daú-/taú- “takmak”	5	sep-	1
daún- “takınmak”	4	ãoù-	2
der-/dir-	35	ãun-	17
dik-1 “tayin etmek”	1	tapdur-	3
dök-	8	urun-/urun- “vurunmak, takınmak”	3
döşe-	1	üşür- “toplamak”	1
getür-	174	vir- “vermek”	465
gizle-	1	viriş- “birbirine vermek”	1
göm-	1	yay-	1
gönder-	36	yed-/yet-2/yid-, yit-2 “yedeğine almak”	10
göndür-	1	yığ-	4
götür-	39	yú-	27
ıâmarla-	2	yut-	13
Toplam		44	1670

Ek Tablo 7

Görünüşsüz Fiillerin Geçiş Sıklığı

Fiil	Sıklık	Fiil	Sıklık
ağlat-	1	işitdür-	1
aút-	10	işlet-	2
aldur-	2	úaçur-	1
artur-	1	úaúit- “kızdırmak”	1
azdur-	1	úaldur-	13
azúalandur-	1	úanatlandur-	1
azıt- “azdırmak”	4	úarart-	2
batur-	1	úazıt-	1
bayılt-	1	úopart-	1
bulaşdur-	1	úorúut-	2
büyüt-	2	úovdur-	1
çıuar-	21	úurut-	2
çürüt-	1	oğurlat- “hırsızlık yaptırmak”	3
degşür- “değiştirmek”	3	oúut-	3
dirgür- “diriltmek”	5	oúutdur-	1
dirilt-	3	oñult- “iyileştirmek”	1
dolandur-	1	oynat-	2
dönder-	15	âaldur- “bıraktırmak”	1
döndür-	3	âıçrat-	1
durgur- “durdurmak”	1	söylet-	2
dürüt- “türetmek, yaratmak”	1	toyur-	1
düşür-	5	tıtdur-	1
düzdür-	1	uçur-	2
düzet- “yaratmak, yapmak”	2	uğrat-	2
erit-	1	uâlat- “akıllandırmak, terbiye etmek”	1
getürt-	1	uydur-	1
geydür- “giydirmek”	1	uzat-	17
gidert-	1	ürküt-	1
gizlet-	1	yañult-	1
göster-	70	yetişdür- “ulaştırmak”	1
güldür-	2	yetür-/yitür-2 “yetirmek, yetiştirmek”	11
gütdür-	1	yidür- “yedirmek”	3
iñilet-	1	yüklet-	3
irgir-/irgür- “eriştirmek”	51	yülüt- “tırış ettirmek”	1
irişdür- “eriştirmek”	13	yürit-	1
irür- “eriştirmek”	8		
Toplam		71	327

ANADOLU MİSTİSİZMİNDE GERÇEKLIK VE DENEYİM

REALITY AND EXPERIENCE IN ANATOLIAN MYSTICISM

Caner IŞIK¹

Özet

Mistisizm görünenin ötesindeki gerçekliği aramak olarak tanımlanabilir. Aranılan şeyin bir gerçeklik olması onun deneyimini gerekli kılar. Mistik deneyim bu anlamda kendine özgü gerçekliklere karşılık gelir. Anadolu mistisizmi de özellikle bâtni yönü teolojisinin neredeyse temelini oluşturan Alevi Bektaşî erenleri-gerçeklerinde çok net bir biçimde görülür. Anadolu erenleri bâtni bir gerçekliği somut gerçeklik olarak yaşarlar. Bu hal madde ile kurulan ilişkide sınırlı bir biçimde tasarrufu gerektirir. Erenlerin bu mistik tecrübeyi iç içe olan hayatları onları takip eden kişiler tarafından izlenir. Bu anlamda Aleviler ruhsal yaşantılarını bu mistik şahsiyetlerin önerileri, telkinleri ve yönlendirmeleri ile zenginleştirir. Mistik olan eren Tanrısal tezahürü sürekli izlemek isterken, mistiğe inanan Aleviler söz konusu mistiği Tanrısal tezahürün görüldüğü yer olarak kabul eder. Bu anlamda Alevilik

dinlerin bâtni özellikleri ile barışık, içkin bir inanış biçimi olarak günümüzde varlığını sürdürmektedir. Bu çalışma mistisizm, mistikler, mistiklerin gerçeklik anlayışları ve bu gerçeklik anlayışına kaynaklık eden deneyimlerin olduğuna işaret etmekte, buradan hareketle Aleviliğin mistik teolojisi hakkında gerçeklik temelinde belirlemeler yapmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kavramlar: Mistisizm, Gerçeklik, Deneyim, Erenler, Alevi

ABSTRACT

Mysticism can be defined as searching for the reality beyond the visible. The searched notion should have been experienced because it reflects reality. To that extent, mystical experience is referred to specific realities. Anatolian mysticism is clearly seen in the facts of Alevi-Bektashi saints, notably almost forming the esoteric theology. Anatolian saints tastes an esoteric reality as a concrete reality. This situation makes it necessary to have a limited Sufism formed in the relationship with material. The lives of the saints which are closely linked to that mysti-

1 Yrd. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

cal experience are followed by their pupils. In this sense, the Alevi enhance their spiritual lives with the proposals, inspirations and guidance of these mystic people. While a mystic saint wants to stare at the spiritual appearing, the Alevi believing in mysticism accept that mystic as the place where the spiritual appearing has been seen. In this sense, Alevism continues its existence as a belief reconciled with esoteric properties of other religions and being innate. This paper points out mysticism, mystics, the reality perception of mystics and the experiences referring to those reality perceptions; thus aims to make specifications about mystical theology of Alevism on the basis of reality.

Key Words: Mysticism, Reality, Experience, the Saints, the Alevi.

Giriş

Anadolu zengin bir kültür havuzudur. Bu kültürel havuzda birçok farklı anlayış bir arada yaşamıştır. Farklılıkların bir arada yaşamasını sağlayan şey siyasi otoritelerin yönetim becerisi değil, halk ile birlikte yaşayan, içsel bânîni duyarlılıkları yüksek, mistik şahsiyetlerin varlığıdır. Söz konusu mistikler insanın özünün benzer olduğuna inanırlar. Bu benzerliğin insan olmaya dayalı özsel bir benzerlik olduğunu kabul ederler.

Özde olan benzerlik insanların birbirine yakınlık hissetmesine olanak sağlar. Mistikler başka varlıklarla bütünsel bir ilişki içinde olmayı öz gibi olmak, gerçek insan olmak olarak adlandırır. Bu mistikler, özellikle

Alevi-Bektaşî erenleri-gerçekleri, bu bütünsel bakış açısını farklı bir deneyim ve farklı bir gerçeklik kurgusuna borçludur. Bu anlamıyla varlık olarak dikkatini farklı algılamak ve bütünsel değerlendirmeye odaklayan mistiklerin farklı gerçeklik deneyimlerine sahip oldukları da söylenebilir.

Yukarıda işaret ettiğimiz tespitler üç ana başlık altında daha kolay anlatılabilir. İlk olarak mistisizmin ne olduğu ve ne anlama geldiği tanımlanır, ikinci olarak 'gerçek' kavramı üzerinde durulup mistisizm ile bağlantısı yapılır, üçüncü olarak ise deneyim ile gerçeklik ilişkisi ve bunun mistik deneyimle birleşerek farklı bir gerçekliğe dönüşmesinden bahsedilebilir. Bu anlamıyla çalışmamız, mistiklerin gerçekliği deneyimleme biçimleri ile mistiklerin bânîni birleştirici özelliklerinin ilişkili olduğunu göstermeyi hedefleyerek, Alevi-Bektaşî "gerçekleri" üzerinden belirlemeler yapmaktadır.

Mistisizm ve Mistikler

Gizemli, gizemci gibi anlamları olan mistik, ilk bakışta görünmeyen peşinde olan içsel, saklı, batın olanın arayışında olan olarak adlandırılabilir. Mistikler hayatın aslının doğrudan deneyimlenebileceğine fakat bu deneyimin farklı düzeylerde algılanabileceğine inanırlar. Bu algılamadaki farklılık da mistiğin arayışının gerekçesi olur. İslam içindeki mistikler olan sufiler bu arayışa delil olarak, Hz. Muhammed'in: "*Allah'ım bana eşyayı olduğu gibi göster!*" isteği gösterilir(Chittick, 1999: 24). Bu istek aslında nesnede içkin bir kutsal gerçeklik

olduğu bilgisini kabul eder ve oradan hareket eder.

Her kişide olan kutsal gerçeklik anlayışı ve bunun peşinde olma hali olarak anlaşılabilir olan mistisizm, birçok farklı dinsel kavrayış içinde de kendisini farklı farklı kodlarla fakat aynı içsel yönelimle gösterir(Schuon, 1992:44). Mistik olan anlayışların bütününe birleşiminin Felicien Challaye'nin dediği '*Evrensel din*' olabileceği düşünülebilir. Challaye(1998: 220); insanı tam anlamıyla doyuma ulaştırabilecek tek dinin, bir '*Evrensel din*' olduğunun anlaşılacağını, özel dinlerin hepsinin, kendi hesaplarınca bu duruma yardımda bulunacağını belirtmektedir. Challaye evrensel din iddiası ile mistiklerin ifade ettiği noktayı vurgulamaya çalışmıştır. Bu nokta yukarıda da vurguladığımız farklı düzeylerde algılamının en kapsayıcı olanı anlamına gelmektedir.

Mistiklerin nesnenin özüne, aslına dair yönelimleri, asla dair farklı deneyimleri ve algılamaları da gerektirir. Bu anlamıyla farklı algılamak için algılamayı belirleyen duygu ve düşünce durumunun değişebilirliği vurgulanır. Özel duygu durumları üzerinde zenginleşme öğütlenir. Birçok mistik ekol göz önüne alındığında bir genelleme yapmak mümkündür. Bu konuda mistiklerin geneli hakkında belirleme yapan Cihangir Gener; aslolanın sevgi ve iyilik olduğunu söyleyerek, Tanrısal fışkırmının bilinen en üst düzey ifadesi olan "insanın", iyi ve kötünün savaştığı alan olduğunu belirtir. Buradan hareketle aslolanın iyilik olduğunu, evrenin tümünün sevgi üzerine kurulu

bulunduğunu, bu sebeple ancak iyi bir insanın ruhunun, kamil insana dönüşebileceğini ve Tanrı ile bütünleşebileceğini belirtmiştir. (Gener, 2003: 12). Sevgi, iyilik başlıkları altında özetlenen söz konusu durum üzerine bir sürü önerisini arka arkaya sıralamaktadır. Karşılıksız vermek olarak tanımlayabileceğimiz sevgi ile bütüne uygun hal olarak tanımlayabileceğimiz iyilik, aslında bütün mistik ekollerde ideal olarak kabul edilen hallerdir.

Mistikler aslolanın gizli olduğuna inanan ve bu gizli olanı anlamak için, duygu durumlarının kontrol edilmesi gerektiğini düşünen, bu kontrol ile kişinin algılamasının değişebileceğine inanan kişilerdir. Mistikler bağlı oldukları din içinde, dinin mistikleri olarak kendilerini gösterirler. İslam içinde mistik okuma yapanlar genel olarak sufi diye adlandırılmıştır(Kılıç, 2005:12). İslam sufileri, Hristiyan Gnostikleri, Zen rahipleri, Alevi gerçekleri bu mistik şahsiyetlerden bazılarıdır.

Gerçek ve Mistisizm

Kutsallık ve bir şeye kutsallık atfetme ile mistiklerin belirttiği, aslolanın deneyimi arasında bağlantı vardır. Eliade; kutsal olana yakınlıkla varlığın doygunluğu arasında doğrudan bir ilişki kurulabileceğini söylemiştir. Bu anlamıyla kutsal güç demenin gerçeklik, ebediyet ve etkinlik anlamına gelebileceğini tespit etmiştir.(Eliade, 1991: X-XI). Gerçeklik bir manada reel olanla karşılaşmak anlamı taşıyarak mistiklerin belirttiği aslolan anlamına karşılık gelir. Aslo-

lanla herhangi bir bağ kutsalla tesis edilen bir bağıdır. Bu bağ mistik insanın gerçeklik kavrayışı içinde sonsuzlukla birlikte etkin olmak anlamına gelir. Bu noktadan hareketle şunu söyleyebiliriz: Mistik şahsiyetlerin kutsal alan olarak kabul edilebilecek alana teması, onlar için gerçeklik olarak kabul edilir. Başka bir ifade ile mistik için gerçek aslolana yakın olandır, aslolan görünen gibi değildir. Görünenin ötesi olan bu kavrayış, kutsallık olarak adlandırılabilceği gibi bize gerçek dünyayı da işaret eder. Bu gerçeklik kavrayışı bütün mistiklerin peşinde koştuğu hal ve bilgi durumudur.

Mistiklerin farklı gerçek algılayışı onların ana motivasyon kaynağıdır. Carl Vett'e göre; Bâtınlığın hemen her çeşidinin temelinde aynı gerçeğe ulaşma amacı vardır. Vett; Dante, Jakob Boehme, Meister Eckhart, Angelus Silesius, Ruysbroek gibi ortaçağ mistiklerinin ya da William Blake, Swedenborg, Blavatsky, Goethe, Rudolf Steiner gibi modern mistiklerin ulaştıkları hakikatin benzerliğinden bahseder ve yarılgılar ile yansımalar perdesinin arkasında sonsuz bir birlik olduğunu işaret eder. Buradan hareketle, Krishna, Manu, Buddha, Hermes, Zerdüşt, Pythagoras, Platon ve Hz. Muhammed'in de benzer bir hakikati dile getirdiklerini söyler (Vett, 2004: 45). Bu mistikler arasında sufi olarak adlandırılan, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli, Mevlana gibi Anadolu'dan örnekler de verilebilir (Ceylan, 2005: 55-57). Birbirinden çok farklı ekollerden gelmiş olsalar da mistikler benzer bir gerçeklik peşindedir. Bu

sebeptir ki neredeyse bütün mistik şahsiyetler birbirleri ile bu farklı gerçeklik düzeylerindeki ifadeleri ile anlaşılır. Birbirlerinin ne dediklerini anlar ve kendi yolları içinde birbirlerini referans olarak gösterirler. İslam tarihi içindeki birçok karşıt görüşe sahip tarikatların kurucu mistiklerinin birbirlerine saygılı ve kabullenici oluşları da buna güzel bir örnektir.

Mistikler söz konusu gerçeklik durumunu, başka bir ifade ile aslolanın durumunu çok önemsemişler ve fiziksel hayat içinde ruhsal olanı somut olarak deneyimlemeyi arzulamışlardır. Bunun için yoğun bir ruhsal süreç içinde kendilerini zorlamışlar, çeşitli çalışmalar ve uygulamalar gerçekleştirmişlerdir. Bu anlamıyla mistikler görünenin ötesinde olan gerçekliğe ulaşmak için, "kendisi sandığı kendinden kurtulup", "aslı-gerçeği" ile yeryüzünde buluşmayı ve aslının istediği gibi yaşamayı hayatının temel hedefi haline getirmiştir.

Mistik Deneyim ve Gerçeklik

Mistikler, 'gerçeklik' olarak aslolanın yansıdığını düşündüğü, maddi ve ruhsal dünyanın dengelilik halini sürekli deneyimlemeyi kendine amaç edinmiştir. Bu deneyimlerinde kendisi olarak sandığı ve dış etkilerin tamamen tesiri altında olan kimliklerinden şuurlu bir biçimde uzaklaşmışlardır. Aslolana doğru yönelim dışsal olandan uzaklaşmayı zorunlu hale getirir. Bu uzaklaşma dışsal olan her şeye bir tepki vermek şeklinde değil, daha çok hayatına dâhil olan şeylere anlam

vermek şeklindedir. Anlam verirken anlam yelpazesindeki değerine göre bir anlam verme durumu ile karşı karşıyadır.

Bir mistik için bulunduğu her gerçeklik ortamı kendisini yansıtır ve her ortamdan kendine dair gerçekliği deneyimleyerek çıkmayı düşünür. Bu gerçekliği deneyimlemek bir vecd halinde görünebileceği gibi, bir kişinin derdine derman olmak olarak da kendisini gösterebilir(Levy-Bruhl, 2006: 24-26). Mistiğe göre Tanrısal olanın her tecelli ettiği an, bizzat 'aslolanın-gerçeğin' kendisidir ve varlığa düşen Tanrının tezahür etmesi için engel olan varlığın etkinliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Bu manada kıskançlık, yalan, nefret gibi duygular başka varlıkları dışladığı için bütünleştirici duygular değildir ve 'mistik' bunlardan uzak durur. Bu süreçte deneyimleri daha da derinleşecek ve Geley'in(1994:46) ifadesiyle doruğa ulaşan her bireysel şuur, külli(total) şuurunu kucaklayabilinceye kadar 'genişleyecek', sonunda da külli şuurun ta kendisi olma konumuna ulaşacaktır. Bu halde mistik üst bir şuur durumuyla karşı karşıya kalacaktır. Buradaki hal kendisinde olamayacak kadar bütünleştirici bir haldir. Bu durum hakkında Grof'un(2000) holotropik şuur halleri kavramı açıklayıcı olacaktır. Holotropik şuur kavramı ile söz konusu bütünsellik deneyimi açıklanmakta ve bu durumun üzerine yapılmış deneysel çalışmalar örneklenmektedir.

Mistikler deneyimi özle bağlantı anlamında düşünmüşlerdir. Özle bağlantı aynı zamanda birbirleri ile bağlantı anlamına gelmekte ve bu anlamıyla mistiklerin bir-

birleri ile özel bir iletişim ve anlama sistemi kurdukları gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır. Bu konuda Reha Çamuroğlu(1999a: 54) mistik şahsiyetlerin, ruhsal hayat ve maddi hayat içinde karmaşık bir iletişim sistemi kurmuş olduklarını belirtip, bu iletişim sistemindeki başlıca amacın, tarihsel, kültürel ve dilsel koşullanmalardan arınmış olarak kabul edilen, insan özü ile veya kutsal zamandaki özle bağlantı kurmak olduğunu belirtmektedir. Özde kurulan bu yakınlık aslında evrensel bir gerçekliğe de karşılık gelmekte olup, mistik inançların, en evrensel inançlar olduğu da söylenebilir(Çamuroğlu, 1999b: 64). Evrenseldirler fakat herhangi bir uluslararası örgütlülüğü yoktur. En büyük paylaşım alanı insanın varlığındaki özüdür. Özü ise kişinin "bütüne, Tanrısal-Hak olana" ait olan yönüdür.

Bütün ile öz arası ilişki birçok düşünürün dikkatini çekmiştir. Bütüne dair olan bağlılığın bütünü bir yolculukla elde edilmesi ve bunun özel olması bir mistik için en değerli durumdur. Bir mistiğin bu deneyimleri, söz konusu deneyimleri yaşamayan insanlar için sadece bir hayaldir. Bu konuda teozof Rudolf Steiner(2003: 28) "*Bir mistiğin deneyimlerini bilmeyen bir kişi için bir mistik hayalperestten başka bir şey değildir*" der. Kendi de bir mistik olan Bhagwan S. R. Osho'nun sufizm bağlamında yaptığı belirlemelerde söz konusu durum açıklanmaya çalışılmıştır. Osho(2000: 105-118) sufizmin(İslam mistisizminin) spekülasyonlarda bulunmayacağını, oldukça gerçekçi, pragmatik ve pratik olduğunu söyler. Ayaklarının

yere basar olduğunu, somut olduğunu belirtir. Osho gerçekten dindar bir insan, bir Hindu, Müslüman veya Hristiyan olamayacağını söylemek kadar ileri gider ve sufinin sadece dindar olduğunu belirterek Hz. İsa'nın da dindar olduğunu, Hristiyan olmadığını belirtir. Ona göre sufi dinin temellerine bakıp gereksiz şeyleri elemiş kişidir. Bu anlamıyla her şeyin özüne yönelmiş olan mistik, dinlerin de kabuklarını atıp en gerekli olan ve olmazsa olmaz olan prensipleri hayatına geçirmiş kişidir.

Mistik düşünce özellikle çağlar boyu birçok farklı inanç ve kültüre ev sahipliği yapan Anadolu'da da önemlidir. Anadolu insanının psikik yönü güçlüdür ve ruhsal anlayışlarla rahat ilişki kurabilir(Arıkdal, 1999: 295). Öyle ki savaşlar, istilalar, kıyımlarla sürekli tanışık olan coğrafya, bütünlüğünü ve kültürel devamlılığını mistikler sayesinde koruyabilmişti. Bu öyle bir korumadır ki her farklı dinin mistikleri dinler değiştikçe, mistik tabiata sadık kalarak değişmişlerdir. Bu mistikler içinde kurumsal dinlerle bağlı en zayıf olan, bu anlamıyla en doğal ve en saf halde bulunan Alevi mistikleri önemlidir. Alevi mistikleri olan, dervişler, sadıklar ve âşıklar yukarıda açıklamaya çalıştığımız "gerçeklik" doğrultusunda hayatlarını düzenlemişlerdir. Onlara göre "mistik bir ermiş" olmak gerçeğin peşine düşmekle mümkündür. Gerçek hem realitedir hem de gerçek insan olmuş bir şahsiyet, bir eren kişidir. "Gerçeğin demine Hû" sözü tüm Alevi cem ve muhabbetlerinde erenlerin

zamanının ve halinin Hak olduğu ve Hak olarak onların onayına ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir. Başka bir anlamda 'Gerçek', ruh ile maddenin bir bütünlüğü ve dengede olma halinin idrak edilmesidir. Bu idrakin olduğu yer aynı zamanda ruhsal olanın da en saf biçimiyle tezahür ettiği yerdir. Bu anlayış mistiklerce böyle anlaşılırken, sıradan Alevilerce bu kişiler kutsal şahsiyetlere dönüştürülmüşlerdir. Halkın bu mistik şahsiyetler üzerine kurduğu anlayışlar, söz konusu mistik şahsiyetlerin anlayışından farklıdır. Çünkü mistik şahsiyetler, sürekli "gerçekle" kurduğu ilişki vasıtasıyla aldığı bilgilerle anlayışını derinleştirmiş, derinleşirken de ait olduğu kitleyi ruhsallaştırmıştır. Fakat gerçeklere inanan kişiler o kutsallığın yanında olmakla ruhsal doyum sağlamışlardır. Başka bir ifade ile eren kişi Tanrısal tezahürü görmek ve deneyimlemek üzere bir hayat yaşarken, sıradan bir Alevi bu ereni Tanrısal zuhurun kaynağı olarak görmüş ve ondan himmet(yardım) ve ruhsal deneyim beklemiştir.

Anadolu Alevi mistikleri olan derviş, eren ve "gerçeklerin" Tanrısal olanla ilgili kavrayışları doğal, tabii, başka bir ifade ile naturalistiktir. Bu doğallık batı filozofları tarafından bir benzer şekliyle *Panteizm* olarak ifade edilmiştir. Cihangir Gener(2003: 11-12); tek Tanrılı dinlerde yaradan-yaradılan ikilemi olduğunu, Panteizm'de ise bu ikilemin olmadığını dile getirerek, var olan her şeyin Tanrı'dan südur etmiş olduğunu ve her şeyin Tanrı'yı oluşturduğunu, bu anlamda evren ve Tanrı'nın bir olduğunu

belirtmiştir. Bu anlayış aslında “Alevi mistiklerinin” anlayışına da yakın bir anlayıştır. Çünkü bilinmezlik ve bilebilme imkânı çift yönlü olarak insanın payına düşen durumdur. Başka bir ifade ile, evrenin bilinmezliği içinde Tanrı’nın bilinmezliği saklıdır, doğanın bilinebilirliği içinde de insanın anlaşılabilirliği saklıdır. Anadolu mistikleri olan Alevi mistiklerine göre, hayat devam ettiği sürece insanın kendini ve çevresini anlama süreci de devam edecektir. Bu bütünlük içinde bakmak, kişinin Tanrı’yı yadsımasını değil, aksine Tanrı’nın tezahür ettiği alanları keşfetmesi sorumluluğunu kişiye yükleyecektir. Bu anlamıyla mistikler, kendinden uzaklaşmadan mistik deneyimi eşyanın hakikatinin ortaya çıkması yönünde yaşamaya çalışan kişiler olacaktır. Felsefi bir hareket olan panteizm belli bir müddet sonra, doğacılık ve Tanrısızlığa dönüşmüş olsa da Anadolu mistiklerinden olan Alevi “gerçekler” arasındaki, bu kavrayış bir bütünlük ve yansıma fikri ile birlikte Tanrısal olanın ortaya çıkması anlamında bir yaşayış biçimine dönüşmüştür. Bu ise Hermetik bir prensip olan “*Yukarısı nasılsa aşağıdaki de öyledir*”² prensibine uygun bir haldir. Mistikler, Tanrı’dan kendini ayırmazlar, Tanrı’yı, evreni, insanı bir bütünlük içinde birbirine yansıyan, tezahür eden bütünlükler olarak düşünürler. Bu anlamıyla mistisizm gerçekliği farklı düzeylerde fakat hep bir bütünlük içinde algılayarak, insana bütünlüklü bir gelişim yolu önerir.

Sonuç

Mistikler hayatı ruhsal prensiplerle şekillendirip kutsala ulaşmaya çalışan, somut deneyimlerle kutsalın içine dalıp onu anlamlandıran kişilerdir. Kutsal olmak ve kutsalın yanında olmak insanların ruhsal arayışı içinde sürekli vardır. Kutsal olan ise mistiklere göre yaşamın içinde saklıdır ve bu saklılık farkındalık-keşf ile ortaya çıkarılmalıdır. Mistik inançlar söz konusu saklı olanın, içsel olduğu konusunda hemfikirdir. Bu içsel olan ise deneyimlenip fark edilebilecek bir şeydir. Bâtını özelliği olan kişi mistik karakterlidir. Mistik ise başka bir gerçekliği somut olarak yaşamak hedefinde olan kimsedir. Çünkü mistik, görüldüğünden başka bir şey olduğunu deneyimlediğini düşünür. İşte bu deneyimlenen gerçeklikler, bu gerçeğin insanda ortak olduğunu savunan mistiklerin anlayışıyla paralellik gösterir. Mistikler farklı bir gerçekliğin somut deneyimine inanır ve ona göre yaşarlar. Bu mistik şahsiyetlerin yoğun olarak bulunduğu coğrafya olan Anadolu, mistisizmi anlamak için çok önemlidir.

Anadolu mistikleri yaşadıkları coğrafyadaki farklı kültürel ve dinsel gelenekleri mistik anlayış etrafında birleştirmiştir. Günümüzde Anadolu’da olan farklı düzeylerdeki dinsel kavrayışlar içinde söz konusu mistik tutkalı görmek mümkündür. Bu mistik yönün en doğal biçimi ise kurumsal yönü daha az gelişmiş olan Alevilik ve Alevi mistiklerinde görünmektedir.

² Hermetik prensipler: bkz. Işık, 2007.

Mistikler farklı gerçeklik kurgularından hareket ederek, aslolana dair bir yolculuğu hedeflerler. Bu maksat bazı içsel kurallara uymayı gerekli kılar. Kişi kurallara uyup gelişimini tamamladıkça, farklı düzeylerdeki gerçekliği deneyimlemeye başlar. Her deneyim kutsal olanın yeniden keşfi ve kutsal olanın gerçeklik alanında tezahürü anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla Anadolu mistiklerince kutsal olan, sürekli kendini yenileyerek mistikler vasıtasıyla kendisini aşikâr eder. Bu süreç insanın mükemmelleşme süreci ile paralel olarak gitmektedir. Mistisizm bu anlamıyla farklı bir gerçekliği deneyimleme imkânı sunması ile soyut konuların somut deneyimine dayanmakta ve somut deneyimi savunarak, soyutlamaları ete kemiğe büründürmektedir.

KAYNAKÇA

- ARIKDAL, Ergun. (1999). Büyük Sentez Tekamül. İstanbul.
- CEYLAN, Ömür. (2005). Böyle Buyurdu Sufi. İstanbul.
- CHALLAYE, Felicien. (1998). Dinler Tarihi. Çev: Semih Tiryakioğlu. İstanbul.
- CHITTICK, William. (1999). Hayal Âlemleri İbn-Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi. Çev: Mehmet Demirkaya. İstanbul.
- ÇAMUROĞLU, Reha. (1999a). Bektaşilikte Zaman Kavrayışı Dönüyordu. İstanbul.

- ÇAMUROĞLU, Reha. (1999b). Enel-Hakk Demişti Nesimi Sabah Rüzgârı. İstanbul.
- ELİADE, Mircea. (1991). Kutsal ve Dindışı. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara.
- GELEY, Gustave. (1994). Şuuraltından Şuura Geçiş. Çev: Yavuz Keskin. İstanbul.
- GENER, Cihangir. (2003). Ezoterik- Bâtını Doktrinler Tarihi. Ankara.
- GROF, Stanislav. (2000). İnsan Şuurunun Yeniden Keşfi Kozmik Oyun. Çev: Levent Kartal. İzmir.
- KILIÇ, Mahmut Erol. (2005). Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası. İstanbul.
- LEVY-BRUHL, Lucien. (2006). İlkel Topumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler. Çev: Oğuz Adanır. Ankara.
- OSHO, Bhagwan Shree Rajneesh. (2000). Zen Yolu/ Tasavvuf Yolu. Çev: Sertaç Kartal. İstanbul.
- STEINER, Rudolf. (2003). Kozmik Hafıza Tarihöncesinde Dünya ve İnsan. Çev: Anita Tatlıer. İstanbul.
- VETT, Carl. (2004). Dervişler Arasında İki Hafta. Çev: Ethem Cebecioğlu. İstanbul.



GELENEKSEL BAĞLAMA ÖĞRENME SÜRECİ
(Farklı Görüşler Bağlamında Nitel Bir Analiz)
LEARNING PROCESS OF TRADITIONAL BAGLAMA
(A QUALITATIVE ANALYSIS IN THE CONCEPT OF
DIFFERENT VIEWS)

Zekeriya KAPTAN¹

ÖZET

Bu çalışmada; ülkemizde(Türkiye’de) geleneksel halk müziğimizin birincil çalgılarından “Bağlama”nın öğretimi nasıl olmalıdır sorusuna cevap aranmıştır. Ülkemizde bağlama öğretimi her ne kadar akademik bir boyut kazanmış olsa da, bağlamanın geleneksel yönü, öğretimde farklı bakış açılarını da beraberinde getirmektedir. Bu çalışma söz konusu farklı bakış açılarının “tartışma boyutu” üzerine yoğunlaşmakta ve özellikle uzun süreli bağlama öğreticiliği yapan kişiler aracılığıyla bu farklılıkların önemine bilimsel bir katkıda bulunmaktadır.

Betimsel bir nitelik taşıyan araştırmada veriler, “Görüşme” yoluyla elde edilmiştir. Görüşmede “Yapılandırılmış Görüşme Tekniği” kullanılmıştır. Buna göre, gerekli verileri toplamak üzere araştırmacı tarafın-

dan görüşme soruları hazırlanmış ve tüm görüşmeler bu sorular çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonunda elde edilen veriler, “Betimsel Analiz” yöntemiyle değerlendirilmiştir. Değerlendirmeler sonucunda bağlama öğretiminin kendine özgü bir yapıda bütünlük bulduğu düşüncesi kendini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Bağlama, Bağlama Öğretimi, Geleneksel.

ABSTRACT

In this study, we have searched for the answer of the question including the concept of teaching of traditional baglama which is one of the crucial instruments of traditional folk music. Although the teaching how to play this instrument has acquired an academic dimension in our country, the traditional side of baglama brings different manner of thoughts and tactics in teaching process. In this paper, we will focus on the discussion dimension of the subject from different points of view by contributing to the

1 Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Müzik Anabilim Dalı.

importance of these differences by means of qualified instructors of baglama.

The data in the research having characteristics of a descriptive representation have been obtained by means of interviews. During the interviews, "the structural interview technique" has been used. To that extent, certain questions have been prepared to collect the necessary data by researchers, and all the interviews have been followed on within the framework of these questions. The data obtained from the research have been evaluated according to "the descriptive analysis approach". In the end of the evaluations, the thought suggesting that the technique of teaching baglama is an entirety in its own specificity.

Key Words: Baglama, Teaching of Baglama, Traditional.

1. GİRİŞ

İnsanoğlunun hayatta kalma çabası kültürü yaratarak toplumsallığını doğururken, toplumsal ilişkileri, o kültür içerisinde zorunlu olarak sanatı ve eğitimi meydana getirdi. Böylece toplumsallığı rastlantıya bırakmamış oldu. Sanat bu ilişkilerin düş-gücüselleşmesiyle ilgilendirken eğitim, sanatın da içinde olduğu bir süreçte toplumsallık adına yapılanların yeni kuşaklara aktarılmasıyla ilgilendi.

Sanat, insanoğlunun düş-gücüselleşmesinin çeşitliliğine bağlı olarak farklılaştı ve bunlardan biri olarak sanatın sesler boyu-

tuyla ilişkili olan müzik sanatı doğdu. Bugün karmaşık bir sanat dalı olarak uzun yılların eğitimini ve emeğini gerektiren müzik sanatı, diğer sanat dalları arasında en ilkel ve en temel güdülerden kaynaklanmış olanıdır. İlk insanın doğa seslerini yansıtmaması, kendi sesini rüzgârın, denizin, kuşun sesine benzetmesi; ezginin doğması yolundaki ilk adımları oldu. Kuşkusuz insanlık tarihinde ilk çalgı, insan sesidir. Müzik yapmada önce kendi sesini kullanan insan, sonrasında bununla yetinmeyerek başka araçlar bulma ve geliştirme yoluna gitti(Selanik, 1996:3; İlyasoğlu, 1999:5-7; Say, 2005:7-8). Dolayısıyla; insanoğlu kendi sesini doğanın sesiyle bütünleştirerek çalgıyı oluşturdu.

Bunlardan biri de Türk halk kültürü açısından "Bağlama" idi. Bağlama, Anadolu insanının kültürel birikimini, duygularını, düşüncelerini yalın ve çarpıcı yönleri ile bünyesinde taşıyan, yansıtan temel bir halk çalgısıdır. Kökleri tarihin derinliklerine uzanan ve binlerce yıllık bir oluşum süreci geçiren bu çalgı, en önemli değişim ve gelişimini, çok çeşitli, bir o kadar da zengin kültürlerin iç içe yoğrulduğu Anadolu'da sağlamıştır(Parlak, 1998:9-11; Taptık, 1976:2-4).

Araştırmalar, bağlamanın Asya kökenli *Kopuz*'dan geldiğini ortaya koymaktadır. Asya insanının en eski kültür ürünlerinden biri olarak kabul edilen kopuz; çok geniş bir sahaya yayılmış ve adeta ait olduğu toplulukların bir sembolü haline gelmiştir(Parlak, 1998:5). Duygulu(2006), konuya ilişkin şunları belirtmektedir; "Asya içlerinden gelen

kopuz geleneğinin bugüne ulaşabilmiş biçimi olan bağlamanın, Anadolu'daki tambur tipli çalgılarla sentez oluşturduğu bir gerçektir." Kopuz çalgısının uzunca bir süre Anadolu'da kullanılması sonrası 13. yüzyıldan itibaren kopuz adının giderek kullanılmamaya, hatta bir süre sonra unutulmaya, kaybolmaya başladığı görülmektedir(Ekici, 1993:9).

Ülkemizde en yaygın şekilde kullanılan çalgıların başında bağlama gelmektedir. Bununla birlikte yüzyıllardır süregelen bağlama çalma geleneği, bugün halen devam etmektedir. Bu geleneğe bağlı olarak bağlama öğrenimi ve öğretimi zamanla, bir gereksinim haline dönüşmüştür.

Başlangıçta taklit ve model alma(usta-cıracak) yoluyla öğrenilen bağlamanın kurumsal anlamda ilk eğitimi, 1960'lı yıllarda İstanbul Aksaray Musiki Cemiyeti'nde bağlama sanatçısı Nida Tüfekçi'nin bağlama dersleri vermesiyle gerçekleşmiştir. Bundan sonra ise 1975 yılında İstanbul Türk Müziği Devlet Konservatuvarı'nın açılmasıyla bağlama eğitimi daha akademik bir ortamda devam ettirilmiştir. Bu kurumda ilk olarak bağlama dersleri Arif Sağ tarafından verilmeye başlanmış, daha sonra ise Nida Tüfekçi, Orhan Dağlı ve Yavuz Top gibi önemli isimlerle bağlama dersleri sürdürülmüştür(Kurt, 1989:7).

Ülkemizde akademik anlamdaki bağlama dersleri daha sonraki yıllarda açılan Türk Müziği Konservatuvarları'nda devam ettirilmiş, bu konservatuvarlar sırasıyla, Ege

Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Gaziantep Üniversitesi Devlet Türk Müziği Konservatuvarı ve Sakarya Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuvarları olmuştur. Eğitim fakültelerine bağlı Müzik Öğretmenliği bölümleri içerisinde ilk kez bağlama eğitimi, 1970'ten sonra Gazi Üniversitesi Müzik Eğitimi Bölümü'nde verilmiş, daha sonraları birçok müzik öğretmenliği bölümleri ve Anadolu Güzel Sanatlar liselerinde bağlama eğitimi yer almıştır(Say, 2005:30-32).

Diğer yandan bağlama eğitimi, daha sonraları kurulan bazı özel dershaneler aracılığıyla da verilmeye başlamıştır. Bu dershanelerin ilki 1982'de İstanbul'da açılan Arif Sağ Müzik Merkezi'dir. 1987 yılında Ankara'da kurulan ise İhsan Öztürk Müzik Dershanesi'dir. Bu dershanelerin sayısı zaman içerisinde artmış ve bunların içerisinde bazıları günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir(Ekici, 2006:4-5).

Bağlama eğitimi alanında yapılan yazılı ilk çalışma; Güray Taptık'ın 1970'li yıllarda yayımlanmış olduğu fakat basım tarihi bulunmayan dört ciltlik "Bağlama Büyük Metod" adlı kitabıdır. Daha sonrasında Sabri Yener'in 1987 yılında yayımladığı "Bağlama Metodu I-II-III" adlı kitaptır. Bunların devamında; 1989 yılında İrfan Kurt'un "Bağlamada Düzen ve Pozisyonlar" adlı kitabı, 1989 yılında Erdal Tuğcular'ın "Bağlama İçin Çoksesli Türküler Dağarcığı" adlı kitabı, 1992 yılında Nevzat Altuğ 'un dört ciltlik "Temel-Teknik Bağlama Eğitimi" metot kitabı, 2000 yılında Savaş Ekici'nin "Bağlama İçin Etütler ve Te-

zene Çalışmaları” adlı kitabı ve 2001 yılında Erol Parlak’ın “El İle Bağlama Çalma(Şelpe) Tekniği Metodu I-II” adlı kitap bu alandaki yapılmış akademik çalışmaların ilk örneklerini oluşturmaktadır(Özdemir, 1992:24).

Bağlamanın öğrenme ve öğretilme yeri neresi olursa olsun, henüz beklenen düzeyde nicel ve nitel doygunluğu sağlanmış bir bağlama çalmanın oluşmadığı söylenebilir. Bunun önemli bir nedeni bu çabayı nitelikli hale getirecek bağlama eğitmeni(Müzik öğretmeni, Usta öğretici, Bağlama çalan usta), alt yapı, araç-gereç vb. gibi eksikliklerin varlığı olabilir. Diğer yandan hala bağlama nerede ve nasıl öğretilirse daha başarılı olabileceğine ilişkin belirsizlikler ve bu konudaki gerek sanatçılar gerekse akademisyenler arasında varolan tartışmalar bir başka sorun olarak kendini göstermektedir. Bu çalışma söz konusu eksikliklerin “tartışma boyutu” üzerine yoğunlaşmakta ve özellikle uzun süreli bağlama öğreticiliği yapan kişiler aracılığıyla belirsizliğin giderilmesine bilimsel bir katkıda bulunmaktadır.

Buna göre; “Bağlamada eğitmenlik(özel, dershanede ve akademik olarak) yapanların gözüyle bağlama nasıl öğrenilmeli ve öğretilmelidir?” sorusuna verilecek cevaplar bu katkının özünü oluşturacaktır.

2. YÖNTEM

Çalışma, nitel(Yıldırım ve Şimşek, 2005: 70-78) bir özellik taşımaktadır. Türkiye’de bulunan tüm bağlama sanatçıları ve eğitmenleri araştırmanın evrenini oluşturur-

ken; örneklemini ise “Amaçlı Örneklem” çeşitlerinden biri olarak “Kartopu veya Zincir Örneklem”(Yıldırım ve Şimşek, 2005: 111) yönteminin kullanılması suretiyle, “en uzun süreli bağlama eğitmenliği yapan 3 kişi” oluşturmaktadır. Görüşme yapılan söz konusu bu kişiler çalışma boyunca aynı zamanda etik gereği şu kod ve özelliklerle ifade edilmiştir: A kişisi bağlamayı akademik olarak okulda on beş yıldır öğretiyor, bağlamayı görerek, kendi kendine öğrenmiş ve bağlamayı öğrenmeye başlama nedeni bağlama kültürünün içinden gelmesi. B kişisi bağlamayı serbest çalışan özelliği ile evde özel olarak on sekiz yıldır öğretiyor, bağlamayı kendi kendine öğrenmiş ve bağlamayı öğrenmeye başlama nedeni bağlama kültürünün içinden gelmesi. C kişisi bağlamayı ustalık belgesiyle dershanede yirmi yıldır öğretiyor, bağlamayı kendi kendine öğrenmiş ve bağlamayı öğrenmeye başlama nedeni bağlama kültürünün içinden gelmesi. Araştırmada veriler, “Görüşme” yoluyla elde edilmiştir. Görüşmede “Yapılandırılmış Görüşme Tekniği”(Yıldırım ve Şimşek, 2005: 119-140) kullanılmıştır. Buna göre, gerekli verileri toplamak üzere araştırmacı tarafından görüşme soruları hazırlanmış ve tüm görüşmeler bu sorular çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Görüşmeye katılan kişilerin verdikleri cevaplara kısıtlama getirilmemiş, konuyla ilgili olarak öne sürdükleri her fikri yansızlıkla dile getirmelerine olanak sağlanmıştır. Görüşme kayıtları mikro kasetlere izin alınarak kaydedilmiş, gerekli görülen durumlarda notlar alınmıştır. Görüşmeler olanaklı olduğu kadar yüz yüze

yapılmıştır. Ancak, zaman ve mekân açısından uygun olmayan durumlarda telefon ve internet aracılığı ile iletişim sağlanmıştır. Araştırma sonunda elde edilen veriler, “Bettimsel Analiz”(Yıldırım ve Şimşek, 2005: 224) yöntemiyle değerlendirilmiştir.

3. BULGULAR VE YORUM

Bulgular herbiri bir çerçeve oluşturan sorular bağlamında sunulmuş her çerçevenin bitiminde o çerçeveye alt soruları itibarıyla genel kabul edilebilecek birer yorum yapılmıştır.

3.1. Bağlama Öğretimi Sürecinde Uygulanan Stratejiler

Bağlama öğretimi sürecinde uygulanan öğretim stratejileri ile ilişkili görülen sorulara görüşmeye katılan uzman kişilerin verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir.

3.1.1. Derse başlamadan önce öğrencilerinizden hangi temel davranışları yapmasını istiyorsunuz? Bir başka deyişle, öğrencilerinizden beklediğiniz, yapmasını istediğiniz temel davranışlar nelerdir?

A Kişisi: “Öğrencilerimle derse başlarken herhangi bir davranış beklentisi içine girmem, yani dersimi herhangi bir beklenti ile sınırlayamam. Bence bağlama öğretiminde bir strateji yakalamak istiyorsanız bu tamamen doğallıktan yana olmalı. Yani bağlamayı maddi ve manevi yaşantımızın bir parçası haline getirmek lazım... Bunu ise

doğal bir akışa bırakmak gerekiyor. Kültür gibi veya kültürü öğrenmek gibi...”

B Kişisi: “Bir beklenti anlayışı ile derse başlamak dersi olumsuz yönde etkileyebilir. Bu ayrıca öğretimi de güçleştirebilir. Öğrenci kendi yaptığını öğrenir. Bizim derslerimiz karşılıklı sohbet içerisinde başlar ve öyle devam eder. Gayet samimi ve rahat... Ben derslerimde müziğin önüne geçen her şeye karşıyım. Benim eğitimcilik anlayışım, eğitim yaklaşımım doğallıktır.”

C Kişisi: “Bağlama çalmak bütünüyle kendini vermektir. Öğrencinin içten olması beklerim. Bu da ancak doğal olmakla sağlanır. Yani doğal olanı yakalamak gerekir. Bağlama öğrenimi kendiliğinden gelişen bir durumdur. Bir doğal süreç içerisinde öğrenilir. Çünkü sadece bağlama öğrenmezsiniz. Bunun içinde birçok şeyi de beraberinde öğrenirsiniz mesela kültür gibi...”

3.1.2. Derse başlarken her zaman bir güdülendirme yapıyor musunuz?

A Kişisi: “Her zaman güdülendirme olmayabilir. Her anda güdülemeyi sürdürmek, canlı tutmak mümkün olmayabilir. Aslında bu daha çok öğrenci ile ilgilidir.”

B Kişisi: “Bağlama çalmak tamamıyla içten gelen bir durumdur. Hissetmek gerekir. Benim değil, öğrencinin çalışmak istemesi daha çok önemlidir. Öğretimde öğrenci esastır.”

C Kişisi: “Güdülenmeyi ancak öğrenci sağlar ve diri tutabilir. Öğrencinin güdülen-

mesi ve ilgisi dersin yönünü ve akışını belirler.”

3.1.3. Örnek bir ders sürecini nasıl planladığınızı anlatabilir misiniz?

A Kişisi: “Ben dersi bir bütün olarak düşünürüm ve öyle de kurgularım. Bağlama öğretiminde bilgiler genelden özele doğru bir sıra izlemelidir. Ve daha da ilerisi müziğin kültürle bağlarını kurmaya çalışırım. Derslerimde izlediğim strateji, mümkün olduğunca müzikal ve kültürel bir bütünlük oluşturmaktır.”

B Kişisi: “Ben dersin süresini öğrencinin kendisine bırakırım. Yani planlamayı öğrenci yapar. Çünkü bağlama öğretimi sadece teknik bir öğrenim değildir. İçinde kültürel öğeleri de barındırır. Onun içindir ki öğrenme sadece bir ders planlanmasıyla gerçekleşmez. Öğrenmeyi sürece yaymak gereklidir.”

C Kişisi: “Tabi dersin dörtte birlik ya da üçte birlik, ikilik dilimleri vardır. Önce yeni öğretilecek eserin tanıtıcı düzeyde çalınması. Daha sonra eserin teknik detayları, teknik detayların gerektirdiği etüt veya egzersizlere yönelme. Bunun gibi dersi dilimlere, parçalara ayırırım. Ve en sonunda bütün bu yapıklarımızı bir pota içerisinde kaynaştırmaya çalışırız. Aslında yapmak istenilen bütünlüğü sağlamaktır. Bu da kültürel bir bütünlüktür.”

Mesleki özellikleri itibariyle farklılık gösteren bütün görüşmecilerin sorulara verdikleri cevapların yaklaşık olarak aynı anlam

etrafında seyrettiği görülmüştür. Buna göre; bağlama öğretiminin, belli sınırlamalarla gerçekleşmediği öğretimde doğal bir sürecin hâkim olduğu söylenebilir. Diğer yandan bağlama öğretiminin kültürel bir yapı içerisinde düşünülüp bu yapı ile bütünlüğün sağlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

3.2. Bağlama Öğretimi Sürecinde Kullanılan Öğretim Yöntem ve Teknikleri

Bağlama öğretimi sürecinde kullanılan öğretim yöntem ve teknikleri ile ilişkili görülen sorulara görüşmeye katılan uzman kişilerin verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir.

3.2.1. Bir ders için hazırlığınızı anlatır mısınız? Yeni bir öğrenci ve yeni bir konuya başladığınızda nasıl bir hazırlık yaparsınız?

A Kişisi: “Benim zengin bir ses arşivim var. Onlar içerisinden kendim özel seçkiler oluşturdum. Bu yaptığım seçki belli bir sıralama içinde. Bu sıralama bir nevi; öğrencinin teorik, teknik, müzikal ve kültürel gelişimini hedef alan bir öğretim programı gibidir. Kendi geliştirdiğim bir sistematik bu. Derse gelirken o günkü ders için gerekli olan işitsel-görsel kayıtları getiririm ve öğrenciye dinletirim. Bu, çalışmaya başlamadan önce bir hazırlıktır. Bazen de konuyla ilgili yazılı dökümanlar/kaynaklar getiririm. Bağlama öğretimi tamamen tecrübeyle ilgili bir durumdur. Ders hazırlığım, seçeceğim yöntem de teknik de tecrübemdir. Yeni biri ile derse başlamam yine tamamıyla tecrübemle ilgi-

li bir şeydir. Fazlaca bir hazırlık yapmam. Yeni bir konuya geçtiğimde ise; konunun özelliğine göre bir yol seçerim.”

B Kişisi: “Derse hazırlığım kısaca şudur: Öğrencim bana her derse geldiğinde, tüm materyal ve kaynaklarımı öğrencinin önüne sererim. Bunlar her türlü materyal ve kaynaklardır. Her şeyden önce bağlama öğretimi bir birikim işidir. Yeni biri ve yeni bir konu için ise birikimlerimden yola çıkarım. Kişinin ve konunun özelliğine göre bir yöntem belirlerim.”

C Kişisi: “Doğrusu bir hazırlık içerisine girmem. Öncelikle öğrencinin hazır olması gerekir. Ben sadece bildiklerimi aktarmaya çalışırım. Bu tamamıyla tecrübeyle ilgilidir. Yeni bir kişi ya da yeni bir konu için kişinin ve konunun özelliğine göre bir yol belirlerim.”

3.2.2. Tipik bir öğretiminizi anlatır mısınız? Ders sürecinde izlediğiniz yollar nelerdir? Nasıl başlarsınız? Nasıl devam ettirirsiniz?

A Kişisi: “Önce yapacağımız derse yönelik olarak öğrenciyi bilgilendiririm. Çalışılacak olan parça ile ilgili her şeyi detaylandırıp anlatırım. Tabi ki başta kültürel doku gelir. Daha sonra uygulamaya geçeriz. Uygulamada yapılması gerekenleri yine anlatı yolu ile öğrenciye aktarırım.”

B Kişisi: “Öncelikle öğretilecek yeni parçayı ben kendim çalarım. Daha sonra varsa o parçanın işitsel-görsel arşiv kayıtlarını dinletirim. Tabi bu kayıtlar yerel kayıtlar,

usta kayıtlarıdır. Şunu da unutmamak gerekir ki bağlama çalmanın ilk aşaması dinlemektir. Sonra çalışmaya başladığımızda ben parçanın belli bir bölümünü çalarım ve nasıl çalması gerektiğini anlatırım. Parçanın çalışma üslubunu uygulamalı olarak tarif eder, gösteririm. Parçayı çalarken başta beni taklit etmesini isterim. Ve karşılıklı olarak bunu bir süre tekrarlarız.”

C Kişisi: “Parçayı öncelikle ben örnekendiririm. Eseri bütünüyle algılamasını sağlarım. Bu algılama görsel ve işitsel algılamadır. Yani öğrenci önce görmeli, eser nasıl çalınıyor, nasıl bir ifade izleniliyor, aynı zamanda da duymalı... Eserin karakterini kavramalı. Bundan sonra öğrenme kolaylaşacaktır. Sonrasında bölümler halinde göstererek uygulamaya geçeriz. Gerektiğinde eserin notasına başvururuz.”

3.2.3. Çalgı öğretimi anında öğrencilerinize model oluşturacak davranışlar gösteriyor musunuz?

A Kişisi: “Tabi gösteriyorum. Bağlama öğretiminde dinlemek, görmek çok önemlidir. Keşke elimizde kayıtlar olsa da öğreneneceği eseri ilk çalan kişiden görebilse, dinleyebilse... Ancak ona yakın bir şekilde çalarsa doğru bir öğrenme olur.”

B Kişisi: “Bağlama öğretimi tamamıyla model alma yoluyla gerçekleşebilir.”

C Kişisi: “Ben bağlamayı görerek öğrendim. Aslına bakarsanız hiç hocam olmadı. Kendi kendime... Daha sonra bağlama icra geleneğini sürdüren önemli usta hocalarla

tanıştım. Öğrenmem onları taklitle başladı. Yani öncelikle öğrencilerime beni taklit etmelerini söylüyorum. Onlar için en iyi model benim.”

3.2.4. Çalgı öğretiminde kullandığınız öğretim yöntemi, öğretim tekniği nedir? Veya kullandığınız/ geliştirdiğiniz özel bir yöntem, teknik var mı?

A Kişisi: “Öyle geliştirdiğim bir yöntem ve teknik yok. Olmadı da... Öğrencinin beni iyi izlemesinin yeterli olduğunu düşünüyorum.”

B Kişisi: “Tabii ki kendi geliştirdiğim tecrübeye dayalı bir sistematiğim var. Bu benim için bir öğretim yöntemi. Bu yöntem içerisinde önceliklerim var. Örneğin bu önceliklerimden birisi; doğru algılama. Fakat geneli itibarıyla öğretimimde yöntem olarak görselliğe yani görerek öğrenmeye özen gösteririm. Gösteri, derslerimde çok sıkça kullandığım bir tekniktir.”

C Kişisi: “Bağlama öğretimi tamamıyla bir tecrübe işidir. Bu işte yeterince tecrübe edinmişseniz işiniz kolaylaşır.”

3.2.5. Eser/parça öğretiminde; Eseri örneklendiriyor musunuz? Eserin tarihi, biyografik içerik açıklamalarını yapıyor musunuz? Eserin teknik, ritmik ve müzikal analizlerini yapıyor musunuz? Bunların dışında eserle ilgili olarak yaptığınız başka çalışmalar var mı?

A Kişisi: “Tabi parçayı önce ben çalarım. Hatta eski kayıtlardan farklı farklı icracılardan dinletirim. Çünkü bizim geleneksel müziğimizde bir parçanın tek bir icrası yoktur. Her şeyini yazıya dayandırmış müzik kültürlerinde bile bu böyledir. Yorumcular kendi katkılarını dâhil ederek parçaya kendine özgü bir kişilik katarlar. Öğrencimin öncelikle beni örnek almasını isterim. Ama ben ne zaman tamam dersem ancak o zaman parçayı olmuş sayarım. Bizim müziğimizde parçanın içerik analizi olmaz. Parçayı öncelikle duymak gerekir. Yani farklılığı hissetmek lazım... Bizim müziğimiz geleneksel olmasının yanında tamamen kültürel bir müziktir de. Yöre müziklerimizin farklı özellikleri, nitelikleri var. Bunları anlamaya yönelik ve parçanın kimliğini ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalar yaparız. Parçanın tekniği, ritmi ve müzikal özelliği aslında parçanın kendi içindedir. Yani parça bir bütündür. Çalışma anında bunları ister istemez yapıyorsunuz zaten.”

B Kişisi: “Elbette ki eseri öncelikle ben örneklendiriyorum. Zaman zaman farklı icracıların ses ve görüntü kayıtlarını dinletiyorum. Çalışırken ise eseri geleneksel yapısı, özelliği içerisinde ele alıyoruz. Eserin teknik, ritmik ve müzikal yapısı da geleneksel yapısında zaten ortaya çıkıyor.”

C Kişisi: “Evet; eseri önce ben çalarım. Fakat öncelikle parçanın yapısı üzerinde düşünür, derin bir analize gitmeye çalışırız. Eseri tüm özellikleriyle ortaya çıkarırız. Bu da işimizi kolaylaştırır. Bundan sonra eseri

çalmada teknik, ritmik ve müzikal olarak beni örnek almasını isterim. Ders sonrasında eseri usta kayıtlarından dinlemesini isterim.”

3.2.6. Öğrencileriniz ile konser veya dinletiyeye yönelik çalışmalar yapıyor musunuz?

A Kişisi: “Evet; konser, resital bunlara yönelik çalışmalar yapıyoruz. Tabi bu çalışmalarda yukarıda bahsedilen her şeyi dikkate alıyorum. Ve öğrencinin çalmayı sevdiği tekniği, özellikle ifadesinin daha yakın olduğu bir repertuarı çalmasını tavsiye ediyorum. Çünkü bizde bir zeybeği çalmanın estetiği, ifadesi çok farklıdır, bir deyişinki çok farklıdır. Ve bunları çalmanın hepsi bir olgunlaşma ve birikim gerektirir.”

B Kişisi: “Bizim müziğimizde birikim çok önemli bir olgudur. Bu birikim ise her zaman hatırlamayı gerektirir. Bu da sürekli bir tekrar ister. Bu bizim konser veya dinletiyeye hazırlanmamızda önemli bir etkidir. Ben öğrencilerimi sıklıkla dinleti, konser vb. yapımları için teşvik ederim.”

C Kişisi: “Konser ve dinleti gerçekten öğrenmenin pekişmesi için önemli bir etken. Bu kişiyi olgunlaştırıyor. Fakat en önemli tarafı müzikal belleğin gelişimi sağlıyor. Çünkü bizim müziğimiz notaya dayalı bir müzik değildir aslında... Bellekten çalınması gerekir ki şimdiye kadar hep böyle olmuştur.”

3.2.7. Öğrencileriniz ile yaratıcı müziksel davranışlar/beceriler kazanmaya yönelik çalışmalar yapıyor musunuz? Bu tür bir çalışmanın çalgı öğretim sürecine bir etkisi olabilir mi? Veya ne gibi bir etkisi olabilir?

A Kişisi: “Evet yapıyorum. Zaten bizim müziğimizin önemli bir boyutunda da doğaçlama vardır. Mesela bir ayağı/makamı tanıttığımda öğrenciden o makamda bir ezgi geliştirmesini istiyorum. Bağlamanın akort türlerine göre ezgi üretmelerini, geliştirmelerini istiyorum ve buna benzer ödevler veriyorum. Bu ayrıca o yörenin müzikal özelliklerini tanımada önemli bir etken oluyor. Buna sadece müzikal bir doğaçlama değil; daha kapsamlı deyişle kültürel bir doğaçlama diyebiliriz.”

B Kişisi: “Tabi ki yapıyoruz. Örneğin bir eseri çalmadan önce o esere yönelik bir açış yapmasını istiyorum. Bu öğrencinin çalgısını tanımada çok önemli oluyor. Ayrıca müzikal becerisi de gelişiyor.”

C Kişisi: “Evet yapıyorum. Çalgısıyla doğaçlama çalışmaları yapıyoruz. Bu hem çalgısını hem de yöre özelliklerini tanımaya yardımcı oluyor.”

Mesleki özellikleri itibariyle farklılık gösteren bütün görüşmecilerin sorulara verdikleri cevapların benzer bir anlam etrafında bulunduğu görülmektedir. Buna göre; konunun daha iyi algılanabilmesi için verilen cevaplar doğrultusunda Tablo-1 oluşturulmuştur.

**Tablo-1 Bağlama Öğretimi Sürecinde
Öğretim Yöntem ve Tekniklerine
Yönelik Nitel Bulgular**

Öğretim Yöntem ve Teknikleri	
Yöntem	Teknik
Tecrübeye/ Birikime Dayalı	Kişinin/Konunun Özelliğine Göre
Anlatım	Dinleme
Gösterip Yaptırma	Taklit Etme
Görsel Öğrenme	Gösterim/Gösteri
Usta-Çırak	Örnekleme/ Örneklendirme
Belleği Harekete Geçirme	Tekrar Yapma
Müzikal/Kültürel Doğaçlama Çalışmaları	

Tablo-1’de görüldüğü üzere bağlama öğretim yöntem ve tekniklerinde öğretimin geneli itibariyle; bağlama eğitmeninin deneyimleriyle ve yine bağlama eğitmeninin belli birikimi dâhilinde gerçekleştiği, bu deneyim ve birikiminin ise kendine özgü/öznel bazı yöntem ve teknikleri de beraberinde getirdiği görülmektedir. Buna göre; bağlama öğretiminde; öğretimin öğretmenin o güne kadar edinmiş olduğu tecrübe ve birikim üzerine kurgulandığı, ders sürecinde açımlayıcı, belirtici bir anlatım ve etkin bir dinlemenin söz konusu olduğu, ders anında öğrencinin gördüğünü birebir uygulamaya dönüştürmesiyle görerek öğrenmenin, öğ-

retimde yaygın/geçerli olduğu yani öğretimin birebir izleme yoluyla gerçekleştiği, öğretmenin öğrenci için temel bir kaynak-model olduğu, öğretimin hafıza/bellek ile yakından ilişkili; tekrara dayalı olduğu ve müzikal doğaçlama çalışmalarının öğretimin önemli bir parçası olduğu, söylenebilir.

3.3. Bağlama Öğretimi Sürecinin Öğeleri Olarak Eğitmen ve Öğrencinin Özellikleri

Konuya ilişkin görüşmeye katılan uzman kişilerin verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

3.3.1. Siz öğrencilerinizin ne tür özelliklere sahip olması gerektiğini düşünüyorsunuz?

A Kişisi: “Öncelikle merak, sevgi ve kendine özgü bir çalışma anlayışı ve disiplini ararım. Bu iş aşk işidir. Bağlama çalmak, öğrenmek isteyen kişinin ilgisi ve merakı yüksek olmalıdır. Bağlama çalmak içtenlik gerektirir. Bağlama çalmak isteyen öğrenci bazı şeyleri hissetmeli, bir şeylerin farkında olmalıdır. Bu ‘aşk’ tır.”

B Kişisi: “Bağlama geleneksel bir çalgıdır ve bu gelenek içinde öğrenilir. Öğrenci öncelikle bu geleneğe ilgi duymalıdır. Bu geleneği öğrenmeli ve özümsemelidir. Ben öncelikle öğrencilerimde bunu ararım.”

C Kişisi: “Geleneksel yönüyle bağlama gelenekten hiçbir zaman ayrı düşünülmez, düşünülmemelidir de. Öncelikle öğrencinin geleneğe ilgili olması, yakın olması gereklidir.

Bağlama öğrenmeyi gelenekle birlikte düşünüp sevmesi gerekir. Tabi bir de içten olması, benim öğrencide aradığım özelliktir.”

3.3.2. İyi bir bağlama eğitmeni sizce nasıl olmalıdır?

A Kişisi: “Bağlama eğitmenliği özel bilgi, beceri, ilgi isteyen önemli bir iştir. Herkes öğretici olamaz. Bu bilgi ve beceri ise bağlama çalma geleneğini iyi bilmeden gelir. Usul talık da burada başlar.”

B Kişisi: “İyi bir bağlama eğitmeni özgür düşünebilmeli. Çünkü bağlama çalmak özgünü yakalamaktır. Bizim müziğimiz bir ifade müziğidir. Öğretimde de bu ifadeyi öne çıkarmayı hedefleyen bir anlayışım vardır. Bağlama çalmada ifade yetersiz ise bu zayıf bir icradır. İfadeyi yakalamak da özgür bir düşünceyle olur. Tabi bunun yanında iyi bir bağlama eğitmeninin geleneğin içinden olması gerekir.”

C Kişisi: “Bence iyi bir bağlama eğitmeninin geleneği çok iyi bilmesi gereklidir. Çünkü öğretimini yaptığınız çalgı geleneksel bir çalgıdır. Evrimini, gelişimini bu gelenek içerisinde gerçekleştirmiştir. Diğer yandan ufkunun da geniş olması gerekir.”

Görüşmeye katılan görüşmecilerin mesleki özellikleri itibarıyla farklı olmalarına karşın sorulara verdikleri cevapların hemen hemen aynı olduğu görülmektedir.

Buna göre, bağlama öğretiminde öncelikle öğrenci ilgi ve merakının öğretimde etkili olduğu, diğer yandan bağlama eğitmeni

ve öğrencinin özellikleri itibarıyla gelenekle yakından bir ilişkisi ve ilgisi olması gerekliliği görülmektedir.

3.4. Bağlama Öğretimi Sürecinde Kullanılan Öğretim Materyal ve Kaynakları

Konuya ilişkin görüşmeye katılan uzman kişilerin sorulara verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

3.4.1. Öğretimde ne tür kaynak ve materyallerden faydalaniyorsunuz?

A Kişisi: “Ben bağlama öğrencilerimin parçanın aslına inmeleri için olanakları doğrultusunda yörelere gitmelerini; orada yerel bağlama sanatçıları dinlemelerini istiyorum. Bizim için gerçek kaynak ve materyaller onlar.”

B Kişisi: “Şimdi, öncelikle belirtmek gerekir ki; geleneksel müzik öğretiminde müziği aktarmak, öğretmek adına nota yeterli bir araç, materyal değildir. Şunu belirtmeliyim ki; bizim müziğimiz yazıya dayandırılmış bir müzik değildir. Bunun için öğrencinin yerel ses kaynaklarını(kayıtlarını) dinlemesi benim için önemli. Tabi varsa görüntülü kayıtlar... Bağlama öğretiminde bu tür materyaller her şeyden önce önemli bir yer tutar. Yani öğrencilerin derse gelirken bunları dinlemeleri veya izlemeleri yeterli oluyor benim için.”

C Kişisi: “Metot kitap kullanmıyorum. Daha çok görsel veya işitsel kaynaklardan faydalaniyorum. Bunlar benim arşiv niteli-

ğindeki ses kayıtlarım, görüntü ve konser kayıtlarım. Öğrencilerime bunları çok sık dinletiyor ve izletiyorum. Hatta öğrencilerimin ben çalarken kaydetmelerini istiyorum.”

Görüşmeye katılan eğitimcilerin mesleki özellikleri itibarıyla farklı olmalarına karşın sorulara verdikleri cevapların aynı oldukları görülmektedir. Buna göre; bağlama öğretiminde, işitsel ve görsel araçların ders materyali olarak önemli ve gerekli olduğu görülmektedir. Diğer yandan yerel/otantik ses kayıtları ve yerel bağlama sanatçılarının bağlama öğretiminde birincil kaynaklar olduğu söylenebilir.

3.5. Bağlama Öğretimi Sürecinde Değerlendirme Ölçütleri

Konuya ilişkin görüşmeye katılan uzman kişilerin sorulara verdikleri cevaplar aşağıdaki gibidir:

3.5.1. Ders sonrasında nasıl bir değerlendirme yaparsınız?

A Kişisi: “Ben önce değerlendirmeyi öğrencinin kendisine yaptırım. Değerlendirme ölçütüm zamandır. Şunu unutmamak gerekir ki; bağlama öğretiminin gelenekle sıkı bir bağlantısı vardır, farklıdır... Bağlama öğrenimi sürecinde uzun bir süre üretmeyip, son anda çok güzel şeyler üretilirsiniz. Bu, birikim ile ilgilidir ve bu birikim bir yerde ortaya çıkabilir. Ve en doğru değerlendirmeyi bir ders sonrasında değil, bir dinleti/konser sonrasında yapabilirsiniz. Yani zamanı beklemeniz gerekir.”

B Kişisi: “Ben ders sonrasındaki değerlendirmemi, öğrenciyi son kez dinleyip eksik veya yanlışlarını, aksayan yanlarını tespit edip, düzeltmesine yönelik önerilerde bulunarak yaparım. Herhangi bir ölçüt kullanmam değerlendirme yaparken. Çünkü bizim müziğimizin zaman kavramıyla sıkı bir bağlantısı vardır. Ben buna olgunlaşma diyorum. Bu zaman sonunda bir değerlendirmeye gitmenin daha doğru olacağını düşünüyorum.”

C Kişisi: “Bağlama öğretiminde hemen öyle değerlendirmeye gidilmez. Burada aslında bir geleneği öğretirsiniz. Yani bin yıllık bir geleneği... Kolay değildir. Bunu zamana bırakmak daha doğru olacaktır.”

Cevaplardan da anlaşılacağı üzere bağlama öğretiminde değerlendirmenin zamanı, bir olgunlaşma sürecine bırakıldığı söylenebilir.

4. SONUÇ VE TARTIŞMA

Çalışma sonucunda elde edilen bulgulara genel olarak bakıldığında; bağlamanın geleneksel bir çalgı olduğu ve gelenek içerisinde öğrenildiği anlaşılmaktadır. Geleneğin kültürel bir miras olduğu düşünüldüğünde, geleneği içinde barındıranın kültürün kapsamlı haliyle kendisi olduğu söylenebilir. Bundan dolayıdır ki bağlama öğretimi kültürel bir doku içerisinde düşünülmekte ve gerçekleştirilmekte, geleneksel müzik kültürü içinde biçimlenmiş olmasıyla kültürel bir yapı ile bütünleştirilmektedir. Öğretimde müzikal-teknik beceriden çok, geleneği

öğrenme ve yaşayabilme becerisini edinme, gelenek ile sıkı bir ilişkide olmayı ve özümsemeyi doğurmaktadır. Bu doğrultuda bağlama eğitmeninin geleneğin içinden olması ve öğrencinin de geleneğe ilgi duyması ya da aynı gelenekten gelmesinin öğretimde etkili olduğu görüşü belirtilmektedir. Diğer yandan öğretimin, bağlama eğitmeninin deneyim/tecrübe ve birikimleri doğrultusunda kurgulanıyor olması önemli bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Bu durum bağlama eğitmenini özellikli ve ayrıcalıklı kılmaktadır. Bunun yanında birebir gözlemlene/izleme yoluyla öğrenme “taklit etme”(aynını tekrar) yönteminin bağlama eğitmeninin temel bir kaynak, bir model olma özelliğini öne çıkarmaktadır.

Bağlama öğretiminde notanın yeterli bir araç olmadığı görülmektedir. Bu durum geleneksel müziğimizin yazıya dayalı bir müzik değil, aksine hafıza/belleğe dayalı bir müzik olduğunu göstermektedir. Diğer yandan öğretimin dinleme ve görsel izleme “dinleti-gösteri” tekniğiyle yapılıyor olması öğretimde işitsel-görsel materyallerin öneme vurgu yapmaktadır. Buna bağlı olarak öğretim sürecinde yerel/otantik ses ve görüntü kayıtları(usta kayıtları) ile yaşayan yerel bağlama sanatçılarının bağlama öğretimi sürecinde birincil kaynaklar olduğu görülmektedir.

Müziğin ilk varoluş sürecinde eylemin bilgidan önce geldiği, bilginin eylem sırasında ya da sonrasında olduğu bilinmektedir. Müzikte esas olan kuram/

teori değil, edim, yani uygulamadır. Bu olgu temelde kuşkusuz müziğin doğasından kaynaklanmaktadır(Uçan, 2005: 71-73; Gedikli, 1998: 20-22). Bu durum geleneksel müziklerimizde de aynıdır. Bütünüyle uygulamalı/edimsel bir niteliğe sahip olan geleneksel müziklerimiz, taklit, kulaktan kulağa aktarılma yoluyla günümüze kadar ulaşmış, uygulamada; otantik performans(otantik çalma, özgün çalma), bölgesel modlar(yöresel tavır ve üslup), modlar(ayaklar/makamlar/diziler), sağ ve sol teknikler(tezene vuruşları ve parmak hareketleri) ve tonlamalar(bağlama düzenleri) önceden belirlenmiş bir kuram/teoriye göre oluşturulmuş değildir(Gedikli, 1998: 30; Markoff, 2005: 38).

Geleneksel müziklerimizde notalama amaç değil, yalnızca bir araçtır. Nota, sadece bir tespittir. Bugün iyi ve otantiğe daha yakın olan icralar genelde notayı göz ardı eden icralardır. Notadan yararlanmadan sadece hafızaya dayanılarak yapılan bu eğitimde, bir bağlama eğitmeninden faydalanmanın, onu bir model olarak görmenin önemi çok büyüktür. Zira geleneksel müziklerimizdeki birçok özelliğin notaya aktarımı mümkün olmamaktadır. Çünkü uygulamada esas olan geleneksel seslendirme teknik ve kültürüne sahip olmaktır. O da zaten nota değil, göreyerek, dinleyerek ve taklit yoluyla kazanılabilen bir yetidir. Kısacası öğrenim, böyle bir kültür ortamında “usta-çırak” ilişkisi içinde kazanılabilen ve yaşatılabilen uygulamaya dayalı bir uğraştır(Gedikli, 1998: 32).

5. ÖNERİLER

Bağlamanın ülkemiz müzik dokusu içerisindeki yeri oldukça önemlidir. Bu doku içerisinde bağlama, kültürel birikimi bünyesinde en iyi barındıran ve açığa çıkaran temel bir çalgı olmuştur. Bu yönüyle bağlama öğretimi teknik bir beceri olmaktan çok, “müziko-kültürel” bir beceri olarak düşünülmeli ve bu beceri öğretim sürecinde hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir.

Diğer yandan, bir bağlama eğitmeni ile birebir çalışmak, doğru tavır ve üslupları dinlemek, taklit etmek ve tekrarlayarak öğrenme şeklinde ifade edilebilecek “usta-çırak” sisteminin günümüz sosyal ve eğitim yapısına uygun bir tarzda devam etmesi, usta-çırak öğrenme biçiminin, bağlama öğretiminde öğretimin bir parçası olarak yerini koruması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

DUYGULU, Melih. (1997). Asya İçlerinden Balkanlara Saz. İstanbul.

EKİCİ, Savaş. (1993). Ramazan Güngör ve Üç Telli Kopuzu. Ankara.

EKİCİ, Savaş. (2006). Bağlama Eğitimi Yöntem ve Teknikler. Ankara.

GEDİKLİ, Necati. (1998). Geleneksel Musiklerimizde Kuram-Edim İlişkisi ve Yöntem Sorunu. IV. İstanbul Türk Müziği Günleri Türk Müziğinde Eğitim Sempozyumu. Ankara.

İLYASOĞLU, Evin. (1999). Zaman İçinde Müzik. İstanbul.

KURT, İrfan. (1989). Bağlamada Düzen ve Pozisyon. İstanbul.

MARKOFF, Irene. (2005). Postmodern Türk Dünyasında Alevi Usta Müzisyenler: Yeniden Yapılandırılan Gelenek/ Yeniden Biçimlendirilen Kimlik. Alevi Bektaşî Müzik Kültürü. Ankara.

ÖZDEMİR, M. Ali. (1992). Bağlamanın Solo Bir Çalgı Olarak Çok Sesli Kullanımı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. İstanbul.

PARLAK, Erol. (1998). Türkiye’de El İle(Tezenesiz) Bağlama Çalma Geleneği ve Çalış Teknikleri. Yayınlanmamış Sanatta Yeterlilik Tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.

SAY, Ahmet. (2005). Müzik Ansiklopedisi. Ankara.

SELANİK, Cavidan. (1996). Müzik Sanatının Tarihsel Serüveni. Ankara.

TAPTIK, Güray. (1976). Bağlama Büyük Metot. Ankara.

UÇAN, Ali. (2005). Müzik Eğitimi. Ankara.

YILDIRIM, A. ve ŞİMŞEK, H. (2005). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara.



BALIKESİR ÇEPNİLERİNDE AĞIT GELENEĞİ VE AĞITÇI KADINLAR

THE TRADITION OF MOURNING AMONG THE CHEPNI IN BALIKESIR AND FEMALE MOURNERS

Halil İbrahim ŞAHİN^{1*}

Özet

Balıkesir Çepnilerindeki ağıt geleneğini ve ağıtçı kadınları konu eden bu makalede, ağıtların icra ortamı, icracıları, metinleri, şekil, yapı, içerik ve işlev özellikleri üzerine tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca Balıkesir Çepnilerinde ağıtların, ağıtçı kadınlar ve kamberler tarafından düğün, ölüm törenlerinde ve cemlerde icra edilmekte olduğu, ağıtçı kadınların bu mesleği çoğunlukla aileden miras aldığı, kamberlerin ise halk şairlerinin Kerbela ağıtlarını icra ettikleri ve Balıkesir Çepnilerinde ağıt geleneğinin devamlılığını sağlamada Kerbela olayının etkili olduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Balıkesir, Çepni, Ağıt geleneği, Ağıtçı kadın.

ABSTRACT

In this paper discussing the tradition of mourning and female mourners among the

Chepni in Balıkesir, the performance field, performers, texts, structures, contents and functions of mournings have been determined and evaluated. Then, it has been concluded that it is lamented in ceremonies, funerals and tot days by female mourners and companions, this role is generally inherited from family to female mourners, companions performs the Kerbela mournings, and the event of Kerbela has a significant effect in continuity of this tradition.

Key Words: Balıkesir, Chepni, the tradition of mourning, female mourners.

Giriş

İnsan hayatının son bulmasına neden olan ölüm olayı, kültürde bazı inanış ve uygulamaların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ölüm sonrası yas göstergesi olan tavır ve hareketlerin sergilenmesi, ölüm karşısında duyulan acı ve kederin dile getirilmesi, ölünün diğer dünyada huzurlu ve bu dünyada kalanların ölümden uzak olması için yapılan uygulamalar, mezarlıklarla ilgili düzenlemeler ve inanışlar, ölüm sonrasında ölü için anma günlerinin düzenlenmesi, ölü-

1 Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

mün kültürel yansımalarından bazılarıdır. Türk kültüründe ölümle ilgili değişen veya dönüşen unsurların yanında bazı geleneklerin günümüzde de var olduğu görülür. Diğer bir ifade ile pek çok alanda olduğu gibi, Türklerin ölümle ilgili bazı kültürel değerlerinin zamanla terk edilmesine rağmen, bazı gruplar bu değerleri yaşatmaya devam etmişlerdir. Ölüme bağlı olarak oluşmuş ağıt geleneğinde de benzer bir süreç etkili olmuştur. Özellikle İslamiyet'in kabulüyle ölüm karşısında ağlamanın, sızlamanın ve isyan edercesine tepki göstermenin kabul görmemesi, ağıt geleneğinin yavaş yavaş ölüm geleneklerinin dışına itilmesine neden olmuştur. Bununla birlikte Anadolu'da ağıt yakma geleneğinin böyle bir kesintiye uğramadığı Türk boylarının var olduğu bilinmektedir. Bir Oğuz boyu olan Çepnilerde, özellikle Alevî-Bektaşî inanç yapısına sahip Çepnilerde, ağıt yakma geleneği, ölüme bağlı uygulamalar arasında yer almaktadır.

Bu çalışma, Balıkesir Çepnilerindeki ağıt yakma geleneği ve ağıtların icracıları ağıtçı kadınlarla ilgilenmektedir. Balıkesir Çepnilerinin günlük yaşamında ağıt yakmanın yeri, ağıtların yakıldığı ortamlar, yakılma nedenleri, ağıt yakanların kimliği, ağıtların şekil, yapı ve içerik özellikleri gibi hususlar üzerinde tespit ve değerlendirmeler yapmayı hedefleyen bu makalede ağıt yakma geleneğinin işlevleriyle ilgili de bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde çalışmada kullanılan kavramlar, malzeme ve yöntem hakkında bilgi verilirken inceleme kısmı olan ikinci bölümde Balıkesir Çepnilerinde ağıt gele-

neği, ağıtçı kadınlar, ağıtların şekil, yapı ve içerik özellikleri üzerinde durulmuştur.

1. Kavramlar, Malzeme ve Yöntem

1.1. Kavramlar

Çalışmada kullanılan temel kavramlar arasında yer alan "ağıt", tarihi dönemlerde "sığıt", "sagu", "mersiye", "deyişet", "deme", "deyiş", "yakım", "yas" vb. şeklinde de ifade edilmiştir(Görkem, 2001: 16-18). Anadolu dışında yaşayan Türk topluluklarından Azerilerde ağıt kelimesinin yerine "ağı", Başkurlarda "mârsiyä, äytiv", Özbeklerde "mârsiyä", Kazaklarda "joktov", Kırgızlarda "coktov", Kumuklarda "yas", Nogaylarda "bozlav", Tatarlarda "mârsiyä", Türkmenlerde "ağı" kelimeleri kullanılır(Görkem, 2001: 49-62; Kaya, 2004: 259). Ağıt yakma ile ilgili ilk bilgilere Hun ve Göktürk dönemlerinde rastlıyoruz. Hun hükümdarı Atillâ için yakılan ağıtın metni günümüze ulaşmıştır. Orhun Kitabeleri'nde ağıtçılardan(sığıtçı) ve ağıt yakmaktan(sıgtamak) bahsedilir. Uygur, Karahanlı, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine ait yazılı kaynaklardan ağıt yakma törenlerinin kesintisiz bir şekilde devam ettiğini öğreniyoruz(Balı, 1997: 14; Görkem, 2001: 35-48).

Pertev Naili Boratav, ağıtları "lirik türküler" olarak kabul eder(Boratav, 1995: 150-151). Ona göre ağıt, "bir törene bağlı olsun olmasın, acıklı bir olayı konu edinen ve metni de, ezgisi de bu olayı anımsatmaya ve her yönüyle yaşatmaya elverişli türkülerin bütünü"dür(Boratav, 1991a: 444). Şükrü Elçin'e göre "İnsanoğlunun ölüm karşısında

veya canlı-cansız bir varlığını kaybetme üzüntüsü, telaşı ve heyecanı anındaki feryatlarını, isyanlarını, talihsizliklerini, şikâyetlerini düzenli-düzensiz söz ve ezgilerle ifade eden türkülere Batı Türkçesinde umumiyetle “ağıt” adı verilir”(Elçin, 1990: 1). Bunların dışında da ağıt tanımları vardır, ancak tanımların hemen hepsi ağıtın benzer yönlerine vurgu yaparlar. Bunlar, ağıtların ölüm gibi üzüntü ve çaresizlik hissi veren olaylar karşısında insanların feryadını dile getirmesi, çoğunlukla ölüme veya savaş gibi felaketlere bağlı olarak söylenmeleri, “ağıtçı”lar tarafından icra edilmeleri gibi özelliklerdir(Görkem, 2001: 16-18).

Ağıtlar, “ağıt yakma” geleneğine bağlı olarak oluşurlar. Ağıt yakmayla ilgili olarak günümüze kadar çok sayıda bilgi ve malzeme kayıtlara geçirilmiştir. Burdur, Kahramanmaraş, Kayseri, Şanlıurfa, Denizli, İzmir, Muğla, Tokat, Erzincan, Kars gibi illerde ağıt geleneğine rastlanmıştır(Görkem, 2001: 18, 19, 21, 22). Şükrü Elçin, Toroslarda, Binboğa dağlarında, Çukurova’da, Gaziantep’te, Siirt’te, Erzurum’da ve Kozan’da ölüm sonrası ağıt yakıldığını tespit etmiştir. Elçin’in verdiği bilgilere göre ölüm sonrası ev halkı, halka şeklinde oturup merhumun bir bohçayla önlerine getirilen eşyalarına bakarak kırık veya uzun hava ezgileriyle ağıtlar söylemektedir. Ağıtçıların önderlik ettiği ağlama törenlerinde çok sayıda kadın bulunur ve bunlar ağıtçıyla birlikte ağlaşırlar(Elçin, 1990: 5).

Son yıllarda yapılan çalışmalar, ağıt yakma geleneğinin, daha çok Alevî-Bektaşî

gruplar arasında yaygın olduğunu göstermektedir. Bunda bazı inanışların etkili olduğunu söylemek mümkündür. Naldöken Tahtacılarına mensup bir dedenin “*Mersiye bize Fatma anadan kalmadır*” demesi, ağıtın Alevi-Bektaşî kültüründeki inanç temellerini yansıtmaktadır(Yetişen, 1977: 8145). Çepni ve Tahtacılar da ağıt kültürü daha canlıdır. Tahtacılar arasından tespit edilen bilgiler ve malzemeler oldukça önemlidir. Günümüzde ağıt yakma geleneğinin devam ettirildiği Tahtacılar da kadınlar, hep birlikte ağlama törenleri düzenlemeyi sürdürmektedirler. Kadınların yanı sıra Tahtacılar da kamberlerin de ağıt yaktıkları kayıtlara geçmiştir(Yetişen, 1977: 8145). Mersin Tahtacılarında saz eşliğinde “cenaze nefesleri” geçmişte daha fazla söylenirken günümüzde bu gelenek oldukça zayıflamıştır. Cenaze nefesleri, Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet Üstadım ve Kul Mustafa gibi halk şairlerine aittir(Çıblak, 2005: 196). Mehmet Eröz ise, Silifke Tahtacılarının, bir ölüm gerçekleştiğinde cenaze evinde toplandıklarını ve sazandarın çaldığı müzik eşliğinde ağıt yakıldığını kaydeder. Bu esnada kadınların yüzlerini yırtıp saçlarını yoldukları ve bu ağıtların sabaha kadar devam ettiğini yine Eröz’den öğreniyoruz(Eröz, 1990: 342). Ayrıca İzmir Tahtacılarında da ölüm sonrası kadınlar ağıt yakar. Kadınlar “*cenazeye matem tuttuklarını göstermek ve teessürlerini ifade etmek için*” ağlayarak ağıt yakarlar. Ağıtlar, ölüm olayından hemen sonra yakıldığı gibi, ölü gömüldükten sonra da söylenebilir(Yörük, 2002: 234, 237).

Özellikle Batı Anadolu Çepnileri arasında ağıt yakma geleneğinin son yıllara kadar yaşatıldığını konuyla ilgili çalışmalardan takip edebiliyoruz(Şahin, 2006: 70-71).

Ağıt geleneğini incelediğimiz Balıkesir Çepnilerine de kısaca değinmek gerekir. Çepnilerle ilgili bilgi veren kaynaklar, Çepnilerin bir Oğuz boyu olduğunu öne sürerler. Daha özel bir bilgiye göre Çepniler, Oğuzların Üçok koluna bağlı boylar arasındadır(Togan, 1982: 51-51; Köprülüzâde, 1925: 206; Ögel, 1993: 344-345). Ayrıca Çepni adı, Oğuz'un oğullarından Gök Han'ın dört oğlundan birisinin adı olarak bilinmektedir(Togan, 1982: 51). Çepnilerin Anadolu'ya gelmeden önce Türkistan'dan İran'a, oradan da Anadolu'ya geçtikleri söylenir(Bostan, 2002: 299). Çepnilerin Anadolu'ya girişleri esnasında beraberlerinde 13. yüzyılda yaşamış olan Hacı Bektaş Velî'nin bulunduğu, hatta Hacı Bektaş'ın Sulucakarahöyük'te ilk müritlerinin Çepniler olduğu da iddia edilmektedir. Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî'den alınan bu bilgidен hareketle Hacı Bektaş'ın Çepni olduğunu ileri sürenler de vardır (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme", 1958: 125; Eröz, 1990: 54-55). Oğuzların Anadolu'ya yaptıkları akınlarla bölgeye gelen Çepniler, Anadolu'nun, özellikle Doğu Karadeniz'in Türkleşmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Osmanlı döneminden kalma tahrir defterlerinde Çepnilerin Anadolu'yu vatanlaştırmada büyük pay sahibi oldukları görülmektedir(Çelik, 2002: 312).

Çepnilerin yer aldığı ilk yazılı kaynaklar arasında *Divanü Lügati't-Türk* de bulunmaktadır. Türk boyları arasında derleme yoluyla

elde ettiği bilgileri ve malzemeleri eserinde kullanmış olan Kaşgarlı Mahmut, *Divanü Lügati't-Türk* adlı eserinde Oğuz boyları hakkında bilgiler verirken, Oğuzların yirmi iki boyunun olduğunu, bunların kendilerine ait birer belgesi ve hayvanlarına vurulan alametlerinin bulunduğunu söyleyerek Çepni Türklerine ait olduğunu söylediği bir damga verir(Divanü Lûgat-it Tercümesi I, 1998: 54; Divitçioğlu 1994: 33-41). Ayrıca Çepnilere ait damgalara *Câmiü't-Tevârih*(Togan, 1982: 49-52), *Şecere-i Terâkime, Târih-i Âl-i Selçuk*(Çelik, 2002: 313), *Cihannûma, Kitabul-İdrâk li-Lisanil-Etrâk*(Sümer, 1992: 9) gibi tarihi kaynaklarda rastlanmıştır.

Çepnilerin Anadolu'ya girişlerinden hemen sonra Karadeniz bölgesine hareket ettikleri(Sümer, 1992: 323), burada özellikle Trabzon Rum İmparatorluğu'nun güçleriyle yapmış oldukları mücadeleler sonucunda önemli başarılar sağladıkları(Çelik, 1999: 16), bu bölgenin Türklerin denetimine geçmesinde büyük paylarının olduğu görülmektedir(Tellioğlu, 2004: 110-111). Çepni nüfusunun yoğun bir şekilde bulunduğu Karadeniz bölgesinin dışında Çepnilerin Anadolu'nun güney, orta ve batı kesimlerinde de yaşadığını bilmekteyiz. Özellikle Anadolu'nun batısında yaşamakta olan Çepniler/Çetmilerin büyük bir kısmı Balıkesir sınırları içinde bulunmaktadır.

Tarihi kayıtlara göre Balıkesir civarındaki Çepnilerin Balıkesir'e gelişleri, 18. yüzyılın başlarına rastlamaktadır. Kayıtlar, Çepnilerin Balıkesir'e gelmeleriyle birlikte yerleşik hayata geçmedikleri için o dönemde yerleşik düzene geçmiş grupları

rahatsız ettiklerini söylemektedir. Balıkesir Çepnilerinin, Halep Türkmenleri ve Bozulus Türkmenleri içinde yaşayan bir grubun batıya hareket etmesiyle oluştuğu görüşü bulunmaktadır(Sümer, 1992: 17). Bununla birlikte M. Fuad Köprülü, *Türkiyat Mecmuası*’nda kaleme aldığı “Oğuz Etnolo-

jisine Dair Tarihi Notlar” adlı makalesinde Rumeli’ye geçen Kızılbaş Türklerin Karasi-oğlu İsa Bey zamanında tekrar Anadolu’ya geçtiklerini, Balıkesir ve İzmir havalisinde yaşayan Çepnilerin Rumeli’den dönen Kızılbaşların torunları olduğu iddiasını ileri sürmüştür(Köprülüzâde, 1925: 207).

Günümüzde Balıkesir’deki Çepnilere ait yerleşim yerleri şu şekildedir:

Köy	Bağlı Olduğu Birim	Oymağı
Kavakbaşı	Balıkesir Merkez	Karalar
Çukurhüseyin	Balıkesir Merkez	
Karamanlar	Balıkesir Merkez	
Ortamandır	Balıkesir Merkez	
Koruköy	Balıkesir Merkez	
Dübecik	Balıkesir Merkez	
Çoraklı	Balıkesir Merkez	
Kabakdere	Balıkesir Merkez	
Çiftlik	Bigadiç	Eynihocalı
Akyar	Bigadiç	
Yumruklu	Bigadiç	
İnkaya	Balıkesir Merkez	
Kozpınar	Bigadiç	
Elyapan	Bigadiç	
Kuşkaya	Balıkesir Merkez	
Soğanbükü	İvrindi	Yalınayaklar
Delikitaş	Balıkesir Merkez	
Değirmendere	Balya	
Danaveli	Susurluk	
Gökçeören	Susurluk	
Kocabük	Balya	
Armutlu	Kepsut	
Kapaklı	Manyas	Nusratlı
Kalebayırı	Manyas	
Söğütlü	Susurluk	
Güvemçepni	Bigadiç	Ellezli
Kocasınan	Sındırgı	Avanlar
Macarlar	Balıkesir Merkez	
Yeşildere	Bigadiç	Garili

(Şahin, 2004: 73-74)

1.2. Malzeme

Bu çalışmada kullanılan ağıtlar ve ağıtların icra ortamıyla ilgili bilgiler, Balıkesir Çepnilerinin yaşadığı bölgelerde yapılan alan araştırmalarında kayda geçirilmiştir. Özellikle ağıtçı kadınlar Dilber Solak ve Zeynep Kaplan'la yapılan görüşmelerde önemli bilgi ve malzemeler elde edilmiştir. Ağıt araştırmalarında pek çok araştırmacının yaşadığı bazı problemler, bu çalışmada da karşımıza çıkmıştır. Halkbilimi araştırmalarında kullanılan malzemenin doğal ortamlardan tespit edilmesi önemlidir, ancak halkbilimi ürünlerini yaratan, aktaran ve icra eden kişilerin düşüncelerine saygı duy-mak ve duygularına ortak olmak da bir o kadar önemlidir. Ölüm olayının yeni gerçek-leştiği ve acıların taze olduğu bir evde ağıt derlemenin güçlüğü herkesçe malumdur. Bu yüzden araştırma alanındaki insanların duygularını incitmemek için ağıt derlemele-ri, doğal ortamının dışında yapılmıştır.

Ölüm ağıtlarında doğal ortamın dışına çıkılsa da gelin ve Muharrem ağıtlarında icra ortamı takip edilmiştir. Özellikle gelin-lerin evden çıkarılması esnasında yakılan ağıtların kimler tarafından ve nasıl yakıldı-ğı kayda geçirilmiştir. Aynı şekilde cemler-de söylenen Kербela ağıtlarının icra ortamı üzerine yapılan gözlemler, bu ağıtların do-ğal ortamı hakkında önemli bilgiler edinme-mizi sağlamıştır.

1.3. Yöntem

Halk edebiyatının diğer türlerinde ol-duğu üzere ağıtlar, profesyonel veya amatör bir icracı tarafından söylenmektedirler. Bu-radaki “amatör” ve “profesyonel” icracılar, ağıtların şekil, yapı ve içerik özelliklerini et-kilemektedir. Bu bakımdan ağıtların kimler tarafından söylendiği, bu söyleyicilerin veya icracıların kimlikleri oldukça önemlidir. Bu çalışmada ağıtların icracıları olan ağıtçı ka-dınlar ve kamberler üzerinde ayrıca durul-muştur. Ağıtların icra edildiği ortamlar, bu ortamlarda bulunanlar, ağıtların söylenme zamanları gibi icra ortamına ait bilgilerin de değerlendirildiği çalışmada ağıtların şekil, yapı, içerik ve işlev özellikleri üzerine tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır.

2. Balıkesir Çepnilerinde Ağıt Geleneği

Bölgede ağıt söylemeye “ağıt yakmak”, söylenen şiirlere ise “ağıt” adı verilmekte-dir. Balıkesir Çepnilerinde ağıtlar, ölüm, düğün törenlerine ve cemlere bağlı olarak icra edilmektedir. Önceki yıllarda asker uğurlamalarında da ağıt yakılmıştır, ancak günümüzde bu uygulama ortadan kalkmış-tır. Şimdi Balıkesir Çepnilerindeki ağıtların söylenmesine vesile olan olaylara ve ortam-lara yakından bakalım.

2.1. Ağıtçı Kadınlar

Balıkesir Çepnileri ölüm ve düğün ve-sileleriyle ezgili şiirler söyleyip ağlayan ka-dınlara “ağıtçı” adını vermektedirler. Çepni

köylerinde genellikle bu kadınlar bir veya birkaç tane bulunur. Her ağıtçı, genellikle kendi köyündekiler için ağıt yakar. Diğer köylerde de ağıtçılar olduğu için başka yerlere gitmelerine gerek yoktur. Ancak bazı durumlarda, özellikle diğer köylerde yaşamakta olan akrabaların vefatı durumunda bazı ağıtçı kadınlar, ağıt yakmak için köylerinden çıkmaktadırlar. Bu istisnaların dışında ağıtçılar kendi köylerinde kalmayı tercih etmektedirler. Ağıtçılar, bu mesleği çoğunlukla annelerinden devralmışlardır. Kendisiyle görüşülen ağıtçılar, bu düşüncemizi doğrulamışlardır. Anneleriyle birlikte ağıt yakılan ortamlarda bulunan kızları, daha sonra onların yaptığı işi devam ettirmişlerdir.

Balıkesir Çepnilerinde ağıt yakma, ağıtçı kadınların üstlendiği bir görevdir. Erkekler arasından ağıt yakmak isteyen olmamıştır. Bunun nedenleri araştırıldığında öncelikle ağlamanın kadına has bir durum olarak kabul edilmiş olmasının etkili olduğu görülmüştür. Ağıtçı kadınlar “erkekler ağlamaz” diyerek bu tavırlarını net bir dille ifade etmişlerdir. Ayrıca ağıt törenlerine sadece kadınların katılıyor olması, bu işin kadınlara has bir meslek haline gelmesine neden olmuştur. Pertev Naili Boratav da araştırma yaptığı alanlardan benzer bir sonuç çıkarmıştır. Boratav, ölüye ağlama törenlerinin sadece kadınlar tarafından düzenlendiğini söyleyerek bu törenlerin kadınlara has yapısına dikkat çeker(Boratav, 1991a: 445). Anadolu’dan ve Anadolu dışında yaşayan Türk topluluklarından elde edilen bilgiler, bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Ölünün ardından ağıt

yakanlar, ölünün anası, kız kardeşi, amca kızı veya o civarda yaşayan bir ağıtçı kadın olabilir. Anadolu’nun çeşitli yerlerinde rastladığımız ağıtçı kadınlar, ağıt yakma işini adeta meslek edinmişlerdir(Boratav, 1991: 445). Günümüzde bu ağıtçı kadınların sayılarında azalma olmasına rağmen varlıklarını devam ettirmektedirler. Boratav’a göre ağıtçılar, “ölünün vücutça ve huyca övülecek yönlerini birbir sayıp döker; güzelliğini, yürekliliğini, cömertliğini, boyunu bosunu över. Eğer yaşadığı sürece mutluluk görmemiş birisi ise ölenin yaşantısı boyunca çektiklerini; bahtından gülmüş, varlıklı bir kişi ise malını, mülkünü, davarını, tarlasını, etrafındakilere yaptığı iyilikleri anlatır... Ağıtçı, şatafatsız, yoğun bir söyleyişle, hiçbir özentisi, yapmacık kaygısı göstermeksizin köy ve kasaba yaşantısının günlük olaylarından haber verir.”(Boratav, 1991a: 447).

Ağıtçı kadınlar, şiire ve ezgili sözler söylemeye yatkın insanlardır. Gelenekten aldıkları görgü ve terbiye ile ölüm zamanlarında nasıl hareket edeceklerini ve nasıl ağıt yacaklarını uzun yılların sonunda elde etmiş tiplerdir. Halk kültüründe şiir söyleyen pek çok kadın gibi bunlar da profesyonel bir şiir söyleme eğitimi almamışlardır. Başka bir ifadeyle âşıklar veya diğer sanatçılar gibi müzik aleti kullanmanın ve şekil, yapı, içerik ve ezgi açısından kusursuz şiirler söylemenin eğitimini almış kişiler değillerdir. Ancak bütün bunlar, ağıtçıların yaratıcılıktan ve düzenden uzak oldukları anlamına gelmemelidir. Ağıtçılar, geleneğin kadınlar tarafından oluşturulmuş veya kullanılan kalıpları içinde mesleklerini icra etmektedirler.

Ağıtçı kadınların doğaçlama yetenekleri oldukça güçlüdür. Sözlü gelenekten aldıkları çoğunlukla mani tarzındaki şiirleri kendi yetenekleri ölçüsünde defalarca yeniden düzenleyebilirler. Var olan manilerin mısralarını değiştirip, yeni şekiller elde ettikleri gibi, kendilerine ait şiirler de söyleyebilirler. Ağıtçı kadınların doğaçlama yeteneklerini ve ağıtları yeniden düzenleme tarzlarını yakından görebilmek için Balıkesir Çepni-lerinin ağıtçı kadınlarından Dilber Solak'la farklı günlerde benzer konular üzerine görüşme yaptık. Dilber Hanım bize ağıtcılık ve söylediği ağıtlarla ilgili bilgiler verdi. Bu görüşmeler sırasında bir ağıtın farklı zamanlarda söylenmiş hallerini kaydetme imkânı bulduk. Örneğin 07.08.2011 tarihinde yapılan görüşmede Dilber Solak bir ağıtı şöyle söylemişti:

*"Erzurum dağları kar ile boran,
İçerimi aldı dert ile verem,
Sal oralardan bir kurşun kalem,
Senin aşkına ben de yazayım destan,
Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim."*

14.08.2011'de de kendisinden dinlediğimiz ağıt şu şekildeydi:

*"Erzurum dağları kar ile boran,
İçerimi aldı dert ile verem,
Sal oralardan bir kurşun kalem,
Yavrum sana diye yazayım bir açık selam,
Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim."*

Görüldüğü gibi dördüncü mısrayı ağıtçı oldukça değiştirmiştir. Aynı şekilde aşağı-

daki şiirde de benzer bir durum söz konusudur. Ağıtçı, daha önce söylediği ağıtı yeniden düzenlemiştir:

*"Susuz yerde kavak biter mi
Yapraksız dalda bülbül öter mi
Ne kadar olsa baba ananın yerini tutar mı?
Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim."*

(07.08.2011)

*"Susuz yerde kavak bitmez,
Yapraksız yerde bülbül ötmez
Ananın yerini baba tutmaz
Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim."*

(14.08.2011)

Buna benzer çok sayıda ağıt, Dilber Solak'tan, diğer ağıtcılardan tespit edilmiştir. Bu tespitler, ağıtçı kadınların belirli kalıpları kullanarak sürekli yeni ağıtlar veya yeniden düzenledikleri ağıtları söylediklerini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle ağıtçı kadınlar, bir ağıtı her söyleyişte yeni bir şekil ve yapıyla sunmaktadırlar.

Balıkesir'de Çepni yerleşim yerlerinden olan Çukurhüseyin'de Dilber Solak ve Zeynep Kaplan adlı iki ağıtçı kadın bulunmaktadır. Bunlardan Dilber Solak, 1944 yılında doğmuş ve annesinden miras aldığı ağıtcılığı günümüzde de devam ettirmektedir. Dilber Hanım, ağıt yakmaya nasıl başladığını şöyle dile getirmiştir:

"Bir gün köyümüziün yakınlarındaki dağa odun almaya gitmiştim. Çok geçmeden arkamdan babam geldi. 'Hadi kızım eve gidelim' dedi.

Ben bunu anlamadım. ‘Neden gidiyoruz, daha odun toplamadım’ dedim. ‘Hadi kızım gidelim’ dedi. Ben de başka bir şey sormadım ve eve geldik. Öğrendim ki halam kendini asarak intihar etmiş. Oraya devletten hakim gelmiş. Hakime orada şöyle dedim:

“Üstleri ipek yorganlı,

İlikleri yağlı urganlı,

Sen de bunun derdini sormaya mı geldin hakim bey!

Biz soramadık bunun yaman halını

Soran bulunsun hakim bey”

İlk ağıtımı halama yaktım. Hakim herkesi halamın yanından çıkardı, sadece ben kaldım ve ağıt yaktım.”

Küçük yaşlardan itibaren annesiyle birlikte ağıt yakma törenlerine katılan Dilber Solak, şiir söylemedeki yeteneğini ağıtçılıkta kullanmaktadır.

Dilber Hanım’ın kardeşi Zeynep Kaplan(1952 doğumlu) da yaşadığı çevrede ağıtçı olarak bilinmektedir. Cemlerde sakacılık görevini de üstlenen Zeynep Hanım da kardeşi gibi bu mesleği annesinden devralmıştır.

2.2. Ağıt Türleri

2.2.1. Ölen Kişi için Yakılan Ağıtlar

Balıkesir’de Çepnilerin yerleşik olduğu bütün köylerde ölüme bağlı olarak ağıt yakma geleneği bulunmaktadır. Çoğunlukla ölüm sonrasında kadınların bir araya gelerek düzenledikleri ağıt yakma veya ağlama

törenleri, ağıtçı kadınların önderliğinde icra edilmektedir. Ölüm olayı gerçekleştikten sonra merhumun veya merhumenin yakın akrabaları ölünün bulunduğu evde toplanırlar. Bu arada kadınlar ölünün etrafında bir daire oluşturup ağlamaya başlarlar. Bu ağlamalar esnasında odada sadece kadınlar vardır. Ağıt yakma geleneği, kadınların icra ettiği bir gelenektir. Bu yüzden Çepnilerdeki ağıtçılar, kadındır. Erkek arasında ağıt yakan veya ağıt yakma törenlerine katılan herhangi birisi bulunmamaktadır.

Ölüm sonrası ağıt yakma töreninin başlaması, ağıtçı kadınların ölümün gerçekleştiği eve gelmesiyle başlar. Diğer kadınlar, onların söyledikleri ağıtlara ağlayarak, inleyerek ve kendilerini paralayarak eşlik ederler. Ölünün başında yakılan bu ağıtlar, ölüm olayının yeni olması ve ağıtçı kadınların hüznün verici şiirlerle ağlamaları nedeniyle oldukça acıklıdır. Ölüye karşı son görevlerini yerine getiren kadınlar, ölüye yakınlık derecesine göre ağlayıp sızlarlar ve feryat ederler. Bu ortamlarda söylenmiş ağıtlardan bazıları şu şekildedir:

“Karşıdan karşıya atılamadım,

Kırıldı kantarım tartılamadım,

Ben bu kara ölümün elinden kurtulamadım,

Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim.”

(Dilber Solak)

“Köprüye vardım köprü yıkıldı

Kınalı geyikler suya döküldü

Allı gelinin boynu büküldü

Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim.”

(Dilber Solak)

“Çiçekler içinde menekşe baştır

İnsanı gösteren göz ile kaştır

Bir çiçek vereyim sana

Bunu götür akrabama ulaştır.”

(Zeynep Kaplan)

2.2.2. Gelinler için Yakılan Ağıtlar

Balıkesir Çepnilerinde gelinler için de ağıtlar söylenmektedir. Kına gecesinde kına yakımı ve gelinin evden çıktığı sırada yakılan bu ağıtlar, çoğunlukla gelinin ailesini konu etmekte ve ailenin kızlarının gidişinden duyduğu üzüntüyü dile getirmektedir. Kına gecelerinde yine kadınlar arasında söylenen ağıtlarda gelinin yakın akrabaları ve özellikle yakın arkadaşlarının bulunduğu ortamlarda ağıtlarla gelin ağlatılır. Burada yine ağıtçı kadınlar bulunabilir. Kına gecesinde de gelin, annesi ve yakınları ağlayarak ağıtlar söylerler, ancak ağıtların yüksek sesle söylendiği ve ayrılık acısının doruklara ulaştığı ortamlar, gelin olmuş kızın annesini, babasını ve kardeşlerini geride bırakarak evden çıkmak üzere olduğu zamanlara denk gelir. Burada anneyle gelin sarılarak uzun süre ağlarlar. Bu sırada beraberinde bulunan kadınlar, ağıtlar söylemeye ve ağlamaya başlarlar. Kına gecelerinde olduğu gibi, ağıtçı kadınlar gelinin eviyle vedalaştığı bu zamanlarda da ortamda bulunur ve ağıtlar yakar. Ağıtçı kadınların söylediği gelin ağıtlarından bazıları aşağıdaki gibidir:

“Akşam oldu mu haklarını sakladım

Sabah oldu mu yerlerini yoklardım

Gelir diye yollarına bakardım

Elleri kınalı yavrum, güle güle.”

(Zeynep Kaplan)

“Benim dertlerimden biliydin kızım

Yaralarımı sarıydın kızım

Her derdimi sana söylüydüm kızım

Beni kimlere emanet ettin de gidiyin kızım.”

(Zeynep Kaplan)

“Kara bulut değilsin ki hava savrulsun

Sulu yağmur değilsin ki yerde çevrilsin,

Anadan babadan körpe yavru ayrılın,

Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim.”

(Dilber Solak)

2.2.3. Askerler için Yakılan Ağıtlar

Saha araştırmalarında edindiğimiz bilgilere göre daha önceleri, askerlere düzenlenen kına yakma törenlerinde ağıtlar yakılmıştır, ancak son yıllarda askere gidenler için ağıt yakma geleneği ortadan kalkmıştır. Uygulamadan kalksa da bu ağıt törenlerinin hatıraları, bugün de ağıtçı kadınların ve bölgedeki insanların hafızalarında canlıdır. Ağıtçı kadınlar, diğer ağıt yakma törenlerindeki gibi, askerler için söylenen ağıtlarda da başı çekmişlerdir. Onların önderliğinde askerlere kına yakılırken veya asker uğurlaması yapılırken ağıtlar yakılmıştır. Bu ağıtlardan birkaçı şöyledir:

“Asker yolu beklerim

Gününe gün eklerim

Sen git yavrum askere

Ben vatanı beklerim."

(Zeynep Kaplan)

"Yüce dağ başından yuvarlandı indi bir taş

Ne anam kaldı, ne babam, ne bacım, ne kardaş

Verin bana bir beşli tabanca

Olsun bana yolda giderken arkadaş."

(Dilber Solak)

2.2.4. Hz. Hüseyin'e ve Beraberindeki Kerbela Şehitlerine Yakılan Ağıtlar

Tarihi bir olay olan Kerbela vakası-
nın Türk kültürüne önemli yansımaları
olmuştur(Özkırımlı, 1993: 25-38; Köksal,
1984). Alevî-Bektaşî inancında Kerbela'nın
hatıraları bütün canlılığıyla korunmaktadır.
Muharrem ayındaki inanç uygulamalarıyla
anılan Kerbela olayı, bu ayın dışında cem-
lerde de anılmaktadır. Bilindiği gibi Türk
kültüründe halk edebiyatının tür ve şekille-
rine bağlı olarak Kerbela olayını anan veya
anlatan mersiyeler oluşmuştur. Âşık Yunus,
Pir Sultan Abdal, Teslim Abdal, Dedemoğ-
lu, Kalbî, Noksânî Baba, Deli Boran, Miratî,
Sıdkî, Hüznî, Yesârî, Fakîrî, Seyyah Dede,
Hâkî Baba, Ali Rıza Özbektaş gibi halk şa-
irlerinin hece ölçüsünün sekizli ve on birli
şekilleriyle söylenmiş Kerbela konulu mer-
siyeleri vardır(Noyan: 73, 358-359, 373, 719;
Çağlayan, 1997: 430-459; Özmen, 2002: 108-
111). Bu mersiyelerden bazıları günümüzde
cemlerde kamberler/sazandarlar tarafından
söylenmektedirler. Kerbela ağıtı olarak nite-

lendirebileceğimiz bu mersiyelere Balıkesir
Çepnilerinde de rastlamak mümkündür.

Balıkesir Çepnilerinin önde gelen kam-
berlerinden Rahmi Ayhan, Kerbela konulu
bu mersiyeleri, cemlerde ve muharrem ay-
larında düzenlenen sohbet ortamlarında
söylemektedir. İyi bir saz çalma yeteneğine
sahip kamber Rahmi Ayhan, başta "yedi
ulu ozan"dan (Pir Sultan Abdal, Kul Him-
met, Hatayi, Yemini, Virani, Teslim Abdal
ve Nesimi) olmak üzere Alevî-Bektaşî inanç
ortamlarında yetişmiş âşıkların ve şairle-
rin nefeslerini icra etmektedir. Kamberler,
yeni nefesler yaratmamakta, sadece sözlü
gelenekten veya yazılı kaynaklardan öğren-
dikleri nefesleri icra etmektedirler. Rahmi
Ayhan'ın Kerbela ağıtı olarak nitelendirdiği
ve söylediği mersiyelerden birisi şöyledir:

"İmam Hüseyin'in kolları bağlı

Yezid'in ciğerinde ciğeri dağlı

Muhammed'in torunu Ali'nin oğlu

Gel dinim imanım İmam Hüseyin

Senin abdalların yanar yakılır

Katarımız On İki İmam'a katılır

Yezidlere binlerce lanet okunur

Gel dinim imanım İmam Hüseyin

Senin dervişlerin semahı döner

Kadir gecesi çırağlar yanar

İnşallah yükümüz dergâhu tutar

Gel dinim imanım İmam Hüseyin

Abdal Pir Sultanım imamlar nerde

*Aşkına nur doldurduğumuz yerde
Kendi sırda kaygısız ehil yerde
Gel dinim imanım İmam Hüseyin"*

Kerbela için kamberlerin dışında ağıtçı kadınlar da bazı ağıtlar söylemişlerdir:

*"Kerbela'ya varalım,
Çiğer börek doğrayalım,
Şah Hüseyin şehit olmuş
Gelin yana yana ağlayalım."*

(Dilber Solak)

*"Kerbela'nın yolları,
Zincirle bağlı İmam Hüseyin'in kolları,
Şehit olmuş Fatma Ana'mın oğulları
Gelin dostlar yana yana ağlayalım."*

(Zeynep Kaplan)

*"Ah Hüseyinim, vah Hüseyinim
Şehit giden vah Hüseyinim,
İmam Hüseyinim." (Zeynep Kaplan)*

2.3. Ağıtların Şekil, Yapı ve İçerik Özellikleri

Ağıtların ve genel anlamda halk şiiri ürünlerinin şekil ve yapı özelliklerini belirlemede dikkate alınması gereken temel hususu Lauri Honko şu şekilde ifade eder: *"Tür, irticalen söyleme olarak karakterize edilir. Eğer irticalen söyleme, 'türkü söyleme esnasında yeni türkü yapma' olarak açıklanırsa, şurası oldukça açıktır ki ağıtlar, kelimenin harfi harfine anlamı içerisinde söylenmezler. Onlar geleneksel unsurlarla doludurlar; kelime, şiir eğilimi ve icra hali ağıt-*

taki diğer unsurlardır... Ayrıca hiçbir ağıt aynı kelimelerle ikinci bir defa söylenmez." (Honko, 2003: 338-339). Ağıtların bu özelliği, onların şekli ve yapısı üzerine genel geçer kurallar oluşturmaya engellemiştir.

Pertev Naili Boratav, ağıtların nazım düzeni açısından ikiye ayrıldığını belirtir. Ona göre bazı ağıtların nazım düzeninde tutarlılık ve kararlılık bulunmaz. Bu ağıtlarda ölçü ve uyak düzeni yoktur. Ahengi sağlayan bazı ünlemler ve nazım parçaları bulunmaktadır. Bu ağıtların yanı sıra bir de düzenli bir şekilde söylenmiş ağıtlar bulunmaktadır. Genellikle "aaba, ccdd" uyaklı ve sekiz heceli bentlerle meydana gelen ağıtlar, bazen de "abcb... defe" şeklinde bir mısra kümelenmesine sahip olabilirler. Ayrıca "aaab, cccb ..." uyaklı ve sekiz veya on bir heceli ağıtların varlığı da bilinmektedir (Boratav, 1991: 448-450). Boratav, nazım düzeni açısından ağıtları iki kısma ayırarak bütün ağıtların benzer bir şekilde söylenmediği gerçeğine vurgu yapar. Boratav, yukarıdaki ayrımı yaparken bunun, ağıtları icra edenlerin kimliğinden kaynaklandığını doğrudan belirtmemiştir, ancak daha sonraki izahlarında bu durumun ağıtçılara veya ağıtları icra edenlerin yeteneklerine göre şekillendiğini dolaylı olarak anlatmaktadır. Âşıklar gibi müzik ve şiir eğitimi almış kişilerin söyledikleri ağıtlar ölçü ve mısra kümelenmesi açısından düzenli iken profesyonel bir eğitim almadan doğaçlama ağıt söyleyenlerin ağıtlarında şekil ve yapı açısından bazı düzensizlikler görülebilmektedir.

Balıkesir Çepnilerinden tespit edilen ağıtların şekil ve yapı özelliklerine bakıldığında iki husus karşımıza çıkar. Bunlardan ilki, ağıtçı kadınların söylediği ağıtların şekil ve yapı olarak bazı düzensizlikler göstermesidir. Genellikle mani nazım şekliyle söylenen bu ağıtların ölçüsünde ve mısra düzeninde zaman zaman aksamalar olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle kadın ağıtçılar, mani tipli ağıtların dışında halk şiirinde bilinen kalıplar çerçevesinde ağıt söylememektedirler. Bazı ağıtlarda ölçüden veya bir nazım şeklinden bahsetmek oldukça güçleşmektedir. Bunun yanı sıra bazı ağıtlarda ölçü ve mısra kümelenmesinde tutarlılık vardır. Kısacası ağıtçı kadınların söylediği ağıtların şekil ve yapı özelliklerinde belli bir standart oluşmamıştır. Bu ağıtlardan birkaçının şekil ve yapı özelliklerine bakalım:

<i>"Karanfilim dal yerde</i>	7
<i>Bülbül ötmez her yerde</i>	7
<i>Ne ötersin bülbülüm</i>	7
<i>Yavrularım gurbet elde"</i>	8

Aaxa şeklinde bir mısra kümelenmesine sahip bu ağıtın ölçüsü oldukça tutarlıdır. Sadece dördüncü mısranın ölçüsünde bir hece fazladır. Onun haricinde diğer mısralar yedili hece ölçüsüyle söylenmiştir. Şekil ve yapı olarak bu ağıt oldukça başarılıdır, ancak bütün ağıtlar bu özelliklere sahip değildir.

Mani tarzında söylenmiş olan aşağıdaki ağıtta mısra kümelenmesi maniye uygundur, ancak ölçüde oldukça tutarsız bir yapı vardır:

<i>"Bugün günlerden Pazar</i>	7
<i>Beş kardeş oturmuş sana destan yazar</i>	12
<i>Alemin dertleri iyi olmuş yavrum</i>	12
<i>Benim dertlerim günden güne artar"</i>	11

Mısra kümelenmesi hususunda yukarıdaki örneklerdeki gibi aaxa şeklindeki yapının yanında aaab şeklinde söylenmiş ağıtlar da vardır:

<i>"Aşar giderim ben de dağları yol dey,</i>
<i>Deste güller toplarım domur gül dey,</i>
<i>Mektup yazdım, saldım anam babam çabuk gel dey,</i>
<i>Kefen giydim ana baba tez gel."</i>

Bu şiirde, mısra sonlarında kafiye ve redifte başarılı olan ağıtçı, ölçüde aynı başarıyı gösterememiştir. Sonlardaki redif ve kafiyeyle metnin şiirselliğini arttırmıştır. Burada hemen bir hususu daha belirtmemiz lazım. Ağıtçılar, etrafındaki insanları sadece ağıtların şekil veya yapı özellikleriyle değil, söyleyiş tarzları ve şekilleriyle de etkilemektedirler. Ağıtları söylerken ağlamaları, hüznü bir tavır takınmaları, ölünün yakınları gibi kendisini paralarcasına hareketler yapması, ölüm ve yaşamla ilgili aralarda çeşitli sözler söyleyerek etrafındakileri teskin etmeye çalışması, ağıt törenlerinin vazgeçilmez unsurlarıdır. Şekil ve yapıdaki tutarsızlık veya kusur gibi görünen hususlar, belirttiğimiz sunum içinde kendini gizlemektedir. Bu yüzden ağıtçılar, düzenli bir ölçü ve mısra kümelenmesi kullanmamalarına karşın ezgiyle belli bir ahenk yakalamayı ve ağıtları dinleyenleri ağlatmayı başarmaktadırlar.

Balıkesir Çepnilerinde ağıtçı kadınların söylediği ağıtların yanında kamberlerin icra ettikleri ağıtlar, şekil ve yapı açısından oldukça düzenli şiirlerdir. Kamberlerin, âşıklık geleneğinde olduğu üzere, usta kamberlerden ezgileri saz çalabilmeyi ve şiirleri icra edebilmeyi öğrenmeleri, onların söyledikleri şiirlerin şekil ve yapı özellikleri açısından başarılı olmasını sağlamıştır. Kamber Rahmi Ayhan'dan derlenen aşağıdaki şiire yakından bakalım.

"İşte geldim işte gittim	a	8
Yaz çiçeği gibi yettim	a	8
Şu dünyada ne iş ettim	a	8
Ömürceğim geçti gitti	b	8
Çağırdılar imam geldi	c	8
Her biri bir işe yeldi	c	8
Azrail pençesin saldı	c	8
Can kafesten uçup gitti	b	8
İşte geldi yuyucular	d	8
Tenime su koyucular	d	8
Kefenim elinde hocalar	d	9
Kefenciğim bişti gitti	b	8
Ayırdılar elimizden	e	8
İp attılar belimizden	e	8
Pek tuttular kolumuzdan	e	8
Can cesetten uçtu gitti	b	8
İlettiler mezarıma	f	8
Sığındım Gani Kerim'e	f	8
Toprak attılar serime	f	8
Gözyaşım taşıtı gitti	b	8
İmam telkine başladı	g	8

Bir sevapçık iş işledi	g	8
Komşular bizi boşladı	g	8
Geri dönüp kaçtı gitti	b	8
Kabrime bir melek geldi	h	8
Bana bir sualcik sordu	h	8
Hışmedip bir topuz vurdu	h	8
Tebdilciğim şaştı gitti	b	8
Teslim Abdal oldu tamam	ı	8
İşte geldi ahir zaman	ı	8
Yardımcım On İki İmam	ı	8
Ten turaba karıştı gitti"	ı	9

Sekizli hece ölçüsü ve koşma nazım şekliyle söylenmiş bu ağıdın iki mısrasında ölçüde tutarsızlık vardır. Bunun haricinde şiirin şekil ve yapı özelliklerinde herhangi bir problem bulunmamaktadır.

Ağıtların içeriklerinde ölümden şikayet, ölen kişinin ölümüne duyulan üzüntü ve onun yerini doldurmanın zorluğu, ölen kişiden ayrı kalmanın verdiği acı, kısacası ölüm kaynaklı üzüntü dile getirilir. Ağıtlarda bahsi geçen kişinin cinsiyeti ve sosyal konumu, ağıtların içeriklerini etkilemiştir. Eğer vefat eden bir kadın ve aynı zamanda anne ise:

"Trene bindim, tren salladı,
Zalim doktor geldi yaram bağıladı,
Arkamdaki yavrularım anam diye ağladı,

Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim." şeklinde bir ağıt söylenmiştir. Ağıtçı, burada ağıtı ölen kişinin ağzından söylemekte ve bu şekilde geride kalan çocuklarını hüzne boğmaktadır.

Ölen evli ve genç bir delikanlı ise, onun geride bıraktığı eşi mutlaka anılır. Ayrıca delikanlının yeni evlenmiş olduğu ve genç yaşta öldüğü de dile getirilir:

“Köprüye vardım köprü yıkıldı

Kınalı geyikler suya döküldü

Allı gelinin boynu büküldü

Yol ver dağlar yol ver, nere gideyim.”

2.4. Ağıtların İşlevleri

Halk kültürü ürünleri sosyal hayatın içinde üstlendikleri bir işlevle ancak varlıklarını devam ettirebilirler. Aksi durumda kültür, kullanılmayan veya sosyal yaşamda bir görevi bulunmayan değerleri tasfiye etme yoluna gider. Balıkesir Çepnilerinde ağıt geleneğinin bugün de canlı olmasında, ağıtlara ihtiyaç duyulmuş olmasından ve ağıtların sosyal bir görevi üstlenmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Burada ağıtların işlevi üzerine yapacağımız değerlendirmeler sadece Balıkesir Çepnileri için değil, ağıt geleneğini yaşatan diğer gruplar için de söz konusudur.

Balıkesir Çepnileriyle yaptığımız görüşmelerin ve bölgedeki gözlemlerimizin sonucunda ağıtların rahatlama, vedalaşma ve sosyal paylaşım sağladığını söyleyebiliriz. Ölüm nedeniyle gerilmiş olan kişiler, ağıtçıların söylediği ağıtlarla toplu halde ağlayarak kendilerini rahatlatmaktadırlar. Bu düşüncemizi bölgedeki kaynak şahıslar da desteklemiştir. Bu törenlerde özellikle ölen kişinin yakınları ağlayarak üzerlerindeki

gerginliği atmaktadırlar. Tabii ki insanlar, ağıt törenlerinin dışında da ağlayabilirler, ancak bu ağlamalar ağıt törenlerindeki ağlamalardan oldukça farklıdır. Bu törenlerde kadınlar, ağlamanın meşru olduğu, sosyal kabul gördüğü bir ortamda rahatça ağlayabilmektedirler. Bu yüzden ağıt törenleri, fiziki ve psikolojik olarak rahatlamanın sosyal alanları olarak değerlendirilmelidir.

Ağıt törenlerinde vedalaşma olgusu oldukça önemlidir. Ölen kişinin yakınları, sembolik de olsa kaybettikleri kişiyle; anne ve babalar gelin olan kızları ve asker olan oğullarıyla ağıtlarla vedalaşırlar. Kardeşler arasında da aynı şekilde evlilik ve askerlik dönemlerinde ağıtlar vedalaşma unsuru olarak kullanılır. Ağıtçı kadınların söylediği ağıtlarda vedalaşma olgusu oldukça baskındır. Ağıtçılar, ağıtlarında “al bu mektubu” veya “al bu çiçeği” gibi ifadeler kullanarak verilen emanetlerin diğer taraftaki yakınlarına ulaştırılmasını isterler. Ölen kişiyi ve evden uzaklaşan kişiyi yolculuğa çıkan birisi gibi kabul edip onunla vedalaşırlar.

Ağıtlar rahatlama ve vedalaşma kadar sosyal paylaşım aracı olarak da görev görürler. Ağıt yakmak için bir araya gelen insanlar arasında sosyal ilişkiler gelişir, dayanışma artar ve bu da toplumsal bütünlüğün güçlenmesine, dolayısıyla sosyal paylaşımın gerçekleşmesine vesile olur. Kadınların ağıt törenlerine katılması, Balıkesir Çepnilerinde sosyal hayatın asli unsurlarından birisi olarak kabul görmektedir. Özellikle ölen kişilerin ardından düzenlenen ağıt törenleri, diğerlerine(düğün, askerlik vb.) göre daha

önemlidir. Çünkü bu törenler, ölen kişi için yapılan son görevler olarak kabul görür. Kısacası ağıt yakma törenleri, sosyal anlamda Balıkesir Çepnilerinin hayatını düzenlemekte ve insanlar arasındaki sosyal yakınlaşmayı ve sorumluluğu geliştirmektedir.

Sonuç

Yapılan tespit ve değerlendirmelerin sonucunda Balıkesir Çepnilerinde ağıt geleneğinin düğün, ölüm törenleri ve cemlerde varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Çepnilerin yerleşik olduğu köylerin dışında Balıkesir’de ağıt geleneği zayıflamış olmasına rağmen Çepnilerde farklı bir durum söz konusudur. Özellikle Kerbela dolayısıyla Muharrem aylarında yas tutulmakta ve ağıtlar söylenmekte oluşu, ağıt kültürünün Çepnilerde canlılığını korumasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca cemlerde her vesileyle Kerbela’nın anılması, Hz. Hüseyin ve beraberindekiler için gözyaşı dökülmesi de ağıt geleneğinin devamlılığına katkı yapmıştır. Ayrıca Çepnilerin Alevî-Bektaşî inanç yapısının tesiriyle boy kimliğini çok fazla kaybetmemiş bir Oğuz boyu olması da ağıt kültüründeki devamlılığı açıklar niteliktedir. Bilindiği gibi Türklerde, özellikle İslamiyet’ten önce, güçlü bir ağıt geleneği vardır. İslamiyet’le birlikte bu geleneğin yavaş yavaş söndüğü, bazı gruplarda tamamen ortadan kalktığı, bazılarında ise kısmen devam ettiği görülür. Daha Anadolu’ya gelmeden Alevî oldukları bilinen Çepnilerde ağıt geleneği sönmemiş, hayatın ayrılık ve hüznün getiren her aşamasında yaşatılmıştır. Bu bakımdan Çepnilerde ağıt geleneğinin

kalıcı olmasında Alevî-Bektaşî değerlerinin etkili olduğunu ayrıca belirtmek gerekir.

Balıkesir Çepnilerindeki ağıt geleneğinde bazı değişim ve dönüşümler de olmuştur. Askerlik çağına gelmiş gençler için daha önceleri ağıt yakılırken günümüzde bu uygulamadan vazgeçilmesi, bu gelenekte bazı değişikliklerin olduğunu göstermektedir.

Araştırma alanımızda ağıtlar, ağıtçı kadınlar ve kamberler tarafından icra edilmektedir. Ağıtçı kadınlar, ailelerinden veya yakın akrabalarından miras aldıkları ağıtçılığı, gelinler ve ölenler için ağıt söyleyerek icra etmektedirler. Ağıtçı kadınlar, küçük yaşlardan itibaren ağıtların söylendiği ortamlarda bulunarak ağıtların sözlerini ve ezgisini öğrenmişlerdir. Ağıtçı kadınlar ağıtları, büyük oranda doğaçlama söylemektedirler. Ağıt söylemenin yanında ağlamaları ve beden hareketleri de ağıt törenlerinin önemli unsurları arasındadır. Şiir söyleme ve ağlama konusunda yetenekli tipler olan ağıtçılar, kadınlar arasından seçilmektedir. Erkek ağıtçıya rastlanılmayan Balıkesir Çepnilerinde ağıt törenlerinin kadınlar arasında gerçekleştiriliyor olması, ağıtçıların kimliklerini belirlemede aktif rol oynamıştır. Kadın ağıtçıların dışında kamberler de ağıt söylemektedirler. Onların ağıtları, genellikle Kerbela olayı ile ilgili olarak Alevî-Bektaşî inanç ortamlarında nefes söylemiş ozanların nefeslerini söylemekten ibarettir. Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Teslim Abdal, Hatayî gibi ozanların Hz. Hüseyin ve Kerbela masumlarıyla ilgili ağıtları, kamberler tarafından cemlerde ve Muharrem aylarında yapılan inanç uygulamalarında icra edilmektedir.

KAYNAKÇA

- BALİ, Muhan. (1997). Ağıtlar. Ankara.
- BORATAV, Pertev Naili. (1991a). "Türk Ağıtlarının İşlevleri, Konuları ve Biçimleri". Folklor ve Edebiyat (1982) II. İstanbul. s. 444-453.
- BORATAV, Pertev Naili. (1991b), "Anadolu Ağıtlarının Türü Nakışları ve Yakınışları Üzerine". Folklor ve Edebiyat (1982) II. İstanbul. s. 454-470.
- BORATAV, Pertev Naili. (1995). 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul.
- BOSTAN, M. Hanifi. (2002). "Anadolu'da Çepni İşkânı". Türkler, C. 6, 299-311.
- ÇAĞLAYAN, Bünyamin. (1997). Kerbelâ Mersiyeleri. Ankara. Yayımlanmamış Doktora Tezi.
- ÇELİK, Ali. (2002). "Çepnilerin Anadolu'nun Türkleştirilmesindeki Yeri ve Önemi". Türkler, C. 6, s. 312-323.
- ÇIBLAK, Nilgün. (2005). Mersin Tahtacıları- Halkbilimi Araştırmaları-. Ankara.
- Divanü Lûgat-it Tercümesi I. (1998). Çev.: Besim Atalay. Ankara.
- DİVİTÇİOĞLU, Sencer. (1994). Oğuz'dan Selçuklu'ya (Boy, Konat ve Devlet). İstanbul.
- ELÇİN, Şükrü. (1990). Türkiye Türkçesinde Ağıtlar. Ankara.
- ERÖZ, Mehmet. (1990). Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik. Ankara.
- GÖRKEM, İsmail. (2001). Türk Edebiyatında Ağıtlar-Çukurova Ağıtları-(İnceleme Metinler). Ankara.
- HONKO, Lauri. (2003). "Ağıtlar: Yeniden Yaratma, Yapı ve Tür Problemleri". Çev.: İsmail Gökem. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. Ankara. s. 333-346.
- KAYA, Doğan. (2004). Anonim Halk Şiiri. Ankara.
- KÖKSAL, M. Asım. (1984). İslâm Tarihi Hazret-i Hüseyin ve Kerbelâ Fâciası. Ankara.
- KÖPRÜLÜZÂDE, Mehmed Fuad. (1925). "Oğuz Etnolojisine Dair Tarihi Notlar". Türkiyat Mecmuası, S. 1, Ağustos, s. 185-211.
- Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî "Vilâyet-nâme". (1958). Haz.: Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul.
- NOYAN, Bedri. (t.y.). Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik. IV. Cilt. Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin. (1993). Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar). C. I. Ankara.
- ÖZKIRIMLI, Atilla. (1993). Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevîlik-Bektaşîlik Araştırma-İnceleme. İstanbul.
- ÖZMEN, İsmail. (2002). Teslim Abdal Hayatı ve Şiirleri. Ankara.
- SÜMER, Faruk. (1992). Çepniler Anadolu'nun Türk Yerleşmesinde Önemli Rol Oynayan Bir Oğuz Boyu. İstanbul.
- ŞAHİN, Halil İbrahim. (2004). Balıkesir Çepni Kültürü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ŞAHİN, Halil İbrahim. (2006). "Balıkesir Çepnilerinde Defin ve Defin Sonrası Bazı İnanış ve Uygulamalar". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 39, Güz, 63-78.
- TELLİOĞLU, İbrahim. (2004). Osmanlı Hakimiyetine Kadar Doğu Karadeniz'de Türkler. Trabzon.
- TOGAN, A. Zeki Velidi. (1982). Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili. İstanbul.
- YETİŞEN, Rıza. (1977). "Naldöken Tahtacıları XXIII: Naldöken Tahtacılarında Ölüm". Türk Folklor Araştırmaları, 17(340), Kasım, 8145-8146.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya. (2002). Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar. Ankara.



Dilber Solak, 1944,
Çukurhüseyin/Balıkesir doğumlu.

Ağıtçı Kadınlar



Zeynep Kaplan, 1952,
Çukurhüseyin/Balıkesir doğumlu.

**GELENEKSEL CEM UYGULAMALARI VE CEM
UYGULAMALARININ KENTSEL DÖNÜŞÜMÜNDE ROL
ALAN AKTÖRLER: DERNEK VE VAKIFLAR¹**
*TRADITIONAL CEM PRACTICES AND THE ACTORS
PLAYING A ROLE IN URBAN TRANSFORMATION:
ASSOCIATIONS AND FOUNDATIONS¹*

Hulusi YILMAZ²

ÖZET

Cem, Alevi inancının somutlaştığı önemli bir dini ritüeldir. Kırdan kente göçle birlikte bütün geleneksel yapılarda olduğu gibi, geleneksel cemlerde de bir deformasyon olmuştur. Geleneksel cemler şekil, isimlendirme ve zamanlama açısından bölgeden bölgeye değişiklik göstermesine rağmen, ana bölümler, temel kurallar, anlam ve içerik bakımından bir benzerlik taşımaktadır. Geleneksel cemleri zaman kriterine göre sürekli cemler ve periyodik cemler olarak tasnif etmek mümkündür. Periyodik cemler ise kendi içinde görüm cemleri ve diğer cemler olarak tasnif edilebilir.

Günümüzde cem ibadetinin uygulamasında hem zaman hem de nitelik olarak sapma görülmektedir. Sürekli cemler olarak nitelediğimiz cumalık cemleri kentte kitle dernekleri tarafından yıl boyunca yapılmaktadır. Geleneksel Alevilik'te cumalık cemleri yıl boyunca yapılması ideal olarak düşünülmesine rağmen, yapılmamaktadır.

Metropol bir kentte görüm cemleri, yerel köy dernekleri tarafından uygulanabilmektedir. Kitle dernekleri ise diğer cemlerin yapılmasına müsait bir örgütlenme görünümündedir.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Cemler, Cemin Dönüşümü, Dernek ve Vakıflar

ABSTRACT

Cem is an important ritual in which Alevism is materialised. Traditional cem rituel, like all the other traditional structures, has become deformed due to the migrations from villages to cities. Although tra-

¹ Bu yazı, Atatürk Kültür Merkezi ile Nevşehir Üniversitesi'nin birlikte düzenlediği "Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektaş Veli Bilgi Şöleni"nde bildirisi olarak sunulmuştur.

² Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

ditional cem rituals may differ from region to region according to the form, denotation and timing, they resemble in terms of main sections, rules, meaning and content. It is possible to classify traditional cem rituals as permanent and periodical ones according to timing criterias. Periodical ones can also be classified as the rituals of vision and the others on their own.

Today, some variations are observed in the implementation of cem rituals in terms timing and quality. All the year round, "cumalık" (a kind of entertainment organized after weddings) called permanent cem ritual is organized by public associations. In traditional Aleviness, it is ideologically thought that rituals of cumalık are organized throughout the year, but, in practice, they are not organized.

In an metropolitan, rituals of vision can be practiced by the rural associations of villages. On the other hand, public associations have appeared as an organization suitable for other cem rituals.

Key Words: Traditional Cem Rituals, Transformation of Cem Ritual, Association and Foundation.

GİRİŞ

Türkiye’de köy toplumsal grubu, özellikle 1950’den sonra büyük bir toplumsal hareketlilik yaşamıştır. Tarımsal üretimde teknolojinin kullanılması, işsizliğin artması, şehrin cazibesi derken köyden kente yoğun bir göç dönemi başlamıştır. 1950 yılında nü-

fusun %25’i şehirde yaşarken, 2000 yılında nüfusun %65’i şehirde yaşamaktadır. Yaklaşık atmış yıllık yoğun değişim sürecinde Türkiye’nin nüfus özellikleri birçok olguyu yakından ilgilendirecek yeni bir yapıya kavuşmuştur.

Köy toplumsal grubu ve bu grubun dini yapısında meydana gelen çarpıcı değişim, Türkiye’nin son zamanlarda yaşadığı yoğun göç hareketiyle yakından ilgilidir. Köylerden kentlere göçün neticesinde toplumsal çözülme doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal yapıda meydana gelen çözümler hem fiziki hem de kültürel bir muhtevaya sahiptir. Toplumun fiziki unsurlarından biri olan demografik özellikler, sosyal ilişki biçimlerinin belirlenmesinde etkilidir. Genç nüfusa sahip toplumsal yapıda kültürel aktarımın nesnesi hazır haldedir. Göçle birlikte genç nüfusunu kaybeden köy toplumsal grubu, kültürel aktarımını yapacağı dinamik unsurunu yitirmiştir. Artık, köy nüfus özelliklerini yansıtan tablolarda yaşlıların ağırlıklı yeri vardır.

Demografik yapıda meydana gelen bu çözülme, kültürel yapıyı da etkilemiştir. Kırsal yaşama ilişkin değerler, normlar, kurumlar, statüler, roller ve sosyal ilişkiler bu çözülmeden nasibini almıştır. Özellikle kırsal yaşam özelliklerine göre yapılanmış Alevilik, toplumsal çözülmeyi derinden yaşayan bir inanç olarak karşımıza çıkmaktadır. İnanç ve ibadet, din kurumunun bir birini tamamlayan iki önemli özelliğidir. İnanç, varlığını açığa vurarak gündelik hayatta somutlaşma ihtiyacı duyar. Ritüel ise

bu inancı belirli davranış kalıplarıyla somutlaştırır. Böylece din, ancak ritüel aracılığıyla hayatta tutunabilir(Subaşı, 2005: 21). Her ritüel, efsanevi bir geçmiş içinde “başlangıçta” meydana gelmiş olan kutsal bir olayın yeniden güncelleştirilmesi, “olağan” zamansal süreden çıkılmasıdır(Eliade, 1991: 49). Bu yönüyle ritüel bir kutsallık içerir ve ritüel kaybı yalnızca bir takım davranış kalıplarının yitimi olmayıp, aynı zamanda inanç kaybına da sebebiyet vermektedir. Birçok dini grupta olduğu gibi Alevilik de bu sosyal değişme sürecinde önemli ritüel kayıplarına uğramıştır. Bugün azımsanamayacak bir grup kutsal alanın dışında yaşamaktadır(Türkdoğan, 1995: 467). Alevi ritüellerindeki bu kayıp modern dünyaya ait birçok faktörle açıklanabilir. Aleviliğin şehirleşme sürecinde yaşadığı sorunlar sadece onun kırsal özelliği ile değil; şehirleşme, sekülerleşme, siyasallaşma ve meşrulaşmama gibi faktörlerle ele alınmalıdır.

Alevi ritüelleri çoğunlukla cemler çerçevesinde yapılır. Ritüel kayıplarının da en iyi gözleneceği yer cemlerdir. Bunun için yapılacak şey, cemleri geçmişteki ve günümüzdeki durumlarıyla değerlendirmektir. Geçmişte yapılan cemler “Geleneksel Cem Uygulamaları” adı altında yoğun göçün yaşanmadığı 1950’li yıllara kadar olan dönemi kapsamaktadır. Günümüzdeki cemler ise 1990’lı yıllardan itibaren başlayan vakıf ve dernek faaliyetleri çerçevesinde, “Günümüz Cem Uygulamaları” başlığı altında düşünülmüştür.

YÖNTEM

Bu bildiri, geleneksel Alevilik dediğimiz kırsal bölgelerdeki Alevilerin yıl boyunca yaptıkları cemler ile bu cemlerin bugün kentlerde uygulanış biçimi ve bu konuda rol oynayan dernek ve vakıflar üzerine bir çalışmadır. Araştırmada tarama modeli denenmiştir. Şehir ve köylerdeki cem ibadetlerine katılımlı gözlem tekniği uygulanmıştır. Dedeler, dernek ve vakıflardan mülakat tekniği ile bilgi toplanmıştır. Evren, Orta Anadolu Aleviliği olarak sınırlandırılmıştır. Örneklem ise Ankara, Kırıkkale, Sivas ve Yozgat illerinde talibi bulunan bazı dedeler, Ankara’da Alevi inancına hizmet eden dernek ve vakıflar ile Ankara’da Mamak, Altındağ, Keçiören ve Dikmen semtlerinde on altı köy derneği olarak belirlenmiştir. Amacımız, öncelikle geleneksel Alevilik’teki cem uygulamalarını öğrenmektir. İkinci olarak, bu bulguların Ankara gibi metropol bir kentte dönüşümünü göstermektir. Son olarak ise, geleneksel cem uygulamalarının kent ortamında dönüşümüne vesile olan dernek ve vakıfların rolünü ortaya koymaktır.

GELENEKSEL CEM UYGULAMALARI

Cem; toplanmak, bir araya gelmek anlamına gelir(Eröz, 1977: 99). Cem Alevi inancına göre peygamberimizin miraç hadisesinde geçen “Kırklar Bezmi”nin her defasında yeniden canlandırılmasıdır(Melikoff, 1994: 186). Kırklar meclisinin kutsallığına gönderme yapılarak meşruluk kazanan cem sadece dini duygunun tatmini değil, sosyal

ilişkilerin düzenlendiği birçok fonksiyona sahiptir.

Cemler her yerde yapılabilir. Kapalı bir mekânda yapıldığı gibi açık alanda da yapılabilir. Cem için sabit bir mekân düşünülmemiştir. Mekânın kutsiyetinden çok, “cem olmanın” önemi vardır. Fakat, cem; dini ibadetin yaşandığı, ahlaki değer yargılarının verildiği ve adaletin sağlandığı yer olduğu için cem yapılacak yerlere ilişkin birtakım kriterler getirilmiştir. Buna göre cemler genellikle, on iki hizmet sahiplerinden birinin, dedenin ya da köyün ileri gelenlerinin birinin evinde veya belli yatırlar ve ocakların bulunduğu yerlerdeki mekânlarda yapılabilir(Yaman, 2004: 1001).

Alevi-Bektaşî cem ve erkanlarının içeriği 16. yüzyılda Kızılbaşlık inancını temsil eden Safevi Dergahı'nın çalışmalarıyla oluşmuştur. İmam Cafer Sadık Buyruğu adı altında buyruklar bu dönemde yazılmış ve Anadolu'ya yayılmıştır. Cem uygulamaları bu kitapların içeriğine göre bir çerçeve kazanmıştır(Kaygusuz, 2005: 248).

Buyruklarda tarikatın on iki erkanından bahsedilmektedir. “Cem yapıldığında on iki erkan icra olunmayınca, erkan tamam olmaz, yenilen içilen helal olmaz.”(Bozkurt, 2005: 195), denilmektedir. Yine buyruklarda kırklar ceminden, musahiplikten, erkandan geçmeden, ikrar almadan ve dara durmaktan söz edilmektedir.”(Bozkurt, 2005).

Cemler, ana bölümler, temel kurallar, anlam ve içerik bakımından benzerlik gösterse de şekil, isimlendirme ve zamanlama

açısından bölgeden bölgeye, hatta ocaktan ocağa değişiklik göstermektedir(Bal, 2004: 48). Bununla ilgili olarak Aleviler, “yol bir süre bin bir” demektedirler.

Bu durum, cemlerin tasnifini yapmak isteyen araştırmacılar için sıkıntıya neden olmaktadır. Problem olgusal olduğu gibi, yapılan araştırmanın bölgesel olmasından da kaynaklanmaktadır.

Fığlalı, cemleri iki kısma ayırır. Bunlar; dini ve yarı dini cemlerdir. Dini cemler; ikrar verme cemi ve görgü cemidir. Yarı dini cemler ise Abdal Musa cemi, Kerbela(Muharrem) meydanı, koldan kopan erkanı, dardan indirme erkanıdır(Fığlalı, 1994: 329). Fığlalı, Abdal Musa cemi için, “bazı bölgelerde kış aylarında perşembeyi cumaya bağlayan gecelerde her hafta Abdal Musa kurbanı yapmak gelenekleşmiştir”, demektedir. Ayrıca Fığlalı, şahıslar kurban kesmek istediğinde, dede veya başka bir konuk köye geldiğinde, köyde dargınlık veya başka bir mesele çıktığında onu çözmek için de Abdal Musa cemi yapılır demektedir(Fığlalı, 1994: 331).

Kaygusuz, cemleri iki ana bölümde incelemektedir:

I. Görgü cemi ya da cemleri; ikrar verme-musahiplik cemi, görülüp-sorulma/başokutma cemi, düşkün kaldırma ve dardan indirme cemleri.

II. Muhabbet cemleri; eğitim-öğretim amaçlı temsili cemler, Abdal Musa cemi,

Hızır cemi, koldan kopan erkanı(Kaygusuz, 2005: 249).

Bal, cemleri amaçlarına göre tasnif etmiştir. Bunlar; ikrar verme(yola alınma) erkanı, görgü, baş okutma erkanı, musahiplik erkanı, dardan indirme erkanı, Abdal Musa erkanı ve Nevruz erkanıdır(Bal, 2004: 48). Bal, Abdal Musa cemi için; bazı bölgelerde perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılır demekle bunun cumalık cemi olduğuna dair bir imada bulunsa da her perşembe akşamı Abdal Musa cemi yapıldığına dair bir belirlilik yoktur(Bal, 2004: 53).

Üzüm, cemlerin birçok çeşidi bulunduğunu, bunlardan ikrar verme ve görgü cemlerinin ayrı bir önemi olduğunu söyler. Diğerlerini ise, Abdal Musa kurbanı, hizmet görme(başokutma) erkanı, koldan kopan erkanı, dardan indirme erkanı, Muharrem erkanı olarak sıralar(Üzüm, 2000: 105).

Yaman, cemlerin Abdal Musa kurbanı, birlik cemi, dardan indirme erkanı, koldan kopan erkanı, Ali cemi, görgü cemi, içeri kurbanı, ikrar cemi gibi isimlerle anıldığını belirttikten sonra cemlerin, kış aylarında, özellikle perşembeyi cumaya bağlayan akşam yapılmasının esas olduğunu söylemektedir. Muharrem ayı dışındaki zamanlarda cem ibadeti yapılabileceğine dayanarak, "kırk sekiz cuma haktır" sözüne istinaden her perşembe akşamı cem yapılması zorunluluğu çıktığını bildirmektedir(Yaman, 2004: 97).

Bizzat erkanı yürüten bir dedenin cem tasnifi ise biraz daha farklıdır. Hüseyin Orhan Dede'ye göre, lokma cemi, Abdal Musa cemi ve görgü cemi olmak üzere üç çeşit cem vardır.

Lokma cemi; her hafta perşembeyi cumaya bağlayan gece, insanların ibadet amacıyla bir araya geldikleri cemlerdir.

Abdal Musa cemi; görgü ceminin eşiğidir, yani rehberidir. Senede bir kez ve genellikle de kış aylarında yapılır.

Görgü cemi; senede bir kez veya en az(üst üste olmak kaydıyla) dört yılda bir kez toplanmak suretiyle yapılır(Orhan, 2003: 31-33).

Yukarıdaki tasniflerde dikkat edilecek olursa, cemlerin anlamlandırılması araştırmacılara göre değişmektedir. Fığlalı'da yarı dini olarak kabul edilen dar cemi, Kaygusuz'da görgü cemleri kapsamındadır.

Abdal Musa cemi, Hüseyin Orhan Dede için görgü ceminin eşiği iken ve yılda ancak bir kez yapılırken, Fığlalı, bu cemin her hafta yapıldığını söylemektedir. Orhan Dede ise, lokma cemini her perşembe yapılan cem olarak tasnif etmiştir. Yine Abdal Musa cemine Doğu Anadolu'da Erzurum çevresinde pek rastlanmazken Orta Anadolu'da genellikle görgü kurbanları bitince ortak bir Abdal Musa kurbanı yapılarak o devredeki hizmetler mühürlenmiş olur(Yörükan, 1998: 330). Arslanoğlu ise, Abdal Musa kurbanının birlik kurbanı olarak da anıldığını bildirmektedir. Bu, yıllık tarikat hizmetlerinin ilkidir, cemlerin başladığını gösterir, Kızıldeli kurbanı ise tarikat hizmetlerinin bittiğini gösterir, demektir(Arslanoğlu, 1998: 286)

Nevruz ve Hıdırellez ise Batı Anadolu Alevileri'nin dinsel törenidir. Orta Anadolu Alevileri bu günlerde cem yapmazlar(Bozkurt, 1990: 284).

Yine, Orta Anadolu Alevileri'nde ölen kişinin arkasından, dardan indirme cemi yapılırken, Doğu Anadolu bölgesinde bu ceme rastlanmaz.

Tasniflerdeki bu karışıklığa rağmen yine de geleneksel Aleviliği yansıtacak yeni bir kategorizasyon yapılabilir. Zaman kriteri ve cemin niteliği dikkate alınarak yapılan bir tasnif şehirleşme sürecinde karşılaştığımız cem uygulamalarını anlamamızı da kolaylaştıracaktır. Cemleri sürekli ve periyodik cemler olarak tasnif edebiliriz.

I. Sürekli Cemler: Yıl boyunca yapılması ideal olarak düşünülen cemlerdir. Farklı bölgelerde lokma cemi, Abdal Musa cemi, Balım Sultan cemi ya da kısır cem gibi isimlerle anılmaktadır. Muharrem ayı hariç olmak üzere kırk sekiz hafta yapılması ideal olarak düşünülmüştür. Dede, talibinden ikrar alırken "kırk sekiz cumalık hak mıdır?" sorusunu sorarak bu cemin yapılması gerektiğine dair fikri pekiştirir. Her perşembe-yi cumaya bağlayan gece yapılır. Bu yüzden bu ceme "cumalık cemi" de denir.

Bu cem her ne kadar kırk sekiz hafta yapılacak şekilde idealize edilse de gerçekte kırsal yaşamın özelliklerine göre şekillenmiştir. Genellikle çalışma hayatının sona erdiği aylarda başlayan bu cem yine çalışma hayatının başlayacağı bahar aylarına kadar devam etmektedir. Bu durum, köyde de-

vamlı olarak bir dedenin bulunmasında bile değişmemektedir. Çalışma hayatı ibadetin şekillenmesinde önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

II. Periyodik Cemler: Bu cemleri nitelik olarak iki kısımda tasnif etmek mümkündür:

A) Görgü Cemleri: İkrar verme-musahiplik cemi, görülüp-sorulma/başokutma cemi, düşkün kaldırma ve ölen kişiyi dardan indirme cemleridir. Bu cemler toplumsal yönü olmakla beraber, bireysel odaklı olup, bireysel sorumlulukları yerine getirmek için yapılan cemlerdir.

a) İkrar verme-musahiplik cemi: Bir kişinin Alevi-Bektaşî yoluna alınması amacıyla yapılan cemdir. Aleviler'de musahibi ile birlikte bir çiftin, dolayısıyla karı-koca dört kişilik iki çiftin, erkana girmesi için yapılır(Fığlalı, 1994: 331).

b) Görülüp-sorulma/başokutma cemi: Alevilerin ikrarlarını tazelediği, birbiriyle küs yahut kavgalı olanların barıştığı ve tövbe ettiği bir cemdir. İnsanın kendini temize çıkarması, kardeşlerinden helallik dilemesi ve bunu alması için yapılır. Bu erkanın, her yıl bir kez veya en çok dört yılda bir yapılması gerekir(Üzüm, 2000: 105; Fığlalı, 1994: 333).

c) Dardan indirme cemi: Ölen bir Alevi'nin ruhunu anma için yapılır. Ölen bir kişinin eş ve dostlarıyla, alışveriş ettiği insanlarla helalleşmeden ölebileceği olasılığından hareket edilerek, sağlığında bu erkânı nasıl yerine getirmişse, ölümünden sonra da onun ruhunun rahat ve huzura kavuş-

ması için geride kalanları tarafından dardan indirme erkanı yapılır(Fığlalı, 1994: 332).

d) Düşkün kaldırma cemi: Alevi-Bektaşî inancına ters düşen suçlardan birini işleyen bir kimse veya musahipli olanlardan her biri yoldan düşmüş sayılır. Düşkünlükten kurtulmak için dede düşkünü dara çeker, yaptığı suçun cezasını cem erenleri ile beraber belirler. Talip, düşkünlüğüne uygun cezayı çektikten sonra böyle bir suçu bir daha yapmayacağına dair tövbe ettikten sonra ceme alınır(Bozkurt, tarihsiz: 59).

B) Yarı Dini Cemler veya Muhabbet Cemleri: Abdal Musa cemi, Muharrem cemi, Nevruz cemi bu tür cemlerdendir. Toplumsal dayanışmanın hakim olduğu, birlik ruhunu ön plana çıkaran cemlerdir.

a) Abdal Musa Cemi: Toplumu birleştirme ve kaynaştırma amaçlanır, gençler yol-erkan öğrenirler. Diğer cemlerde olduğu gibi on iki hizmet yürütülür(Bal, 2004: 53). Bu cem, görgü ceminin eşiğidir. Senede bir kez ve genellikle de kış aylarında yapılır(Orhan, 2003: 32). Bazı bölgelerde ise görgü cemlerini mühürlemek için yapılır(Yörükan, 1998: 330). Abdal Musa kurbanı kesmekle insanlar elem, keder, hastalık ve belalardan korunacaklarına ve kazançlarının bereketli olacağına inanırlar(Üzüm, 2000: 114).

b) Nevruz Cemi: Nevruz günü olan 21 Mart akşamında gerçekleştirilen cemdir. Nevruz, Alevilerce Hz.Ali'nin doğum günü

olarak kabul edilir. Nevruz ceminde nevrüzî-yeler okunur ve dualar edilir(Bal, 2004: 53).

c) Muharrem Cemi: Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilişinin anısına Muharrem ayının 1.-12. günleri arasında matem tutulur, on ikinci akşamı cem yapılır. Kerbela şehitleri için dualar okunur(Fığlalı, 1994: 332).

GÜNÜMÜZ CEM UYGULAMALARI

Şehirleşme sürecinde geleneksel Alevilik, modern örgütlenme tipleriyle yaşatılmak istenmektedir. Cem ibadetinin kente özgü şartlarda yerine getirilmesinde önemli rol oynayan örgütleri iki kısımda inceleyebiliriz. Birincisi, kitle örgütlenmeleri olup, cemevleri, dernek ve vakıflar olarak teşkilatlanmışlardır. İkincisi, yerel örgütlenmeler olup, köy dernekleri olarak teşkilatlanmışlardır. Her iki örgütlenme tipinin geleneksel Aleviliği idrak edişi ve uygulamaları birbirinden farklıdır.

Kitle örgütleri, dini-kültürel örgütlenmeler olup, Alevi inanç ve kültürünü yaşatma gayreti içindedirler. Cemevleri, dernekler, vakıflar, dergahlar şeklinde örgütlenirler(Okan, 2005: 156). Ankara'da yapılan alan araştırmasında kitle dernekleri statüsünde altı cemevi tespit edilmiştir. Ait oldukları kurum ve bulundukları semtler aşağıda verilmiştir(Yılmaz, 2008: 230-231).

1. Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği ----- Mamak/Tuzlucaıyır
2. H.B.V.K.D.D³ Mamak/Boğaziçi Şb. ----- Mamak/Boğaziçi
3. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı----- Dikmen
4. Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı ----- Altındağ/Hüseyin Gazi
5. Can Dostlar Cemevi ----- Kızılay
6. Cem Vakfı Ankara Şb. Cemevi----- Kızılay

Cemevleri örgütlenmesi amaç itibariyle hem ibadetlerin yerine getirildiği bir yer olarak hem de Alevi inanç ve kültürünün yaşatılması için faaliyet gösterilen bir yer olarak, geleneksel Aleviliğin yaşatılmasında diğer kitle örgütlenmelere göre daha işlevseldir.

Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği olup, 1992 yılında kurulmuştur ve Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Mamak/Tuzlucaıyır bölgesine hitap etmektedir. Yıl boyunca yaptırmış oldukları ibadetlerin nitelikleri ve sayısı aşağıda verilmiştir(Yılmaz, 2008: 227-229)

Ankara'da cem yaptırma amaçlı iki kitle derneği tespit edilmiştir. Bunlardan ilki,

Sivas/Uruk köyü(Kırk yemeği)	→	4.11.2005
Malatya /Hekimhan	→	5.11.2005
Ali Ulupınar(Musahiplik cemi)	→	13.11.2005
Çorum/Misler Ovacık(Adak kurbanı)	→	19.11.2005
Baydanların Cemi(Abdal Musa)	→	20.11.2005
Hamal Köyü(Cem)	→	21.11.2005
Cemevi(Abdal Musa)	→	21.11.2005
Aşık Arap	→	24.11.2005
Eyüp Akbaş-Hamal Köyü	→	26.11.2005
Susuz Ören Köyü(Kırk Yemeği)	→	04.12.2005
Mecit Köyü(Cem)	→	12.01.2006
Hacı Bektaş Vakfı(Cem)	→	14.11.2006
Derviş Kırıcı(Yemek)	→	16.01.2006
Kurban-A. Musa Cemi	→	20.01.2006

3 H.B.V.K.D.D:Hacı Bektaş Veli Kültür Dayanışma Derneği

Çorum/Karakeçili A. Musa Cemi	→	15.01.2006
Çorum Akdam Köyü A.Musa Cemi	→	27.01.2006
Ceviz Köyü-Aşure/Kurban	→	12.02.2006
Cemevi/Kurban	→	18.02.2006
Cemevi-Aşure	→	18.02.2006
Karabayır Köyü	→	25.02.2006
Hasan Gündoğdu	→	26.06.2006
Hüseyin Aslan-Abdal Musa	→	04.03.2006
Yusuf Karacakale-Abdal Musa	→	05.03.2006
Karanlık Köyü-Hızır Lokması	→	11.03.2006
Seyfe Köyü-Abdal Musa	→	12.03.2006
Erdoğan Eroğlu-A. Musa	→	26.03.2006
Başak Köyü-Abdal Musa	→	08.04.2006
Nural Türkmen-Yemek	→	20.05.2006
Hasan Ali Eker-Yemek	→	27.05.2006
Yaşar Sevinçli-Yemek	→	17.06.2006

Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği'nde dönemsel olarak yani Kasım 2005'ten Haziran 2006'ya kadar yapılan yıllık periyodik cemlerin sayısı yirmi dördtür, altı adet cenaze yemeği ile toplam otuz kayıtlı faaliyet yapılmıştır. Periyodik cemler ekseriyetle köy derneklerinin önderliği ile Abdal Musa cemi olarak yapılmıştır. Yine, yarı dini cemlerden iki Muharrem cemi, bir de Hızır cemi yapılmıştır. Görüm cemi olarak bir kez musahip cemi yapıldığı görülmektedir. Yukarıda verilen ibadet sayısını bildirir listeden başka, her hafta perşembe günleri cumalık cemleri yapılmaktadır. Fakat, bu cemler perşembe günü, gündüz 12.00 ile 17.00 saatleri arasında yapılmakta-

dır. Bu cemevi, bölgede önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ancak, bir apartmanın zemin katında işlevini sürdürdüğü için ses ve kalabalık yüzünden apartman sakinleriyle sıkıntı yaşanmaktadır.

İkinci cemevi, Can Dostlar Cemevi'dir. 2007 yılında şehrin merkezinde, Ankara/Kızılay'da bir iş hanının dördüncü katında açılmıştır. Cumalık cemleri eksiksiz olarak yapılmaktadır. Fakat, şehir hayatının hızı ve iş hayatının yoğun temposuna uygun olarak, cumalık cemi perşembe akşamları 18.30 ile 20.30 saatleri arasında iki saatlik bir zaman dilimine sıkıştırılarak yapılmaktadır. Bu yüzden Ehl-i beyt sohbetleri yapılamamaktadır, bu da şikayet konusu olmaktadır.

Cumalık ceminden başka, Alevi canların geçmişlerinin ruhuna hediye maksadıyla getirmiş oldukları lokmalar, hayır dua almak isteyenlerin getirdikleri lokmalar için cemler yapılmakta, sonra da bu lokmalar yenmektedir. Bu cemler bireysel taleplerin neticesinde olmaktadır.

Can Dostlar Cemevi, iş hanında ve katta olduğu için kurban kesme ve pişirme teşkilatı yoktur. Kurbanlı cemlerin azlığı biraz da mekanın fiziki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu durum köy derneklerinin Abdal Musa cemi için veya diğer kurbanlı cemler için burayı tercih etmemelerinin sebebi olarak düşünülmektedir. Kurbanlı cemler ancak kurbanın başka bir yerde dualanıp, kesilip, poşetlendikten sonra cemine getirilmesiyle olmaktadır. Bu da fazla tasvip edilmediğinden, kurbanlı cemler nadir olmaktadır.

Cemevleri gibi kitle örgütleri olarak kabul ettiğimiz diğer kitle dernekleri de geleneksel cemlerin uygulamasında rol almaktadırlar. Ancak, bu ibadetin yerine getirilmesi hususunda derneklerin görev tanımları buna uymakta mıdır ona bakmak gerekir.

Pir Sultan Abdal Derneği kitle örgütlenmesi bakımından dikkat çekicidir. Derneğin amacı, "...başta Anadolu Alevi kültürü olmak üzere, tüm kültürleri yaşatmak, geliştirmek...", derneğin yapacağı işler ise, "amacı doğrultusunda, konferans, seminer, panel, sempozyum, semah, saz, tiyatro, halk oyunları, eğitim ile ilgili çalışmalar..." şeklinde belirtilmektedir.

Cemevleri ile ilgili olarak dernek tüzüğünde: "Cemevlerini; Alevilerin inanç merkezi olarak kabul eder ve bunların önündeki yasal ve idari engellerin kaldırılması için mücadele eder" şeklinde bir karar almıştır(<http://www.pirsultan.net>).

Pir Sultan Abdal Derneği'nin kararları, amaçları ve yapacağı işler arasında cem yaptırmak gibi bir kayıt yoktur. Zaten, saha çalışmasında da Ankara/Yenimahalle şubesinde yapılan bir mülakatta yılda bir kez Abdal Musa cemi yaptırdıklarını söylemişlerdir.

Vakıf olarak kitlelere hitap eden kuruluşlar arasında Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı önemli bir yere sahiptir. Vakfın amaçları arasında Alevi-Bektaşî inanç ve kültürünü yaşatmak olmasına rağmen, geleneksel cemlerin yoğun olarak yapıldığını görmek mümkün değildir. Vakıfta, cumalık cemleri yapılmamakta, vakfın daimi bir dedesi de bulunmamaktadır. Abdal Musa cemi, Hızır cemi, Sultan Nevruz cemi ve Muharrem cemi olmak üzere yılda beş-altı cem ancak yapılmaktadır. Genellikle ölen kişinin arkasından yemek verilmektedir; fakat bu da cem olarak yapılmadığı için cem hükmünü taşımamaktadır.

Alevîlerin ibadetlerinin en sık yapıldığı dönem kışın aralık ayında başlayıp mart ayında baharın gelmesiyle sona eren dönemdir. Aralık 2006'dan Nisan 2007'ye kadar olan dönemde Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'nda yapılan cemler aşağıda verilmiştir.(Yılmaz, 2008: 224)

İlyashacı Köy Derneği	→	18 Kasım 2006
Otluk Köy Derneği	→	17 Aralık 2006
Arguvanlılar	→	24 Aralık 2006
Davulalan Köy Derneği	→	11 Şubat 2006
Yahyalı Köyü	→	17 Şubat 2007, Cem
HBVAKV ⁴ (Vakıf)	→	18 Şubat 2007, Aşure-Cem
Çorum-Der	→	3 Mart 2007, Cem

Bu cemler görgü ya da görüm cemleri olmayıp çoğunluğu birlik ve dayanışmayı tesis etmek amacıyla yapılan Abdal Musa cemleridir. Vakıf görevlisi, cemlerin çok az yapıldığını, bunların yerine cenaze yemekleri, dayanışma yemekleri, ozan anmaları ve konferanslar yapıldığını bildirmiştir.

Kitlelere hitap eden bir diğer vakıf da Cem Vakfı'dır. Vakfın amacı, "Alevî-İslam anlayışının berrak bir şekilde ortaya çıkarılması" olarak tarif edilmiştir. Cem Vakfı, bugün oluşturmuş olduğu Alevî İslâm Din Hizmetleri Başkanlığı, Dedeler Kurulu gibi kurumlaşmalarla ve yayın faaliyetleri ile Alevîler'de ortak bir inanç ve ibadet birliği oluşturmaya çalışmaktadır. Cem Vakfı Ankara'da bir apartman dairesinde hem toplantı, hem de cemler düzenleyerek hizmet vermeye çalışmaktadır. Mekânın darlığı geleneksel Alevî inanç ve ibadetlerini sürdürmeye imkân vermemektedir. Her hafta perşembe akşamı cumalık cemi yapılmaktadır. Ayrıca, yıl içerisinde Abdal Musa cemi, Muharrem cemi, Hızır cemi, Nevruz cemi

gibi yılda bir kez yapılan periyodik cemler de yapılmaktadır.

Geleneksel Aleviliği ve cem uygulamalarını modern kent hayatında yaşatmaya çalışan ikinci örgüt tipimiz yerel köy dernekleridir. Tüzel kişiliği ile modern dünyanın kurumlarından biri olan bu derneklerin amacı sosyal yardımlaşma ve dayanışmadır. Kitle örgütlerinin yaygın ve kapsayıcılığına karşın, yerel dernekler dar ve özgündür. Bu çerçevede, amaçları arasında, köyden kente göçün getirdiği dağınıklığı toparlayabilmek, farklı şehirlerde yaşayan üyelerinin birliklik bağlarını kuvvetlendirmek, kültürel yozlaşmanın hızını kesebilmek, kültürel aktarımı sağlamak, etkin bir haberleşme ağı kurabilmek gibi faaliyetler sayılabilir.

Kızılırmak Köy Dernekleri bünyesinde birleşmiş köylerin yayın organı olan Kızılırmak Dergisi'nde, örgütlenmenin amacı, kırsal kesimde yaşanan geleneksel Aleviliğin kent koşullarında dönüştürülmesine ve yeniden üretilmesine katkıda bulunmak şeklinde belirtilmiştir. Böylece, evrensel değerlere

4 HBVAKV: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı

uyanlar aynı, ya da dönüştürülerek korunacak, uymayanlar ise terk edilecektir(Kılıç, 1998: 12). Köy derneklerinin bütçeleri ve mal varlıklarıyla cem düzenlenmesi arasında kuvvetli bir pozitif korelasyon bulunmaktadır. Geniş bütçeleri olmayan, sınırlı imkanları ile hizmet üretmeye çalışan köy derneklerini cem uygulama kriteri ile tasnif ettiğimizde karşımıza üç tip çıkmaktadır:

- 1- Kösrelik Köyü Dayanışma Derneği Birlik Evi(Ankara/Çubuk)----- Dikmen
- 2- Sarısu Köyü Cemevi(Ankara/Çubuk) ----- Etlik
- 3- Çoraklı Köyü Kültür ve Dayanışma Derneği(Yozgat) ----- Altındağ/Siteler
- 4- Alikolan Köyü Dayanışma Derneği(Ankara/Polatlı)----- Altındağ/Çinçin
- 5- Çankırı ili Hisarcık Köyü Cemevi(Çankırı)-----Keçiören/Hasköy

Köy derneklerine ait cemevlerinde yapılan cemlerin yıllık görünümü, kırsal kesimde yapılanlara benzemektedir. Yapılan cemlerin kayıtları tutulmadığı için, mülakat yoluyla edindiğimiz bilgileri aktaracağız.

Kösrelik köyünün; hem köyde, hem Çubuk'ta, hem de Ankara'da olmak üzere üç adet cemevi vardır. Biz sadece Ankara'da bulunan cemevi ile ilgilendik. Cemevine, Muradi ve Cibali Ocakları'ndan dedeler gelmektedir. Cemler aralık ayında Abdal Musa cemi ile açılır. Çok sayıda görüm cemleri yapılır. Bunların içinde musahip cemleri de bulunmaktadır. Kızıldeli Sultan cemi ile cemler sona erer. Cumalık cemleri yapılmaktadır. Bu durum geleneksel Aleviliğin devamı gibi görünmektedir.

I. Cemevleri Olan Köy Dernekleri:

Cemevlerine sahip olan köy derneklerinin cemevleri kendi köy adlarıyla anılmaktadır. Araştırma sahasında bulunan cemevlerinin yarısını köy derneklerine ait cemevleri oluşturmaktadır. Tespit edebildiğimiz cemevlerinin isimleri, ait olduğu yöre ve bulunduğu semtler aşağıda verilmiştir(Yılmaz, 2008: 230-231).

Sarısu köyü cemevi yeni yönetimle birlikte isim değişikliğine gitmiştir. Yapılan bu değişiklikle ismi, Sarısu Cemevlerini Yaşatma ve Geliştirme Derneği olmuştur. Cemler Abdal Musa kurbanı ile başlamaktadır. Görgü-sorgu cemleri yapılmaktadır. Musahip cemleri yılda bir veya iki kez yapılmaktadır. Müsahipli olan Alevilerin dar cemleri yapılmaktadır. Senede yapılan Cemlerin sayısı on, on iki civarında olmaktadır. Kızıldeli cemi ile cemlerine son verilir. Yönetimin değişmesi ile birlikte diğer köylere de cemini vermeye başlamışlardır. Diğer köylerin yapmış olduğu cemler Aralık 2008-Mart 2009 itibariyle altı adettir.

Çoraklı köyü cemevi diğer cemevlerine göre oldukça büyük olup, bin metrekarelik bir

alana sahiptir. İdari bölümleri, aşevi, kileri, cenaze hizmetleri ile tam teşkilatlı bir cemevidir. Kömürlü ve sobalı ısıtma sistemi vardır. Binaya yurt ve yemekhane olmak üzere iki kat daha eklemeyi düşünmektedirler. Cemler aralık ayında Abdal Musa cemi ile başlamaktadır. Cemler 15 Nisan'a kadar sürmektedir. Her cemde beş, altı kurban kesilmektedir. Her hafta cuma günü cem yapılmaktadır. Ayda ortalama yirmi kurban kesilmektedir. Görgü cemleri yapılmaktadır. Tokat, Gümüşhane, Erzurum, Çorum ve Yozgat'ın köyleri, hem Abdal Musa cemi hem de görgü cemleri için cemevini kullanmaktadırlar.

Alikolan Köyü Cemevi, Altındağ/Çinçin semtinde olup şahsi mülk üzerine yapılmıştır. Küçük olmasına rağmen işlevseldir. Cemler, akşam 19.00'dan 24.00'a kadar sürmektedir. Gençlerin katılımı yoğundur. Musahip ve görüm cemleri yapılmaktadır. Bölgede evlenme yaşı erken olduğu için genç musahipli insanları görmek mümkündür. Alikolan köyünün Ankara/Polatlı'da da cemevleri bulunmaktadır. Çinçin'deki cemevine diğer köylerden de cem yapmak için gelenler olmaktadır. Elektrik, su, ısınma, temizlik masraflarını kurban sahipleri paylaşmaktadır.

Hisarcık Köyü Cemevi, Keçiören/Hasköy'de 1992 yılında kurulmuş ve sadece Hisarcıklılar tarafından kullanılmaktadır. Dedeleri Mart köyünden Turabi Ocağı'ndan gelmektedir. Abdal Musa cemi ile cemler açılmaktadır. Görüm cemleri, musahip cemi, yıl kurbanı(sorgu cemi), dar kurbanı yapılmaktadır. Geçmişte görüm cemleri çok

sık yapılmasına rağmen, bu gün genellikle dar kurbanı kesilmektedir. Musahip cemi üç, dört yılda bir olmaktadır. En son musahip cemi Haziran 2009'da olmuştur. Eski den cemlere musahipliler girerken şimdi bekarlar da girebilmektedir. Cemler genellikle mart, nisan ve mayıs ayında yapılmaktadır.

Mülakat yapılan on altı köy derneği arasında on köy derneği kendine ait bir cemevi olmasını istemektedir. Fakat maddi imkansızlıklar nedeniyle bu isteklerini gündeme getirememektedirler. Mülakat dahilinde olan köy derneklerinden birinin halen Ankara'da Köşrelik Köyü Dayanışma Derneği Birlik Evi olarak bir cemevi bulunmaktadır.

II. Cemevlerinde İbadet Edilmesine Önderlik Eden Köy Dernekleri:

Bazı köy dernekleri cemevleri olmamasına rağmen, yılda bir kez de olsa Abdal Musa cemi, aşure, Hızır lokması gibi ibadetler yapmak için üyelerini organize etmektedir. Genellikle kitle derneklerinin cemevleri tercih edilmekle beraber, diğer köy derneklerinin de cemevleri ibadet için kullanılmaktadır. Ankara Cem Kültür Evleri Yaptırma Derneği'nde Kasım 2005-Haziran 2006 döneminde yapılan toplam yirmi altı cemin on bir tanesi köy derneklerine aittir. Yedi tanesi şahsa ait gibi görünse de köy derneği adına ayrıldığı, cemevi görevlisince teyit edilmiştir. Köy dernekleri toplam on sekiz cem yapmıştır. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Tanıtma Vakfı'nda Kasım 2006-Mart 2007

döneminde yapılmış olan toplam yedi ibadetin dört tanesi köy dernekleri tarafından yapılmıştır.

Köy dernekleri ile yapılan mülakatta on köy derneğinin Abdal Musa cemi yaptırdığını gördük. İki köy derneği cem yaptırmak için teşebbüste bulunmasına rağmen bazı üyelerden gelen itirazlar yüzünden vazgeçmek zorunda kalmıştır. Bir köy derneği ise, köylerinin Ankara'ya yakın olmasından ve Abdal Musa ile görüş cemlerinin tamamının köylerinde yapılmasından dolayı Ankara'da cem yaptırmaya gerek duymamıştır. Geri kalan dört köy derneği ise cem yaptırmak için kendilerinde bir yükümlülük hissetmemiştir.

III. Cem Yapılmasına Kayıtsız

Kalan Köy Dernekleri:

Üçüncü olarak, cem ibadeti yapılması için önderlik etmemekle beraber, başkaca dini unsurların yerine getirilmesine vesile olan köy dernekleri mevcuttur. Bu tip köy dernekleri cemevinde ibadet için bir çaba sarf etmemektedir. Fakat, cemevinde yapılabilecek bir dini hizmeti sınırlı fiziki imkanları bulunan bürolarında yapmaktadır. Üyelerden toplanan paralarla alınan Abdal Musa kurbanı, Muharrem kurbanı dede tarafından dualanarak, bürolarında üyelerine yemek olarak dağıtılmaktadır. Ayrıca üyelerine kutsal mekanları ziyaret etme, cenaze hizmetlerine katkıda bulunma, cenaze yemekleri verme, Aşure günü düzenleme, Kurban Bayramı'nda lokma verme gibi faaliyetleri düzenlemektedir.

Geleneksel cemlerin uygulanmasındaki çeşitliliği tamamlamak için belki de yeni bir başlık gerektirecek olan yeni bir olgu da köylerdeki cemevleridir. Mülakat dahilindeki on altı köy derneğinden dokuzunun köyünde bir cemevi mevcuttur ve cemler yoğunlukla burada yapılmaktadır. Görüşme yaptığımız dedeler genellikle görüş cemlerinin halen kırsal kesimlerde yapıldığını bildirmişlerdir. Ancak bunun süresi geçmişte olduğu gibi aylarla ifade edilmekte, bütün cemler dört, beş gün sürmektedir. Cemlerde on beş, yirmi tanesi Abdal Musa ceminde olmak üzere atmış ila yüz elli arasında kurban kesiliyor. Kurbanların ekseriyeti görüş cemleri olup, musahip, dar, düşkünlük, sorulma gibi kurumlar bu vesileyle halen işletilmektedir.

Seyyid Sultan Geyikkoşan Koca Mekan Ocağı'nın dedesi, Güzel Ağa Dede, kasım ayında cemlere başladığını, 2008 yılında dört gün Kırıkkale/Sulakyurt/Yeniceli köyünde, dört gün Alişeyhli köyünde cem yürüttüğünü bildirmiştir. Yeniceli köyünde görüş cemleri için yüz kırk kurban kesilmiş, yirmi kurban da Abdal Musa ceminde kesilmiştir. Alişeyhli köyünde görüş cemleri için atmış kurban kesilmiş, kurban da Abdal Musa cemi için kesilmiştir. Yine aynı bölgede Faraşlı köyündeki cemlere dair gözlemlerimizde görüş cemleri için yüz yirmi beş kurban kesilmiştir, yirmi kurban da Abdal Musa cemi için kesilmiştir. İmam Rıza Ocağı'ndan, Rıza Akbaş dede de Yozgat'taki bir köyde taliplerinin görüş cemleri için en az dört, beş gün kaldığını bildirmiştir.

SONUÇ

Cemler bölgeden bölgeye değişse de ana hatlarıyla geleneksel Aleviliği ortaya koyabileceğimiz bir kategorizasyon yapılabilmektedir.

Cumalık cemleri geleneksel Alevilik'te gördüğümüz uygulananından hem zaman hem de nitelik olarak sapmıştır. Kırsal bölgelerde yaşananın aksine, metropol bir kentte, kitle dernekleri tarafından bu cemler yıl boyunca yapılmaktadır. Geleneksel cumalık cemleri geceyi gündüze bağlayacak şekilde yapılırken, kentteki uygulamaları çalışma hayatına uyarlanarak yeniden düzenlenmiştir. Nitelik olarak tatmin edici değildir. Bazı cemevlerinde zamanın darlığından Ehl-i beyt sohbeti yapacak zaman bulunamamaktadır. Köy derneklerine ait cemevlerinde geleneğin devamı olarak cumalık cemleri yapılmamaktadır.

Görgü cemleri, kitle örgütlenmelerinde yok denecek kadar az yapılmaktadır. Bu cemevlerinde daha çok köy derneklerinin önderliğinde yapılan Abdal Musa cemleri yekünü oluşturmaktadır. Köy derneklerinin cemevleri halen geleneksel Aleviliği gözlemleyebileceğimiz yerlerdir. Bu cemevlerinde hem yarı dini cemler hem de görüm cemleri daha çok yapılmaktadır.

Köylerde eskiden olduğu gibi cemler, uygun olan herhangi bir yerde değil, cemevi olarak tahsis edilen yerlerde yapılmaktadır. Bu cemevleri halen işlevselliğini sürdürmektedir. Fakat, bu cemevlerinde cemler sonbaharda dört, beş günlük bir zaman dili-

minde yerine getirilmektedir. Bu kısa süreye rağmen hem yarı dini cemler hem de görüm cemleri yerine getirilmektedir.

Alevi örgütlenmesinde kitle dernekleri önemli bir yer tutmakla beraber, faaliyetlerinin çoğunu yarı dini cemler oluşturmaktadır. Geleneksel Aleviliği kent ortamında yaşatma girişimi sınırlı kalmıştır. Aleviler için çok anlamlı olan görüm cemlerini yaşatacak bir çözüm üretememişlerdir. Cemevlerine sahip yerel dernekler ise görüm cemlerini üretmede daha başarılı görünmektedir. Cemevi olmayan köy derneklerinin ekseriyeti kendilerine ait cemevi olmasını istemektedirler, fakat yaşadıkları maddi sıkıntılar cesaretlerini kırmaktadır.

KAYNAKÇA

- ARSLANOĞLU, İbrahim. (2005). "Alevilikte Başlıca Cem Ayinleri ve Uygulamaları", Alevi Tören ve Ritüelleri Sempozyumu. 2-3 Nisan 2005. Ankara.
- BAL, Hüseyin. (2000). Alevi İslam Yolu. İstanbul.
- BOZKURT, Fuat. (2005). Buyruk. İstanbul.
- BOZKURT, Nizam. (t.y.). Aleviliğin Oluşumu. İrtibat: Seyyid Garip Musa Kültür Derneği.
- ELİADE, Mircea. (1991). Kutsal ve Dindışı. Ankara.
- ERÖZ, Mehmet. (1997). Türkiye'de Alevilik Bektaşilik. İstanbul.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi. (1994). Türkiye'de Alevilik Bektaşilik. Ankara.
- KAYGUSUZ, İsmail. (2005). "Cemin Tarihsel, Sosyolojik ve Psikolojik Yönü", Alevi Tören ve Ritüelleri Sempozyumu. 2-3 Nisan 2005. Ankara.

- KILIÇ, Gülüzar. (1998). "Niçin Örgütlenmeliyiz?", Kızılırmak Dergisi. Sayı: 4. Nisan-Mayıs.
- OKAN, Murat. (2004). Türkiye’de Alevilik. Ankara.
- ORHAN, Hüseyin. (2003). Alevilikte İbadet. İstanbul.
- SUBAŞI, Necdet. (2005). "Ritüel Kaybı-Laik Bir Toplumda Ritüel İhtiyacı", Alevi Tören ve Ritüelleri Sempozyumu. 2-3 Nisan 2005. Ankara
- TÜRKDOĞAN, Orhan. (1995). Alevi Bektaşî Kimliği. Ankara.
- ÜZÜM, İlyas. (2000). Alevi İslam Yolu. İstanbul.
- YAMAN, Ali. (2004). Alevilik’te Dedelik ve Ocaklar. İstanbul.
- YÖRÜKAN, Y. Ziya. (1998). Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar. Ankara.



CÖNKLERDEN GÜN IŞIĞINA: DİVRİĞİLİ VELİ FROM CONKS TO DAYLIGHT: DIVRIGILI VELİ

Doğan KAYA¹

ABSTRACT

ÖZET

Veli, XIX. yüzyılda yaşamış olup Sivas'ın Divriği ilçesindendir. Hemşehrîsi olan İğdecikli Veli ile çağdaştır. Her ikisi de Alevî ozandır. Divriğili Veli hakkında bugüne kadar pek çalışma yapılmamıştır. Bu yüzden nefeslerinin çoğu diğer Veli'ninkilerle karışmıştır.

Toplam elli beş nefesini tespit edebildiğimiz Veli'nin bu nefesleri, Sivas kaynaklı bir cönkten alınmıştır. Cönkün orijinali, Aydoğan köyünden olan Hasan Yalıncağı'dadır. Ne zaman yazıldığı ile ilgili olarak herhangi bir bilgi yoktur, ancak XX. yüzyılın başlarında yazıldığını tahmin edebiliriz. Veli'nin nefesleri genellikle dörtlükler halinde ve hece ölçüsüyledir. Hemen hemen tamamında Alevîlik düşüncesi ve inancı dile getirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Veli, Divriği, Alevî, Cönk, Nefes.

Veli was borned in Divrigi, Sivas in the 19th century. He lived in the same time with his countryman, Igdecikli Veli. Both of them are poets. There have not been so many studies about Divrigili Veli so far. Therefore, most of his poems have been mixed with the ones of the latter.

In total, 550 poems estimated have been cited from a conk found in Sivas. The original of that conk belongs to Hasan Yalıncağı who is from the village of Aydoğan. There is no information about when it was written, but we can assume it as the beginning of 20th century. Veli's poems are in the shape of verses and comply with syllabic meter. The Alevi beliefs and thought are mentioned in most of them.

Key Words: Veli, Divrigi, Alevi, Conk, Poem.

Giriş

Sivas'ta, âşık edebiyatı alanında, adından söz edeceğimiz iki Veli vardır. İğdecikli Veli ve Divriğili Veli. Her ikisi de Alevî'dir

¹ Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü.

ve XIX. yüzyılda yaşamışlardır. Bu iki özelliğinden dolayı bazı nefesler yanlışlıkla diğerine mal edilmiştir.

Sivaslı bir Veli daha vardır. Ancak bu Veli, iki nefesi dışında nefeslerinde Âgâhî" mahlasını kullanmıştır. Bu sebeple, 2009 yılında kitabını yayımladığımız Agâhî'nin(Kaya, 2009) çalışmamızda sadece adını zikretmekle yetiniyoruz.

Bu yazıda tanıtacağımız Divriğili Veli'den bahsetmeden önce diğer Veli'den söz etmek istiyorum.

İğdecikli Veli, XVIII. yüzyılın sonlarında Şarkışla'nın Ağcakışla bucağının İğdecik köyünde doğmuştur. 1794 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Hüseyin ve Kamer'in oğludur ve bunların da ozan olduğu söylenir. On yaşında iken annesini, bir zaman sonra da babasını kaybetmiştir. Herhangi bir tahsil görmemiştir. Çocukluğu ve gençliği yoksullukla geçmiş, çobanlık yaparak geçimini sağlamıştır. Askerlik hizmetini İstanbul'da yapmıştır. Hacı Bektaş'a gitmiş, bir müddet Çelebi Hamdullah Efendi'nin yanında kalmıştır. Hamdullah Efendi'nin 1826'da Amasya'ya gönderilmesine içerleyince, 3 nefes yazmış, bunun da saray tarafından duyulması üzerine Veli, Yemen'e sürgüne gönderilmiştir. Ablak suratlı, buğday benizli, uzun sakallı, geniş omuzlu, orta boylu, çatık kaşlı ve siyah saçlı birisidir. İki kere evlendiği, ilk hanımı Raziye'den yedi kızı, ikinci hanımı Zehra'dan da iki oğlu olduğu söylenir. 1854'te vefat etmiştir. Mezarı İğdecik köyündedir.

Veli, komşu köy olan Hocabey'de Mustafalar denilen bir ailenin yanına azap durmuş, burada yedi yıl çalışmıştır. Bu arada ağasının kızı Suna'ya âşık olmuş, ancak ağası Suna'yı Yozgat'ın Moğallı köyünden birisine vermiş. Veli, ilk nefeslerini o zaman söylemeye başlamıştır. Sevdiğine de Telli Suna demiştir. Nefesleri Kale köylü Kemter'in kulağına kadar gitmiştir. Kemter, Veli'yi yanına çağırmış, onu çırak edinmiştir. Söyleyişi rahat ve dili sadedir. Sazı yoktur. İfade tekniği sağlamdır. Tasavvufi kültüre ve halk kültürüne vakıf birisidir. Eserlerinde Pir Sultan'ın, Karacaoğlan'ın ve ustası Kemter'in etkisi açıkça görülür. Genellikle Alevî-Bektaşî deyişleri söylemiştir. Bunun yanında aşk ve köy hayatı ile ilgili şiirleri de vardır. TRT repertuarında olan ve yıllarca "İzzetî" ye mal edilen ve "Mecnun'um Leyla'mı gördüm" diye başlayan meşhur eser, İğdecikli Veli'nindir.

Divriğili Veli, yukarıda sözünü ettiği gibi XIX. yüzyılda Divriği'de yaşamıştır. Hayatı hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Divriği'nin Alevî köylerinin birinden olması kuvvetle muhtemeldir.

Vahit Lütfi Salcı, Halk Bilgisi Haberleri Dergisi'nde yer alan bir yazısında Divriği'nin Tuğut köyünden olan Âşık Veli'den söz etmektedir(Salcı, 1940: 234).

Muhtemelen nefeslerini yayımladığımız Âşık Veli ile sözü edilen Veli, aynı kişidir. Konu ve üslup aynı kişiyle ortaklık göstermektedir.

Divriği Veli'den ilk defa söz eden İbrahim Aslanoglu'dur. Aslanoglu, İğdecikli Veli adlı kitabının sonunda Divriği Veli'ye de yer ayırmıştır(Aslanoglu, 1984: 11). Veli hakkında derli-toplu ilk çalışma Prof. Dr. Nerin Yayın(Köse)'ye aittir. Nerin Yayın, 21-25 Mayıs 2007 tarihlerinde Sivas'ta yapılan Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu'nda "Divriği Veli Dede'nin Şiirlerinde Konu, Biçim ve Tür" başlıklı oldukça doyurucu ve hacimli bir bildiri sunmuştur(Yayın, 2007: 253-272). Yayın, bu çalışmasını yaparken arşivimizde otuz üç numara ile kayıtlı cönkten yararlanmıştır. Biz de bu çalışmayı söz konusu cönkten yararlanarak ortaya koyduk.

Söz konusu cönkün orijinali Ankara'da yaşamakta olan Divriği'nin Aydoğan köyünden olan Hasan Yalıncağı'dadır. Cönk, toplam atmış iki varaktır. Ne zaman yazıldığı ile ilgili olarak herhangi bir bilgi yoktur, ancak XX. yüzyılın başlarında yazıldığını tahmin edebiliriz. Sonunda Hz. Muhammed Mustafa'ya salâvat verilip okuyana, yazana ve dinleyene dua edilmesi kaydı düşülmüştür. Sonunda şu kayıt bulunmaktadır:

"Tamam oldu kitab elhamdülillah
Okuyun fatiha üç kulhüvallahü ehad
Okuyanı dinleyeni yazanı
Rahmetinle yarlığa gıl yâ Gani
Failatün failatün failat
Ver Muhammed Mustafa'ya salâvat

Ali Efendiden Bektaş Efendi'ye yadigâr olarak tahrir edilmiştir. Bunu yazdım yadigâr olmak için. Okuyanlar bir dua kılmak için."(Varak no: 61)

Cönkte, tek ayaklı nefeslerde sık sık "eyzan" kullanılmış ve çoğunun "tamam, tamam olundu, hıtam, yadigârdır canlarım" gibi ibareler konulmuştur. İçinde; Pir Sultan Abdal, İsmail, Veli, Kul Mustafa, Sadık, Nesimî, Noksanî, Derviş Ali, Şah Hatayî, Viranî, Kul Himmet Üstadım, Feyzî, Pir Sultan, Mehmed, Kul Sevindik, Hasreti, Derviş Süleyman, Âşıkî, Derviş Ali, Kul Himmet, Teslim Abdal, Süleyman, Derviş Mehmet, Kul Mehmet, Karacaoğlan, Sürurî'nin nefesleri; "Yılan Duası", "Saki Duası", "Salâvat name-i İmameyn", "Sülâle-i Nebi Aleyhim ecmain" yer almaktadır. Ayrıca bazı sayfalarda basur, sarılık, baş ağrısı, öksürük, kulak ağrısı, kuduz, kuru yara gibi hastalıklarla ilgili olarak birtakım şifa bilgileri verilmiştir.

Doğum ve ölüm tarihi bilinmeyen Veli'nin elimizde hayatı hakkında da bilgimiz yoktur. Muhtemelen Divriği'de veya Divriği'nin bir köyünde yaşamıştır. Nefeslerindeki ifadeye bakarak tahsil gördüğü tahmininde bulunabiliriz. Alevî inancına vakıf biridir. Elimizdeki nefeslerinin tamamını hemen hemen bu çerçevede söylemiştir.

Ağız özelliği olarak Divriği ağzını kullandığı nefeslerini dörtlüklerle vücuda getirmiştir. Ancak zaman zaman beyitlerle de nefes söylediği olmuştur(Nefes no: 11, 16, 41, 45). Yayımladığımız 55 nefesin 54'ü 11 hece

iledir. Beyitlerle vücuda getirilmiş olan 45. nefes ise divanî tarzdadır ve 15(8+7) hecelidir. Veli'nin nefeslerinde bazı dizelerde ölçü yoktur. Sözügelisi 11 heceli nefeslerde bazen 10 hece, bazen de 12 hece ile söylenmiş dize-ler karşımıza çıkmaktadır. Acaba bu ozanın başarısızlığı mıdır yoksa cönkü tutan kişinin müdahalesi midir, bunu bilemiyoruz.

Kafiye, redif ve ayak yönünden sağlam eserler ortaya koymuş olan Veli, nutuk, nefes, devriye, şathiye ve semailer söylemiştir. Veli'nin söyledikleri, Alevî-Bektaşî Edebiyatı çerçevesinde söylenen Hz. Ali, Veysel Karanî, İmam Hüseyin, Hünkâr Hacı Bektaş Veli(1209-1271), Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında büyük pay sahibi olan "kırk abdal"dan birisi sayılan Abdal Musa, Aşure günü, Dört kapı(şeriat, tarikat, hakikat, marifet) kırk makam, Allah-Muhammed-Ali inancı, ölüm, cennet, cehennem konularında söylediği nefeslerle paralellik gösterir.

Aşağıda Veli'nin 55 nefesini yayımlıyoruz. Yukarıda da söylediğimiz gibi nefesler, arşivimizdeki 33 numaralı cönkte kayıtlıdır. Nefesler ayaklarına göre sıralanmıştır. Her nefesin sonunda da nefesin, cönkte hangi varakta yazılı olduğu kaydedilmiştir.

-1-

*Yerde taşlar gökte kuşlar âr oldu
Bir de dahi ilinize gelmem a
Dediler ki nazlı yârin el oldu
Yalan mıdır gerçek midir bilmem a*

*Arş yüzünde asılıdır zenbilin
Hidmedkâr senindir gene sen bilin
Bana gücendin mi saçı sümbülüm
Şimden sonra hayâline yelmem a*

*İlimon turunça nârım demedin
Feda dost yoluna serim demedin
Bir kerre sıdk ile yârim demedin
Serim sağ oldukça yârsız kalmam a*

*Topuğu halkalı sarı çizmeli
İlikleyüp ağ göğsünü çözmeli
Bana gücendin mi burnu hızmalı
Senden gayrı bir iyisin bulmam a*

*Veli'm eydür benim mahum maralım
Kalmadı cihanda sabrım kararım
Şallar giyer köşe köşe ararım
Safa etme şu dağları delmem a
(Varak: 9)*

-2-

*Mısır illerine sultan olmadan
Kenan illerine kul ondan evlâ
Beylerin eğninde atlas olmadan
Abdallar eğninde şal ondan evlâ*

Gel gönül fark eyle atlası bezi
Cana hayat verir kâmilin sözü
Ne söyücü ol ne deyiçi her sözü
Arifler katında lal ondan evlâ

Hayırlı öğüt ister isen sen benden
Evliyalar hoşnut olurlar senden
Hakk'ın kendin bilmez kavimden
Kâmil akıllı uslu il ondan evlâ

İkrâr iman nikâh hep bir güftardan
Sıdk ile murat iste Âli el-pirden
Hutbesi okunmazsa İmam Cafer'den
Her nereye gitse dul andan evlâ

Veli'm eydür nasibimiz ol Hak'tan
Her ne ister isen gül yüzlü Şah'tan
Hem ağadan beyden hem padişahdan
Her bir hali ile kul ondan evlâ
(Varak: 10-11)

-3-

Gönül arzuluyor Balım oğlunu
Gece gündüz intizarım ol pire
Şefkat şükür leb-i balım gücenmiş
Demiş ki zülfümünden çekeyim dâra

Gece gündüz şahım kılarım âhu
Amasya tahtında güzeller şahu
İmanı olana bu sözüm sâhi
Hasretinden binam oldu çâr pâre

Şükür olsun erdik gençlerden gence
Ötüşür bülbüller gülleri gonca
Dostun bastığı toprağa gelince
Gözüme göründü Belh-i Buhara

On iki imamlar çektiler çile
Nebiler veliler gitti bu yola
Yusuf gibi Mısır'a Sultan ola
Akıbeti hizmet kılan bunara

Ne mürvet var ne hizmet var kul olmak
Benim gibi geda sana kul olmak
Senin himmetinle bize gel olmak
Himmet ile hasretler yüz süre

Horasan ilinde Çin ü Maçin'de
Bihamdilillah derler duyduk kaçında
Sene bin iki yüz kırk dört içinde
Yüz sürdüm Haydar'a gani hünkâra

Veli'm eydür dostu ziyaret eyle
Hasret olanlar kavuşa böyle
Hümkâr Hacı Bektaş Veli imdat eyle
Sen el katmayınca sağalmaz yâre
(Varak: 9)

-4-

Akdeniz yalısı Aydın yakası
Kuşlar gider pirim Abdal Musa'ya
Cemalin görünce yürüdü taşlar
Taşlar gider pirim Abdal Musa'ya

Katardan ayrılmaz göçün mozular
Her andıkça sinelerim sızılar
İrili ufaklı emlik kuzular
Koçlar gider pirim Abdal Musa'ya

Baba Kaygusuz'dan almış cehdini
Gördünüz mü İbrahim Edhem'in vaktini
Padişahlar tacı ile tahtını
Boşlar gider pirim Abdal Musa'ya

Seyyid Ali, Abdal Musa, Emir Seyyid'e
Üçü bir kardeştir Ehl-i beyt(i)e
Cümle âlemi defter itmiş kayıta
Başlar gider pirim Abdal Musa'ya

Veli'm eydür dört dergâhtır evveli
Seyyid Ali, Abdal Musa, Bektaş Veli
Şah Hüseyin aşkına didemin seli
Yaşlar gider pirim Abdal Musa'ya
(Varak: 3)

-5-

Bin deveyi bir akçaya güderdi
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde
Anı Hak yoluna sadaka ederdi
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

Yastığı taş idi hırkası postu
Ol idi Mevla'nın sevgili dostu
Mümin kullarına eylemez kastı
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

Kırk düğümlü kuşağı var belinde
Düğümünü tespih etmiş dilinde
Bezirgân başı olmuş Yemen çölünde
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

Deve yününden hırka şal giyerdi
Bakmadan görür çağırmadan duyardı
Bin deveyi bir akçeye yayardı
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

Bir gün develeri bir bağa doldu
Sıyırdı yaprağı çubuğun yoldu
Bağ sahibi geldi deveci sindi
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

Bağ baktı deveci yoktur
Yayıldığı yerin üzümü çoktur
Ol zaman bildi ki deveci Hak'tır
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

Âdet kaldı budadılar bağları
İcat etti ağaları beğleri
Kahve karanfil bitirdi dağları
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

Meğerse kahvenin piri ol imiş
Muhammed Ali'nin yâri ol imiş
Bu iki cihanın nuru ol imiş
Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

Hırka ile tacı gönderdi yâri
Ol idi Muhammed Ali'nin sırrı

Veli'm der ki iki cihanın nuri

Sultan Veysel Kara Yemen ilinde

(Varak: 14)

-6-

Ali'nin işleri daim sırdandır

Ali'yi seversen sırrını gizle

Sırr-ı Settar olan Şah-ı Merdan'dır

Mert isen meydanda varını gizle

Mert olan sırrını yadlara demez

Çü mertler nakısın lokmasın yimez

Arifler ozanı dükkâna komaz

Cevahir bulursan dürrünü gizle

Semereci dükkânında dür satılmaz

Arif olan oynar ama utulmaz

İsimsiz yerlerde pazar tutulmaz

Bazarını bil de şarını gizle

Alış veriş ettim bir ulu şarda

Cevahir mücevher zi-kıymet sırda

Eğer Mansur isen urganın darda

Dâr-ı Mansur Ali'nin dârını gizle

Hakikatte sır kitabı bin dört yüz

Zahirinde okunan otuz iki cüz

Veli'm der üstazdan böyle aldık biz

Sırrullahu âlem pirini gizle (Varak: 13)

-7-

Bir saat yok idi sabrım kararım

Gine kaldık gelen ayın başına

Hiç kimse kimsenin halinden bilmez

Herkes düşmüş telaşına işine

Yâri olmayanın yâresi m'olur

Arifler katında hayr ismi olur

Şeref şeref bulsan çaresi m' olur

Gönül düşmüş bir güzelin peşine

Adım adım dosta doğru varayım

Her vech ile muradına ereyim

Ben dostumun cemâlini göreyim

Ay gibi doğuncayım dûşuna

Cemalin vechullah ay ile gündür

Kelb irakib der ki sevdiğin kimdir

Meydan mahşer günü derler bu gündür

Bir gün dost oturur mizan başına

Kaşlar mizan kurmuş kirpikler tartar

Yâri olmayana dünya olur dar

Hak bilir ki bu âlemde yârim bir

Böyle yazın mezarımın taşına

Serim sağdır gönlüm dostu arzular

Ölsem şimdi kemiklerim sızılar

Halim gine malum olsun gaziler

Merhamete gelin didem yaşına

Aka aka çeşmim yaşı sel oldu
Sene bin iki yüz tamam elli oldu
Veli'm eydür benim derdim bell'oldu
Gayrı cerrah el vurmasın boşuna
(Varak: 15)

-8-
Kerbelâ çölünü gönlüm arzular
Vara idim pirim Şah Hüseyin'e
Yüreğinde yarası olan sızılar
Derdim yansam pirim Şah Hüseyin'e

Nasibim atılsa Bağdad şarına
Mansur gibi kail oldum dârına
Sücut etsem imamların pirine
Secde kılsam pirim Şah Hüseyin'e

Muhammed Ali'nin evladı yâri
Şehitler içinde sevgili huri
Müminler serdarı gaziler piri
Kan irevan akar Şah Hüseyin'e

Senin abdalların tur sema döner
Er cemal okunur kandiller yanar
Her sabah her sabah secdeye iner
Şems ile kamer mah Hüseyin'e

Veli'm eydür yarelerim sızılar
Kerbelâ'da şehit düşen gaziler
Yalın ayak başıkabak kuzular
Dökülmüş meydanda âh Hüseyin'e
(Varak: 5)

-9-
Senin abdalların ter-sema döner
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hû diye
Cümle erler sana secdeye iner
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hû diye

Dört dergâhta ismin mevcut okunur
Otuz altı bin tekke sana bakınır
Hind'den Yemen'e gülbengin çekilir
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hû diye

Ârif olan senin ahvâlin bilir
Gidi rakib bu manadan ne alır
Mağribden maşrika top sesi gelir
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hû diye

Kud(u)retten batın topu şakıdı
Entüm derler bir ayet var Hak idi
Şâh-ı Merdân hüve'l-himmet okudu
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hû diye

Veli'm eydür kim oynadı kim utdı
Doksan bin kelâmı ya kim hatm etdi
Meyyitin yıkadı devesin yeddi
Hünkâr Hacı Bektaş Veli hû diye
(Varak: 24)

-10-
Meşâyıh kibriya böyle emretti
Allahuekber Lâilaheillallah
Muhammed miraca bununla gitti
Allahuekber Lâilaheillallah

Muhammed esmanın yedi katında
Ali ibn-i imamların zatında
İsm-i Azam budur halkın katında
Allahuekber Lâilaheillallah

Hasan Hüseyin kundakta yaturdu
Melekler aldı arşa götürdü
Cebrâil Habib'e vahiy getirdi
Allahuekber Lâilaheillallah

Fatiha suresi tefsir edendi
Kalem sıçradı ulu arşa gidindi
Bir almayı yedi pare yedindi
Allahuekber Lâilaheillallah

Hemi yeden kendi hemi devesi
Salacadan gelir Ali'nin sesi
On iki İmamların hutbe duası
Allahuekber Lâilaheillallah

Hutbe-i düvazda imam düzüldü
Hak emr etti dört ferîştah süzüldü
Yer gök kurulmadan evvel yazıldı
Allahuekber Lâilaheillallah

Veli'm eydür Lâilaheillallah
Ben yâri severim hasbetenillallah
İkrarım pirimden amentü billah
Allahuekber Lâilaheillallah
(Varak: 14)

-11-

Cebrail Habibe vahiy getirdi
İçinde ayet-ı nasruminallah

Muhammed Ya Cebrail yarân kim dedi
Dedi perde ardından bu kelimullah

Dedi karındaşım hulus ile var
Sıdk ile bak ki görürsün inşaallah

Cebrail bir dahi nazil oldu ki
Baktı perde ardında ol Resulallah

Dedi yâ Cebrail gördün bildin mi
Dedi bilen sensin el-hükmülillah

Elif kametini Kuran nakl eder
Bir kıyılın okunur bin Kulhuvalah

Bâ altındaki bir nokta Ali'dir
Yerin göğün irşadı Bâ-yı bismillah

Veli'meydür dü-cihanın varlığı
Yâ şah sensin dedi ol ganiy'yullah (Varak: 23)

-12-

Suhre olup kırklardaki Salman'ın
Mest olup meyinden içen az kaldı
Dalgası gelip de coşan deryanın
Geçidini bilip geçen az kaldı

Derya kenarında sordu yolunu
Seyr ettin mi nasirinin halini
İd(i)ris mürşide verdi elini
Sındı vurup hulle biçen az kaldı

İsm-i Âzam ile Zülfıkar oynar
Birbirine karışır ay ile günler
Şarda soygun verdi çok bezirgânlar
Zî-kıymet dükkânın açanlar az kaldı

Mansur'un dârına hem doğru gelip
On iki imamların vacibini bilip
Sünneti icra edip farzını kılıp
Emrini tutup nehyden kaçan az kaldı

Veli'm eydür ikrarını sayanlar
Kerbelâ çölünden geri kayanlar
Yetmiş üç kimsedir cana kıyanlar
Şimdi serden baştan geçen az kaldı (Varak: 28)

-13-

Erenlerin meclisine uğradım
Birisi yüzüme bastı iz oldu
Ol hâk-i payine yüzümü sürdüm
Gözümde tutiya ayak toz oldu

Erenlerin hub didârın boyladım
Menzil gösterdiler bir bir söyledim
Dostun illerini seyran eyledim
Gezdiğimiz Kerbelâ'nın düz'olmadı

Gönül dostu ile seyrana çıkar
Göz Hak gördüğüne baktıkça bakar
Sevdası serimde şem'alar yakar
Sinemdeki Hak odunun közü oldu

Beni pürryan etti hublar ataşı
Sütten beyaz ak mermerdendir taşı
Çiçekleri güldür bülbüller kuşu
Gönlüm evi evvel bahar yaz oldu

Gönlüm bahar oldu ayrıldı kışı
Yenile artıyor cümbüşü cuşu
Âşıkların bade içmektir işi
İçtiğimiz ser-çeşmenin göz'oldu

Sultan olan bade sunar yârine
Kul olanlar baka baka yürüne
Çoktan intizarım Hak didârına
Eşref saat istediğim tez oldu

Veli'm eydür yerin göğün bünyadı
Erenler bezmine gelemes adi
Ben seni gene götürürüm dedi
Yüz bin şükür ahdi ikrarı bize oldu (Varak: 10)

-14-

Ayet nedir hadis nedir bilmeyen
Verdiceği ezan mıdır salâ mı
Bir gerçek mürşitten dersin almayan
Okusa da hatm edemez kelâmı

Bir gerçək mürşitten dersin almazsa
Okuduğu ilme amil olmazsa
Post sahibi postun aslın bilmezse
Tarik çalsa talip mısmıl ola mı

Tarik nedir tercüman ne bil de vur
Tarik dev olur da sonra seni yer
Ümmet olmadan ben Muhammed'im der
Bilmez miraçta verilen selâmu

Miraçta selamı virdi ol Habib
Rehber buyurdu farzdır musahib
Yaramı saramaz değme bir tabib
Bu derdin sahibi ağlar güle mi

Hak Muhammed Ali kurdu bu yolu
Farz sünnet buyursam ol dem bir deli
Gine kendi özün yokla ey Veli
Sen mi ıslah ettin cümle âlemi (Varak: 16)

-15-

Gaziler can ile baştan geçtiler
Seven böyle sever Şah-ı Merdan'ı
Kelleler kestiler kanlar saçtılar
Seven böyle sever Şah-ı Merdan'ı

İncil'i okurken gördü düşünüy
Gözünden akıttı kanlı yaşını
Kurban etti yedi oğlanun başını
Seven böyle sever Şah-ı Merdan'ı

Hep erenler bir katar düzüldü
Münkir münafiglar yoldan üzüldü
Nesimî Halep'te diri yüzüldü
Seven böyle sever Şah-ı Merdan'ı

Ali'yle Muhammed bir nûr-ı vâhid
Anların sırrına ermedi zahid
Kerbela'da kelle verdi ol şehid
Seven böyle sever Şah-ı Merdan'ı

Veli'nin sohbeti kendi haliyle
Gerçek söylemiyor yalan diliyle
Evîlâdıyla ayaliyle malıyla
Seven böyle sever Şah-ı Merdan'ı
(Varak: 4)

-16-

Dünyaya gelmeden Zülfikar Haydar
Allahuekber okunmazdı aşikâr

İslam dinini zuhûra çıkardı
Ali gibi yok idi bir nâm(ı)dâr

Gerek Hindistan'da Firengistan'da
Kaf'tan Kaf'a Zülfikar'ın nuru var

Nicesin kurtardı put u perestten
Bir tüyüne denk olmazdı yüz bin er

Gökte yıldız yerde otlar hep ağlar
Hak diliyle dediler ki Ali er

Yer oynar gök gürlere deryalar coşar
Cümlesinin hep Ali'den aşkı var

Lâ feta illâ Ali'dir evveli
Lâ seyfe Zülfikar oldular dört yâr

Şöyle bil ki Şah-ı Merdan Ali
Zerresinden iki âleme çaödı nur

Bunca âşık düşmüş yârin peşine
Ol sebepten bende kalmadı karar

Şeriatte iman tarikatta rehber
Marifette mürşit hakikatte pir

Veli'm eydür dört hitabın dördünde
İsmi bin bir rengi yüz bin kendi bir (Varak: 12)

-17-

Huriler gılmanlar dergâha gider
Aşk kervanı olmuş yoluna karşı
Dudular kumrular kafeste öter
Bülbül âşık olmuş gülüne karşı

Dost bezirgân olsa ben olsam yesir
Köle deyü olsa bulmasa kusur
Gerdanın dâr olsa ben olsam Mansur
Asılaydım zülfünü teline karşı

Çok âşıklar asar zülfünü teli
Beni abdal etti hüsnünün gülü
Ya şavk yeli olsam ya seher yeli

Ese idim dostun iline karşı

Sahrada Leyla'nın yoluna baksam
Derya olsam dostun gölüne aksam
Mail olsam ya da seyyaha çıksam
Gide idim dostun iline karşı

Veli'm eydür güzel dostum gelir mi
Garipçe gönlümün gamın alır mı
Kuru kovanda hasiyet olur mu
Arı âşık olmuş balına karşı (Varak: 27)

-18-

Gözleri mevali kaşlar yay gibi
Ben bugün yârimi gördüm vallahi
On beşine değmiş bedir ay gibi
Görünce salâvat virdim vallahi

Lâ feta illâ Ali özünde
Lâ Seyfe illâ Zülfikar gözünde
Ayetin benleri çoktur yüzünde
Ayetin ezberimdir verdim vallahi

Yüzünde ayetli benlerin çoktur
Hüsnün hat yazılmış menendin Hak'tır
Sana bir lâıyk hediye yoktur
Bir can bir baş ise verdim vallahi

Cemalin keşf eder bu gözler
Mahitap üstünde baharlar yazlar
İrişmiş bahçende bağban üstazlar
Hakk'ın emri ile derdim vallahi

Veli'm eydür medh ederiz yârimiz
Bülbül gibi gülistanda zarımız
Güzel sevmek bizim kisb ü kârımız
Dengin yok muradımı aldım vallahi
(Varak: 17)

-19-

Dalgalarım derya ile döğüşür
Akarım inanın Ali dost veli
Bakma diye ferman itse padişah
Bakarım inanın Ali dost veli

Sevme diye sefer etse beğleri
Dahi biz severiz yeğden yeğleri
Kerem gibi ah ettikçe dağları
Yakarım inanın Ali dost veli

Âşık gerek serin vere yârine
Benim yârim çıka çıka görüne
Keskin kılıç ile meydan yerine
Çıkarım inanın Ali dost veli

Âşık isen maşukuna sen de yan
Bir yâr için ömrüm oldu kevn-i kan
Er nefsi ile arslan pençesin
Takarım inanın Ali dost veli

Veli'm eydür koparırım tufanı
Yârini sevenler geldi mi hani
Efendimin izni ile cihanı
Yıkarım inanın Ali dost veli
(Varak: 5)

-20-

Cihan derya iken dünya su iken
Arşta yeşil kandil nur olmadı mı
Zühre yıldızından kırk bin yıl evvel
Kudretten bir top nur inmedi mi

O nur idi üç mürşidin atası
Allah âşık Muhammed'dir putası
Muhammed Ali'ye çıkar ötesi
Evvel iki isim var olmadı mı

Ol iki isim kudret topun atalı
İşaret eyleyüp kendi tutalı
Dedi kaç saattir şu ben yatalı
Dedi sana kırk bin yıl olmadı mı

Kırk bin yıl yattığım ol demde bildi
Mübarek eline bir elma aldı
Tekbirin okudu ol yedi dildi
Ol zaman arifler bir olmadı mı

Arifler sayd ile cihanı biçti
Cebrail çok zaman deryada uçtu
Hak bir avuç toprak deryaya saçtı
Derya soğulup da yer olmadı mı

Kün dedi cihanın deryasın kurdu
Nice bin yıl evvel bu yolu sürdü
Muhammed Veyis'in nurunu gördü
Dost dostâ âşık olup yâr olmadı mı

Şeriat dediğin şart-ı kavidir
Tarikatte oğlan uşak evidir
Marifette gerçeklik avidir
Hakikatte bin bir yıl olmadı mı

Hakikatte bin bir sırra erenler
Muhammed Ali kavline girenler
Anların makamın yerin soranlar
Üçler makamında bir olmadı mı

Üçlerinin beşler kırklar yediler
Bir ikrar üstünde bina kodılar
Tut ki gelen âşık yolu dediler
Elestüde ervah bir olmadı mı

Veli'm ezelden ervahım birdir
Katreyim Hak'dandır kandilde nurdur
On İki İmamlar'a ikrarım vardır
Hüseyin'i Kerbelâ bir olmadı mı (Varak: 9)

-21-

Bir garip baş ile kaldım arada
Bu cihana hayran eder yâr beni
Küllü varlığımı virdim yâre ben
Ya bir ulu kervan eder yâr beni

Her gördüğüm ala göze mest demem
Olur olmaz kalış yâre dost demem
Bu dünyada yalancı yâr istemem
Gerçek ise kurban eder yâr beni

Yalancı ne bilsin dünya dâdını
Zât-ı kemal çeker Hakk'ın odunu
Ya hasbetenlillah anmaz adını
Ya Mısır'a sultan eder yâr beni

Seyyah olsam gezsem eli obayı
Abdal olsam giysem şalı abayı
Eğnime giyinsem türlü libayı
Ya soydurur üryan eyler yâr beni

Veli'm eydür gülşen için gülzârım
Bülbül güle aşına gül lebi hârım
Bir can bir baş ise meydana korum
Ya meydanda merdan eyler yâr beni
(Varak: 33)

-22-

Tuna çayı Murad Nil mübarek
Akar mı ola acep Ya Ali deyi
Ay kaşlı gün yüzlü dostun yoluna
Bakar m'ola acep Ya Ali deyi

Âşık olan maşukunu gözleyip
Muhabbetin can evinde gizleyip
Sinesini aşk oduna közleyip
Yakar m'ola acep Ya Ali deyi

Beni püryan etti hûblar ataşı
Sevdadan ayık edemedim başı
Mâh-i tâb yüzünde mâh-i tâb kaşı
Yıkar m'ola acep Ya Ali deyi

Ferhad olan vaz gelir serinden
Ben yârî severim gayet derinden
Gül ü reyhan miski amber terinden
Kokar m'ola acep Ya Ali deyi

Veli'm eydür gül yüzlü yâr görüne
Gönül tozlu yola düşe sürüne
Muhammed aşkına meydan yerine
Çıkar m'ola acep Ya Ali deyi
(Varak: 4)

-23-

Yüzüm süre süre dergâha geldim
Erenler meydanı uludur deyi
Aradım günahı özümde buldum
Kusura kalmayan Ali'dir deyi

Şahzadem var deyi özendim geldim
Arayı arayı ben dostu buldum
Gönül kuşun gövel avına saldım
Cigalı dostumun telidir deyi

Hâk-i ser olmuşam dostun yoluna
Sultan olan bakar kulun haline
Bir baz ile düştüm derya salına
Avlatsam hocamın gülüdür deyi

Cevahir madeni imiş gülleri
Seherde açılır gonca gülleri
Kılavuzla aştım geldim belleri
Menzilim erenler yoludur deyi

Veli'm pire geldim pir meydanında
Her ne ister isen var meydanında
Aış veriş ettim kâr meydanında
Meta'm bezirgân mahdır deyi (Varak: 18)

-24-

Değirmenler döner didem yaşıdan
Gönül çarkı döner gider dost deyi
Yâr dedikçe yaralarım iniler
Dertli sinem yanar gider dost deyi

Bir kulun ki bir sultanı olmazsa
Garip kalır ha bir zaman gelmezse
Sevdakâr olurum ol yâr gülmezse
Garip gönlüm sınar gider dost deyi

Rakip ta'n eylemiş Ali zâtına
Bilmem nice varır Hakk'ın katına
Yâr dedikçe gönül aşkın atına
Hemen durmaz biner gider dost deyi

Rakip la'l ile mercanı bilmez
Alım satım edip her canı bilmez
Bu ednâ bin canda bir canı bilmez
Hemen niyaz kılar gider dost deyi

Veli'm eydür ben dostu Hak biliyi
Kelp irakip gelmiş dostu dilliyi
Ben ise yoluna koydum kelleyi
Baş meydanda döner gider dost deyi
(Varak: 33)

-25-

Ne yaman kesiret gama düşürdüün
Dünyamı zindanlık eyledin felek
Dertli sinem pürryan ettin pişirdin
Bir yol baştanbaşa gülmedim felek

Beni ağlattıkça şaz oldun güldüün
Cefa çektirecek beni mi buldun
Kahrın kime bu cihana sen saldın
Ben kendi başıma gelmedim felek

Cihana geldim de serimi sattım
Bir zaman yolunda dellallık ettim
Sen cefa ettikçe ben şükür ettim
Can azizdir amma kalmadım felek

Can azizdir serden baştan geçmeye
Ezdiğin ağuyu baldır içmeye
Gönül havalandı yüksek uçmaya
Kırdın kanadımı kolumu felek

Ne çok cevr eyledin sen bu kuluya
Geçit mi yoklandın sen bu deliye
Yüz bin cevr eylesen dönmez Veli'ye
Senden özge sultan bilmedim felek
(Varak: 48)

-26-

Vardım ki tabibe derdim yanayım
Baktım ki tabibin derdi benden çok
Arayıp derdime derman bulayım
Ne hikmetli anın derdi benden çok

Derdi olan düşünmesin boşuna
Her iş gelir kul olanın başına
Tefekkür eyledim Hakk'ın işine
Her derdi bizlere reva görmüş Hâlık

Ne imiş tecellim nedendir suçum
Derdiniz var ise tabibe açın
Ehl-i Beyt'e gam yoldaş olduğum için
Âşık isen dertli sinen oda yak

Hak böyle buyurmuş bana kurunca
Ağlayıp da gözyaşını silince
Tabipler tabibi dertli olunca
Besbelli ki bu cihanda dertsiz yok

Veli'm eydür işin âh ü zâr ise
Hak yardımcı olur işin zor ise
Eğer bunda bir müşkülün var ise
Kerbelâ'da İmam Hüseyin'e bak
(Varak: 4)

-27-

Dost eyledim bu cihanı sızıma
Ben üstadın gayrı ulu bilemem
Marifet ilminden alıp yazıma
(Elif) okumadan (Dal)ı bilemem

Bir el gerek pirden etek tutmaya
Halife gerek hurka tacı örtmeye
Mürşit gerek müşküller halletmeye
Rehbersiz ırak yolu bilemem

Bir kişi rehberer müürşide yetse
Gelip hak cemine göz gönül katsa
Kişi sevdiğinin lebinden tatsa
Aşka andan özge dolu bilemem

O doludan içen mest olur müdam
Daima ezberim virdim de Hüda'm
Canına cellâtlık etse bir âdem
O sultan sayılır hali bilemem

Bunu böyle tutmak gerek ey Veli
Cihana dolu geldi Kızıl Deli
Hocam Şah-ı Merdan sebakım Ali
Hacı Bektaş'dan gayrı ulu bilemem
(Varak: 16)

-28-

Yaradan Allah'tan izin olursa
Gönüllerden hamı atmak muradım
Tedbir takdire mutabık gelirse
İmam Hüseyin'e gitmek muradım

Birer birer okuyalım beyiti
Yoklayalım defter ile kayıtlı
Huri ile yetmiş iki şehidi
Birlikte ziyaret etmek muradım

Ne acayip gonca hara dağlanmak
Elif taş vurunup kemer bağlanmak
Bir niyetim Şah-ı Necef'te eğlenmek
Bir zamanda hizmet etmek muradım

Niyazım var Muhammed Mustafa'ya
Ol bizi yetirir zevk ü sefaya
Gönül arzu eylemiş gider Kâbe'ye
Hakk'ın kudretine yetmek muradım

Veli'm eydür arzum kaldı vecinde
Zülfikar oynuyor Çin ü Maçin'de
Şah-ı Merdan bir kubbenin içinde
Ulaşıp damenin tutmak muradım
(Varak: 19)

-29-

Arzuhâl yazayım ol sadık yâre
Hocama arz etsin hâlimi benim
Derdine düşeli oldum divane
Ölürsem yâr yusun ölümü benim

Dağların çektiği karın elinden
Bülbülün çektiği zârın elinden
Başım alam gidem yârin elinden
Ahır terk ettirir ilimi benim

Eğrim eğrim olmuş kaşların yayı
On iki İmam nesli Ali'nin soyu
Medh etmem mi yâri engel var deyi
Meğer kim keseler dilimi benim

Benim engel ile yoktur pazarım
Yârin gitti mi ki yeri sezerim
Yâri bulam deyi arar gezerim
Ecel çevirmeden yolumu benim

Veli'm eydür dost günlerim sayılır
Kaçan dosta varsam engel duyulur
Maden gibi yaralarım oyulur
Gine dostum bilir hâlimi benim
(Varak: 8)

-30-

Efendim hâlimden bilir olmadı
Cihanda serseri gezen ben oldum
Doğru dedim hiçbir olur olmadı
Gene doğru yoldan azan ben oldum

Doğru dedim kabul etmez yolunu
Kara etmiş yüzüne çalar elini
Sultan bilir âşığının hâlini
Mahlûkun işini bozan ben oldum

Dost elinden doluyu sır eyledim
Şeyh Sâfi'den bunu tefsir eyledim
İmam Cafer buyruğunu söyledim
Gene yanlış fetva yazan ben oldum

Şunda yaramadım yâr olmayana
İkrarı imanı bir olmayana
Nasibim yedirmem er olmayana
Etmeği koynunda hızan ben oldum

Veli'nin kıldığı ah ile zârlar
Demir zincir olsa yedilmez körler
Söylemezsem bana kibirsın derler
Doğru söyleyince üzen ben oldum
(Varak: 57)

-31-

Saadetlî sultanın nazar kıldığı
İlleri var Hacı Bektaş Veli'nin
Horasan'dan sökün edüp geldiği
Yolları var Hacı Bektaş Veli'nin

Atlası var atlas giyer al giyer
Düldül atları var altun çul giyer
Dervişleri hırka ile şal giyer
Şalları var Hacı Bektaş Veli'nin

Bin bir ayet yazılıdır postunda
Yedi kiral yedi padişah destinde
Altun hallı örtüsü var üstünde
La'lleri var Hacı Bektaş Veli'nin

Dahi böyle sultan nerede olur
On sekiz bin âlem hep mevcut bilir
Kırk konaklık yerden kurbanı gelir
Malları var Hacı Bektaş Veli'nin

Veli'm eydür cümbüş verir cuş verir
Kimine ay gün resminde taş verir
Hacı Bektaş eşiğinde baş verir
Kulları var Hacı Bektaş Veli'nin
(Varak: 3)

-32-

Senin ateşinden gayrı ateşe
Yandırma sinemi İmam Hüseyin
Senin ateşine yak baştanbaşa
Söndürme sinemi İmam Hüseyin

Senin ateşine düşen söner mi
Fıtıl işlemeyen yürek yanar mı
Mert olanlar ikrarından döner mi
Döndürme sinemi İmam Hüseyin

Zayıf gönlüme verince cüdayı
Arşta melekler işitti sedayı
Senin aşkına içmişem badeyi
Kandırma sinemi İmam Hüseyin

Baş meydanda döner geri durulmaz
Yaram yürektedir hergiz sarılmaz
Gönül aşk atına bindi yorulmaz
Yordurma sinemi İmam Hüseyin

Veli'yi aşk oduna yandıran sensin
Gene suyun serpip süzdüren sensin
Sinem aşk atına bindiren sensin
İndirme sinemi İmam Hüseyin
(Varak: 54)

-33-

Evvel dört kapıda یرهber Hak'tır
Muhammed'e Mirac'dan gel olduğu için
Dört kapıdan ileride yol yoktur
Hakk'ın dört kapıda eli olduğu için

Dört kapının üzerine yol oldu
Lahmeke lahmi musahib oldu
Mürşidliğin İmam Cafer'e virdi
Evvelisi mürşid Ali olduğu için

Dört üstaz halk etti dört kend(i) oldu
Hem talip oldu hem yola bend oldu
Anın için halkı gümana saldı
Yarattığı cana kul olduğu için

Kul olmayan sultan olmasın dedi
İnanmayan iman bulmasın dedi
Sünneti üç buyurdu farzı yedi
Yedi elekten geçüp hal olduğu için

Yedi elekten eletti de hâl oldu
Dostun zülfü aşk sazına tel oldu
Arı Mirac'da bal oldu
Şaraben tahüren dol(u) olduğu için

Şaraben tahüren bal süt dört ırmak
Muhammed'dir yalnız taam sunmak
Mümine inanıp hemi de kanmak
Kırklar Muhammed'den gan(i) olduğu için

Veli'm eydür bu yol gani yoludur
Bu meydana gelen gerçek uludur
Mürşit önünde ölen Hakk'ın kuludur
Muhammed tubada ol olduğu için
(Varak: 9)

-34-

Gönül yüksek uçma uğrarsın kışa
Uçan kanatların burulur bir gün
Oku Cavidan'ı cehd etme boşa
Akıbet defterin dürlülür bir gün

Arif olan canlar ilimden bilir
Vaden biter bir gün nöbetin gelir
Sanır kim ettiğin yanına kalır
Ettiğin günahlar sorulur bir gün

Ebu Cehil Muhammed'e kazdı kuyu
Kişiye yoldaştır fi'liyle huyu
İstersen kem işle istersen iyi Alimden bilir
Defterin eline verilir bir gün

Yedullah ayetin oku cihanda
Sanma ki bakisin bu fani handa
Herkes hakkın ister ulu divanda
Bin bir ayak bir kaba girilir bir gün

Veli'm gerçeklere eyle niyazı
Mümin olan tutmaz kini buğuzu
Divan-ı dergâhta tartarlar bizi
Hak mizan terazi kurulur bir gün
(Varak: 9)

-35-

Necef deryasında gemi oynatır
Dalga vurup coşası var gönlümün
Ali'm Zülfikar'ı atalı beri
Kaynayıp da taşası var gönlümün

Deryalar bekçisi yüz atlı Hızır
Her nere çağırırsan orada hazır
Mürşidim padişah mürebbim vezir
Üç tuğ çeker paşası var gönlümün

Arzuhal eylesem ikrar bendime
Durmasa hizmet buyursa kendime
Kerbela'da Hüseyin efendime
Çifte tatar koşası var gönlümün

Tecallam var erenlerin hûrına
Urum eri Horasan'ın pîrine
Yerde gökte cümle âlemin varına
Hep bir günde düşesi var gönlümün

Veli'm eydür bilmeyene söz gelir
Gönül dünyayı dolandır tez gelir
Yer gök on sekiz bin âlem az gelir
Yedi iklim çar köşesi var gönlümün
(Varak: 2)

-36-

Cemi kuşlar arzu itmiş yârini
Süleyman tahtına yar deyi ağlar
Seher vakti dinlen bülbül zârını
Gülden ayrı düşmüş har deyi ağlar

Telli turnam tellerini düzmeye
Kalem alsam cıgaların yazmaya
Yeşilbaşım göllerinde yüzmeye
Salın da yad avcı var deyi ağlar

Baykuş viranede âşıktır taş
Süleyman kısmet verdi kurda kuşa
Kerkez körlüğünden kondu üleşe
Yaşım da bin beş yüz ver deyi ağlar

Mahbub-ı zamanın dudusu öter
Kumru dost dedikçe dertlerim artar
Gövel turnam Şah'a dizilmiş katar
Şahinin pençesi zor deyi ağlar

Turnayınan olam dağlar salında
Sunalar aldırısam derdim telinde
Bir baz gördüm bir şaşkın kolunda
Avlatmasın bilmez tor deyi ağlar

Güvercin donunda Urum'a geldi
Bir karakuş buna pençesin saldı
Sıktı karakuşun aklını aldı
Haddini bildirdi er deyi ağlar

Bir kuş vardır ala idim duasın
Aslı sırdır kimse bilmez yuvasın
Bir tüyünde ayet birinde Yasin
Veli de sebakım ver deyi ağlar
(Varak: 33)

-37-

Âdem Safiyullah cihana geldi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar
Yetmiş üç evlat ondan zuhur geldi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Küfür içinde kaldı yetmiş ikisi
Birisine indi nurun hepsi
Yüz yirmi dört bin peygamber Hak'tan tapusu
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Şakkü'l-kamer bir iken iki oldu
Hemi iki oldu hemi yek oldu
Hak Muhammed Ali zuhura geldi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

İsa Musa Davut gittikten sonra
Altı yüz yıl devir ettikten sonra
Abdulmuttalib Ebu Talib'den sonra
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Muhammed Ali kandilde nur idi
Anlardan evvel Fatma Ana var idi
İsmi verilmedi gizli sır idi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Muhammed Ali dünyaya gelince
Ay gün secde kıldı onlar olunca
Seksen bin kilise battı yanınca
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Kâbe'nin içinde putlar yaptılar
Allah yoktu deyi ona taptılar
İncil'de gördü kayguya battılar
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Ali üç yanında putları kırdı
Baştaki kâfirler hep anı gördü
Kâfirler Muhammed'e şekvaya geldi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Bu dünya üç kiral elinde idi
İstanbul'da Yemen elinde idi
Acem tahtı Perviz elinde idi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Peygamber üçüne üç name saldı
Yemen name ile Müslüman oldu
Kayser Urum'u da çok tazim kıldı
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Perviz varan elçiye şehit etti
Ali onda Hint kazasına gitti
Ali battı deyi kâfirler sefer etti
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

İbtida on iki mil asker getirdi
Her milini yüzer bine yetirdi
Otuz üç bin de Muhammed getirdi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Asker alay alay hep tabur durdu
Bir yanından Hazret-i Abbas girdi
Başta olan pehlivanları kıldı
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Kâfir beylerine kasvet düştü
Ali gelmiş deyi tebdili şaştı
Haber alın deyi elçi ulaştı
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Elçi görünceğiz Hazret-i Abbas'ı
Baktı en küçüğü bazların bazı

Kâfir kiral işitince bu sözü
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Kâfir geri askere adam saldı
Üç yüz otuz altı milyon asker geldi
Her milleri yüzer binerden doldu
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Kâfir çoğaldı da yürüyüş etti
Hamza Pehlivan anda şehit gitti
Hak Teâlâ Cebrail'e emretti
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Cebrail nameyi habibe sundu
Muhammed yönünü kibleye döndü
Ali'ye Hint kazasında malum oldu
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Ali'm celallendi gayetten coştı
Yer ile gök birbirine karıştı
Ordaki askerlerin cümlesi şaştı
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Ali anda İsm-i Azam okudu
Yer gök titredi yıldırım şakıdı
Muhammed der bizden yana hak oldu
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

Kelleler kesildi kanlar saçıldı
Düldül kanda yüzdü kandan geçildi
Çok zaman sonra ortalık açıldı
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar

*Kâfir avratın ileri sürdü
Ali'm görünceğiz yüzün çevirdi
Muhammed der ki Ya Ali el verdi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar*

*Dumanlar söndü uruşen oldu
Münafık bozuldu perişan oldu
Dünya kurulalı bir nişan oldu
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar*

*Ali Muhammed secdeye geldi
Gaziler yüzünü Düldül'e sürdü
Medayin tahtını Selman'a verdi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar*

*Ali'm İslâm dinini aşikâr etti
Oradan Muhammed Mirac'a gitti
Yüz yirmi dört bin kelam şerh etti
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar*

*Andan sonra İmamlar devri geldi
Kast idenler kâfirden eşet oldu
Eba Müslüm de çok intikam aldı
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar*

*Veli'm eydür çok bir alâmet oldu
Devri ahir zaman Mehdi'me kaldı
Dosta rahmet düşmana lanet indi
Görelim ki Şah-ı Merdan ne yapar
(Varak: 43-44)*

-38-

*Gel nasihat ile benim sözüme
Belli olur şu aylarda hilen yâr
Gelen geçen hoş görünür gözüme
Ben bulamam senin gibi yâr*

*Dilber melül gezme sen de hastasın
Ama iş biliyon yeğin ustasın
Sinemi bus ettin meteristesin
Muhkem imiş alamadım kalen yâr*

*Çeken giden bir zindanın içine
Sormuyon ki şu garibin suçu ne
Bir vali emretse darağacına
Yok mu merhametin elden alan yar*

*Beni korda yâda meyil verirsin
Demedim mi yar Mevlâ'ndan bulursun
Gidersem gurbete melül olursun
Koyun gibi ciğerinden melen yar*

*Seni doğuranlar anadır ana
Ak gerdan üstünde ben dane dane
Yok mu merhametin yâr yedi sene
Veli kapınızda kuldur kölen yar
(Varak: 29)*

-39-

*Eğer bir kâmilden kemal ararsan
Özünü bilene ağla dediler
Aslı zatım derse inanma sakın
İtibar eyleme dile dediler*

Sikke vursan altın olur mu tuca
Harçlık itsen seni götürmez hacca
Hakk'ın buyruğunu söyleme pice
Buyruk hakdır amma kula dediler

Eğer bir kul kusurunu görmezse
Pak olan özünü ele vermezse
Hakk'ın buyruğuna amel kılmazsa
Getirmen o sığmaz yola dediler

Yola gider doğru yoldan kaçarsa
Bir bir asıl ile konup göçerse
Şerh eyleyip Hakk'ın sırrın açarsa
Onun yüzü kara bula dediler

Hakk'ın gizli sırrın söyleme yâda
Dil başı kestirir yetmeden vade
Gülü bülbül için halk etti Huda
Kargayı kondurma güle dediler

Gülün aslın bilmez hara katarsa
Burda aldığı şurda satarsa
Yüz bin kerre ol siteme yatarsa
Gene onun işi hile dediler

Eğer eksik noksan söyledim sözüm
Mürşit meydanında hâk oldu özüm
Bir ulu dergâhta açıldı gözüm
Yahşi yaman ayırt ola dediler

Ayırdılar yaşlı ile yamanı
Cevahire denk itmezler samanı
Kaldırmazsa gönlindeki gümanı
O yol bir gün onu yola dediler

Veli'm eydür doğru yola gitmezse
Eliyle özüne sitem etmezse
Buyuruk Şah-ı Merdan'ındır tutmazsa
Ahiri faş olur ele dediler (Varak: 15)

-40-

Kimse bilmez yüreğimin derdini
Derdimin dermanını bilen Allah'tır
Ab-ı revan oldu didemin seli
Sefiller ağlatıp gülen Allah'tır

Kimin yesir etmiş kul diye satar
Kiminin derdine dermanlar katar
Her kulun nasibini bir yana atar
Nasibi ardınca salan Allah'tır

Kimi atlas al giyer cefa ile
Kimi hırka şal giyer sefa ile
Miraç'ta Muhammed Mustafa ile
Doksan bin kelâmı bulan Allah'tır

Muhammed Ali'siz kelâmı bulmaz
Hakikat ilmini kimseler bilmez
Veli'm der bu dünya kimseye kalmaz
Bu dünyada baki kalan Allah'tır
(Varak: 7)

-41-

Cahillerin Ebu Cehil başıdır
Kâmillerin Muhammed yoldaşdır

Kâmilliğin haceti budur ki
Hakk'ın nuru kalp evini ısıtır

Çâr-anasır dört nesneden halk etti
Hâk ile âb bâd ile ateşidir

Her birine yedi ayet bölündü
Dört yedinin lam elif başıdır

Yüz on dört suredir noktada beyan
Fark eylemek ariflerin işidir

Hüsniünde yedi ağ yedi kara hat
Ağ rûy kara zülfün kaşdır

On sekiz bin âlemde on sekiz bin Musa
Kangı Musa Musaların başıdır

Her biri bir kere Ya Rabbi deyip
Yetmiş kere lebbeyk diyen kişidir

Cümlesi de bir nidadan çağırır
Ayrı ayrı seslerini işidir

Âşıklar top ile çevgan oynardı
Maşuklar uğrunda dönen başıdır

Veli'm eydür Nesimi'nin yüzülüüp
Mansur'un asıldığı aşk ataşdır
(Varak: 53)

-42-

Dört kapı kırk makamdan eli olmayan
Dede derviş sultan desen yalandır
İttiği hizmetin aslın bilmeyen
Faydası yok yalan ile dolandır

İptida rehberle yetir elini
Mürşit bul da arz ede gör halini
İndirir kispetin bağlar belini
Bilmezse yorulup yolda kalandır

Rehber de pirden bir el tutmazsa
Mürşide özünü teslim etmezse
Serini meydana koyup satmazsa
Bilin ki Hak ana hasım olandır

Rehberin eleğinden geçmezse
Mürşit bulup müşkülünü seçmezse
Balı zehirden ayırıp içmezse
Mahşerde bir yüzü kara yulandır

Rehberi olmayanın Rabb'isi olmaz
Mürşidi olmayanın mürebbisi olmaz
Marifet hakikat farzını bilmez
Bir gün ola ki imanı solandır

Rehber buyurmazsa doğru yolu bu
Zulmetten kurtarmazsa talibi
Buyruk tutmaz değişirse kalıbı
Bu cihana dört ayaklı gelendir

*Veli'm eydür bu sözlerin şahidir
Yalan değil hocam böyle okudur
Kulun Azrail'e bir can hakkıdır
Mürşit önünde ölen eda kılandı
(Varak: 17)*

-43-

*Bugün gamlı gördüm dostum yüzünü
Gülmedi sultanım bilmem ne haldir
Ya ben ahvalimi bildiremedim
Bilmedi sultanım bilmem ne haldir*

*Ol sultandır bu işlerin sebebi
Altunun nurunda gördüm habibi
Yarelere merhem çalan tabibi
Çalmadı sultanım bilmem ne haldir*

*O sultana âşıkları sorarım
Bugün dünya yarın ahret ararım
Ateşimden yoktur sabrım kararım
Gelmedi sultanım bilmem ne haldir*

*Aşkınla türlü ateşe yandım ben
Yakıp ara yerde eyleme bir kan
Kolumda fer yoktur dizimde derman
Kalmadı sultanım bilmem ne haldir*

*Veli'm eydür aklım başımdan gitti
Sağlığımdan beni salaca etti
Cenazeni kılmam diye aht etti
Kılmadı sultanım bilmem ne haldir
(Varak: 6)*

-44-

*Medh ederim efendimin zülfünü
Bin yıl öğsem bir teline az gelir
Yüz bin maya yüz bin köle yüz bin kul
Versem dostum bir teline az gelir*

*Yüz bin fındık altunun haznesi
Yüz bin maya yükü cevahir hası
Altı şehristanın ili ülkesi
Versem dostun bir teline az gelir*

*Yedi kırallık memleketin malını
Yedi padişahlık yerin hâlini
Acem şahın ülkesini ilini
Versem dostun bir teline az gelir*

*Yüz bin deviritse elli bin fakı
Bir kılın yazamaz bin yıl dahi oku
Ya Ali olmuştur ya cömert saki
Dünya malı bir teline az gelir*

*Veli'm eydür dünya malı hanım var
Mansur olan gelsin dostun zülfü dâr
Sermayem yok bir feda-yı canım var
Versem dostun bir teline az gelir
(Varak:13)*

-45-

*Deli gönül her dem her dem gitmek ister dostuna
Dağlar dumanını kaldır yâr önünden şöyle dur*

Şirin dillim yıldız bahtlım doğmuş mehtap üstüne
Buluta günü gölge olma nur önünden şöyle dur
Gelmiş dükkânın önüne la'l ü mercan dür ister
Sîm ü zerin yok serin yok şar önünden şöyle dur

Hakk'ın defteri okunur cellâtlık eyle canına
İki elinle çekmezsın zâr önünden şöyle dur

Bugün bir bezirgân gördüm yükü Hint Yemen malı
Siması kervanbaşında nar önünden şöyle dur

Düş o kervanın ardına önünce gidici olma
Hakk'ı uzak gösteremen pir önünden şöyle dur

Yâr yaresin yemeyen dayanamaz pençeye
Savuş arslanın önünden şîr önünden şöyle dur

Ey Veli'm dar-ı fenada yığar ümmeti çok olur
Asi haller sana değer kör önünden şöyle dur
(Varak: 1)

-46-

Ey ağalar müşkülüm var gül ile
Bülbül bağa küsse ne diyen olur
Yaz ile gövel avlarken göllerde
Şahin ava küsse ne diyen olur

Arap atım yok avlayım bazını
Tamama tutman bendenin sözünü
Kim götürür fukaranın nazını
Abdal beye küsse ne diyen olur

Gönül bir merd oğlu merde bağlandı
Merdin sözü ile çoğu sağlandı
Dağların boranı başımda eğlendi

Boran dağa küsse ne diyen olur

İrakibin sözü borandır kardır

Yâre çok sözüm var pek yerim dardır

Kötü ile kimin kemali birdir

Yahşi yamana küsse ne diyen olur

Veli'm eydür firkatim var cuşum var

Gönül dost küser düşmanda işim yok

Hem yalnız hem garibim eşim yok

Azlar çoğa küsse ne diyen olur (Varak: 32)

-47-

Ya sofiler ya gaziler erenler

Bu meydanda türlü meta dokunur

Evlîya yolunda can baş verenler

İdris'ten hülle giyer takınır

Tarikat Allah'ın farzı tutulmaz

Marifetsiz muammaya yetilmez

Hakikat dersine kalem katılmaz

Hızır ilmi dürr-i meknun okunur

Veli'm eydür aramanlar aslını

İşler isen sünnetini farzını

Deftere kayd ide gör ismini

Bir gün olur beratların okunur

(Varak: 13)

-48-

Çıktım İsmail siorisi başına
Gözüme Malya'nın çölü görünür
Hırka Dağı geldi alnım düşüne
Çilehane Seyfe Gölü görünür

Yanar Kırkbudak'ta şemalar yanar
Ab-ı zemzeminden içenler kanar
Balım Sultan abdalları çarh döner
Hünkâr Hacı Bektaş Veli görünür

Mustafa Murtaza yazılı arşda
Yılanı kamçı itmiş atı var taşda
Yazda güzde on iki ayda hem kışta
Solmaz has bahçenin gülü görünür

Nere gitsem gönül geçmez güzelden
İkrarım kadimdir ezel ezelden
Gine gönül buldu dostu tez elden
Irganır zülfünün teli görünür

Veli'm eydür budur Allah'ın dostu
Yanar çırağlara serili postu
Yüz yirmi dört bin nebiden üstün
Cümle velilerden ulu görünür
(Varak: 3)

-49-

Bugün gamlı bedir kamer mahitab
Şulesini bu cihana salmamış
Mah yüzüne çekmiş siyah nikabın
Ne hikmet ki seven âşık ölmemiş

Mah yüzünü kaplamıştır açılmaz
Mühr-i nuru amberinden seçilmez
Emr-i ferman kendinindir kaçılmaz
İnsan bilmiş amma mahlûk bilmemiş

Sene altmış dokuzdan bitmiştir himi
Martın on beşinde bıraktın gamı
Pazar günü pazartesi akşamı
Dünya üç saat ağlamış gülmemiş

Veli'm eydür yasta koyma âlemi
Şah-ı Merdan hayra çal kalemi
Hulus ile oku İhlâsı kelâmı
Allah kuluna kem sanu(!) sanmamış
(Varak: 17)

-50-

Kınaman aklımı yitirdiğime
Âşıklar maşukun del'eyler imiş
Mâhitâb kaşlının ataşı közü
Yakar bendelerin kül eyler imiş
Külünü yaksın ateşime közüme
Âşık kalmaz maşukunun sözüne
Gül yüzlü yâr bastı geçti yüzüme
Uğrar her dem her dem yol eyler imiş

Hubların göçü uğradı yol etti
Kimse bilmez elif kadim dal etti
Çeşm-i mestan didelerim sel etti
Öğünsem önünü göl eyler imiş

Veli'm eydür yâre kullar oluram
Yâr el katmaz ben bu dertten ölürem
Çektiğim çileyi Hak'tan bilirem
Neylerse âdeme Ali eyler imiş
(Varak: 5)

-51-

Ehl-i cemde bulunca bir nâşi
Müşkül kandırması güç olur imiş
..... beşer mi hercai taşı
İrakibin bağı tunç olur imiş

Tunç oldu irakip şaz olup gülmez
Tepesine vursan bir mana almaz
Bağbansız bahçenin tımarı olmaz
Her ne meyve verse dinç olur imiş

Tilki ile üleş yemem haylarım
Geri çıkar arslan ile paylarım
Bu manayı bilenlere söylerim
Bilmeyenin hâli nic'olur imiş

Elif ile Be'den mana almayan
Mürebbinin musahibin bilmeyen
Şunda dört kapısı tamam olmayan
Lokması zehirden acı olur imiş

Veli'm eydür garip başa iş geldi
Dostun gülü bu sineme düş geldi
Derdimiz bir idi şimdi beş geldi
Zamanede âşıklık güç olur imiş
(Varak: 57)

-52-

Hazret-i Fatıma yeşil kubbede
Arştan yere direk oluptur saç
Her kim derse gerek avrat gerek er
Hak katında murtad olur ol suçu

İsteyiver ki bulasın gün ayı
Hacı olmak ister yoksulu bayı
Koynunda saklıyor gün ile ayı
Ak göğsüdür Muhammed'in miracı

Bal ırmağı revan akar bendinden
Âb-ı hayat âb-ı Kevser kendinden
Zemzem dudağından şeker kandinden
Emenlerdir Hakk'ın indinde hacı

Zülfüne bağlıdır arş ile zenbur
Mengûş küpeleri şebberi şübber
Bildik Şâh-ı Merdan belinde kemer
Muhammed Mustafa başının tacı

Nasıl evlat atası ana taç ola
Anın sırrına ermesi güç ola
Yer gök arş Rahman heman duac'ola
Melahat mülki ile bir bacı

Bin bir melek saf saf durmuş el bağlar
Anca dert ehlinin derdini söyler
Ancaları hizmetine bel bağlar
İsm-i şah tâlibi güruh-ı naci

*Veli'm eydür Haz(i)ret-i Fatıma
Zerrenin zerresi vasfın dedim a
Öğme ile yetilmiyor mehdine
Dolansa da gelse dünyanın ucu
(Varak: 12)*

-53-

*Bahar aylarında varırım derdim
Varamadım gül yüzlü yâr küstün mü
Hâk-i pâyine yüz sürerim derdim
Süremedim gül yüzlü yâr küstün mü*

*Hâk-i pâye süre idim yüzlerim
Gözüme tûtiya oldu ayak tozların
Dili şeker şerbet şirin sözlerin
Eremedim gül yüzlü yâr küstün mü*

*On bir ay bekledim kılmadın çare
Erenler terahhum kılmıyor zerre
Fazlı gibi kendi kendim hançere
Vuramadım gül yüzlü yâr küstün mü*

*Amasya'da imamların birine
Kerbelâ'da şehitlerin harına
Eli bağlı kolu bağlı darına
Duramadım gül yüzlü yâr küstün mü*

*Veli'm eydür işim âh u zâr idi
Beni bu sevdaya salan yâr idi
Danışmaya çok müşkülüm var idi
Soramadım gül yüzlü yâr küstün mü
(Varak: 4)*

-54-

*Şehitlere cennet kapısı açıldı
Aşur aylarının onuncu günü
İd(i)ris'ten hulle donu biçildi
Aşur aylarının onuncu günü*

*Yedinci gün müjdelendi Fatıma
Ali üç yaşında erdi hâtıme
Cebrail Muhammed'e getirdi nâme
Aşur aylarının onuncu günü*

*Yetmiş üç pehlivan hep şehit düştü
İmamlar kanını Kâbe'ye saçtı
Altmış üç yaşında Muhammed göçtü
Aşur aylarının onuncu günü*

*İsa Musa Davud İbrahim Halil
Hak Nebi demiştir onlara celil
Arşta yeşil kubbede yandı delil
Aşur aylarının onuncu günü*

*Sene bin iki yüz kırk oldu konu
Ya İmam Hüseyin yüreğim yandı
Veli'm eydür bu kelâmı diyendi
Aşur aylarının onuncu günü
(Varak: 59)*

-55-

*Naşi hoyrat kelp irakip adu
Bed-huy ile adam Hakk'a yaramaz
Ataş ile kavı pamuğu odu
Er olmayan birbirine saramaz*

*Od ile pamuğu saran ellerin
Hergiz nazarından çıkmaz pirlerin
Başının boranı gitmez körlerin
Hakk'ın doğru rahını göremez*

*Eğer dört kapıda eli olmazsa
Hutbesin okuyan Ali olmazsa
Hakk'ın buyruğunca kulu olmazsa
Körden dahi kendi kendin bilemez*

*Âşık olup aşk dalgasın saymazsa
Ârif olup her manadan duymazsa
Şeriatı gömlek edip giymezse
Kadem basıp tarikata giremez*

*Şeriatin tarikatın binası
Mürşitler silerler gönüller pası
Marifette işittirmezse sesi
Hakikatle gizli sırta eremez*

*Dört kapı kırk makamı bilmezse
Üç sünneti yedi farzı kılmazsa
Bin bir sırda gizli sırta ermezse
İrfan bahçesinin gülün deremez*

*Veli'm eydür irfan bağı kurumaz
Ancak Mansur olan bulur dârimiz
Seyyid Nesimî'dir bizim pirimiz
Şeyhi şeytan olan bize yaramaz
(Varak: 60)*

.....

KAYNAKÇA

- ASLANOĞLU, İbrahim. (1984). İğdecikli Veli. Ankara.
- KAYA, Doğan. (2009). Şarkışlalı Agâhî. Sivas.
- YAYIN, Nerin(Köse). (2007). "Divriğili Veli Dede'nin Şiirlerinde Konu, Biçim ve Tür", Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri C. II. Sivas.
- SALCI, Vahit Lütü (Ağustos 1940). "Kızılbaş Şairleri-5", Halk Bilgisi Haberleri. S. 106.



MERZİFON'DA BİR ERENLER OCAĞI: PİRİ BABA TEKKESİ, TÜRBESİ VE VAKFI

A SAINTS ASSOCIATION IN MERZIFON: DERVISH LODGE, TOMB AND FOUNDATION OF PIRI BABA

Fahri MADEN¹

Özet

Horasan erenlerinden Piri Baba, Anadolu'ya geldikten sonra Merzifon'a yerleşerek burada bir tekke tesis etmiş ve faaliyetlerde bulunmuştu. Yüzyıllarca bölgede canlı bir inanç merkezi konumunda olan tekke topluma kaliteli insan yetiştirmenin yanı sıra gelen ve giden misafirler için de güvenli bir konaklama yeri olmuştu. XV. yüzyılda tesis edildiği anlaşılan Piri Baba Tekkesi XIX. yüzyıla kadar faaliyetlerini normal bir şekilde sürdürmüş, 1826 yılında diğer Bektaşî tekkeleri ile birlikte faaliyetlerine son verilmişti. Bununla birlikte 1826 yılında Piri Baba Tekkesi'nin meydan odası yıktırılıp camiye çevrilirken türbe mahalline dokunulmamıştı. Ancak tekkedeki Bektaşî Şeyhi İbrahim Dede ve dervişleri buradan uzaklaştırılmış, türbedarlığa Nakşî şeyhi Osman Efendi getirilmişti. Piri Baba Tekkesi bir daha inşa edilememekle birlikte buradaki türbe Bektaşîliğin inanç merkezi konumunu sürdürmüştü. XX. yüzyıl başlarında bü-

yük bir tamirden geçtiği anlaşılan Piri Baba Türbesi 1925 yılına kadar açık kalmış, türbedarlık görevi yeniden Bektaşîlerin tasarrufuna geçmişti. Bu çalışmada Merzifon'da bir erenler ocağı konumunda olan Piri Baba Tekkesi, Türbesi ve Vakfı'nın tarihsel süreci ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bektaşîlik, Piri Baba, Merzifon, Piri Baba Tekkesi ve Türbesi

ABSTRACT

Piri Baba, one of the saints of Horosan, settled in Merzifon after coming to the Anatolia and established a dervish lodge there and started activities. The dervish lodge being an alive belief centre in the area for centuries functioned as raising qualified people, as well as serving a safe accommodation for its visitors. The dervish lodge of Piri Baba estimated to have been established in the 15th century continued its activities till the 19th century and was closed together with the other Bektashi lodges in 1826. In the same year, the ritual room of the dervish lodge was demolished and converted into a mosque, and the tomb was left. However,

¹ Dr., Tarih Öğretmeni.

the sheikh, İbrahim Dede, and his dervishes were displaced and the Nashi sheikh, Osman Efendi, was appointed as the new tomb keeper. Although the dervish lodge of Piri Baba was never built again, the tomb continued its position as the centre of Bektashism. The tomb estimated to have been restored substantially in the early years of 20th century was open till 1925 and the position of tomb keeper passed into Bektashi people's hands. In this paper, we will discuss the historical process of dervish lodge, tomb and foundation of Piri Baba being a saints association in Merzifon.

Key Words: Bektashism, Piri Baba, Merzifon, the dervish lodge and tomb of Piri Baba.

Giriş

Piri Baba'nın tarihsel kişiliği hakkında birbirinden farklı bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilerden ilkinde göre Piri Baba, Horasan kökenli olup Ahmed Yesevi öğretile-riyle yetişmiş ya da bizzat eğitimi ondan almış, Hacı Bektaş Veli ile gönül birliği olan bir zattır (Abdi-zâde Hüseyin Hüsamed-din, 1986-I: 326-327; Evliya Çelebi, 1999-II: 206; Doğanbaş, 1999: 46). Köprülü, hakkındaki rivayetlerden hareketle Piri Baba'yı Ahmed Yesevi'nin halifeleri arasında saymaktadır (Köprülü, 1966: 46-47). Başka araştırmalarda ise Piri Baba, Hacı Bektaş Veli'nin dostlarından ve halifelerinden biri olarak gösterilmektedir (Hasluck, 1928: 16; Aşkun, 1947: 12; Taşan, 1979: 13-114; Piroğ-

lu, 1992: 9-10; Doğanay, 2000: 49-54). Huru-fat kayıtlarında Hızır Baba adıyla anılmakta ve "aza-yı kiramdan kutb'ül-arifin" bir zat olduğu bildirilmektedir (Eken, 2001: 352). Yine bir arşiv vesikasında Piri Baba'nın Veysel Karani'nin evlatlarından (BOA, Ev-kaf Defteri nr.13916, varak 6a), "ruhundan istifade olunur bir evliya" olduğu ifade edilmektedir (VGMA, Defter nr. 2169, s.30).

Velayetname'ye göre Piri Baba Merzifon'un Narince köyündendi². Yedi-sekiz yaşlarında annesi tarafından bir paşmakçının (ayakkabıcı) yanına çırak olarak verilmişti. Piri Baba daha bu yaşlarında ibadet ehli ve keramet sahibi bir erendi³. Kendisinden çeşitli kerametler hasıl olduktan sonra ustasının yanından ayrılıp eski hamamda ikamet etmeye başlamıştı⁴. Burada da türlü kerametleri görülmüştü⁵. Bunlardan tarihi açıdan en dikkat çekeni Fatih Sultan Mehmed'e İstanbul'un fethini

2 Günümüzde Merzifon'un Oymaağaç köyü halkı Piri Baba'nın soyundan geldiklerini iddia etmektedirler (Yıldız, 2011: 473).

3 Piri Baba'nın kendisini dövmeye kalkışan ustasının bir gözünü şahadet parmağı ile işaret edip kör etmesi, İmam Hüseyin'in çeşmesinden su getirmesi gibi kerametleri için bkz. Doğanbaş, 2007: 161-183; Doğanbaş, 2008: 42-43.

4 Piri Baba'nın eski hamamda ikametinden dolayı halk buranın olağanüstü özellikte olduğu düşüncesindeydi (Faruqi, 2001: 121).

5 Piri Baba'nın eski hamamda iken keseri taş batırması, kebabların erken pişmesi, üzümün erken olması, eski hamamın damlamaması, Geylanlı alimin sorusuna cevap vermesi, Koyun Baba ile Fatih Sultan Mehmed arasındaki konuşmaların kendisine malum olması gibi kerametleri için bkz. Doğanbaş, 2007: 161-183; Doğanbaş, 2008: 43-44.

haber vermesiydi. Buna göre eski hamamda ikamet eden Piri Baba hakkında padişaha şikayette bulunulmuş, bunun üzerine Fatih Sultan Mehmed onunla görüşmek ve sohbet etmek için eski hamama gitmişti. Padişahın üzerine yürüyen Piri Baba onun kulağına şahadet parmağıyla üç defa “aldılar verdiler” deyip hamamdan çıkmıştı. Baba’nın bu söz ve davranışlarını müneccimlere yorumlattıran padişah zekerin “anahtar”, kulağın ise “kapı” olduğunu, bunun da bir vilayetin fethini müjdelediğini öğrenmişti(Doğanbaş, 2007: 161-183; Doğanbaş, 2008: 39-46).

Piri Baba her gün tekkesinin bulunduğu yere gelir ve güneş batıncaya kadar burada otururdu. Akşamları ise tekrar eski hamama giderdi. Bu şekilde hayatını idame ettiren Baba bir gün tekkesinin bulunduğu yerde vefat etmişti. Vefat haberini alan Narinceliler onu köylerine götürmek istemişlerse de Merzifon alimleri buna engel olmuşlar ve vefat ettiği yere defnetmişlerdi(Doğanbaş, 2008: 39-46).

Geleneğe göre Piri Baba, Hacı Bektaş Velî’nin daveti üzerine İslamiyeti yaymak amacıyla dervişleriyle birlikte Anadolu’ya gelmiş, Hacı Bektaş Velî tarafından Merzifon civarına yerleştirilmiştir. Burada bir zaviye kuran Piri Baba, yalnızca İslamiyeti yaymakla kalmamış, Merzifon halkına dokumacılığı da öğretmiştir. Bu durum onun ahi olabileceğini akla getirmektedir(Yıldız, 2011: 473).

Evliya Çelebi’nin rivayetine göre Pîr Dede, Ahmed Yesevî’nin izniyle Hacı Bek-

taş Velî ile birlikte Horasan’dan Anadolu’ya gelmiş, Merzifon şehrinin kuzeyinde, şehre nazır bir yerde yerleşmiş, ancak daha çok hamamlarda kalmıştı. Orhan Gazi döneminde fetihlere katılan bu zat, Allah aşkıyla kendinden geçmiş(meczûb-ı Hudâ), arif-i bil-lah, müşahede ve mücahede sahibi, Allah’ı talep edenlerin ve ona ulaşmak isteyenlerin öncüsüydü. Sultan II. Murad Merzifon’da cami, han ve medrese inşa ettirirken, Pîr Dede’ye iftira atılıp, “kadınlar ile hamama girip onları keseleyip sabunladığı, bu arada hamile olanlara hangi cinsiyette çocuğu olacağını söylediği; bu şekilde mezhepsiz, zındık ve mülhid olduğuna” dair şikâyetler vaki olmuştu(Evliya Çelebi, 1999-II: 206).

Bu şikâyetler üzerine Sultan II. Murad gerekli cezayı vermek üzere Pîr Dede’nin bulunduğu hamama gitmişti. Ona, “Bremel’un ışık! Sen niçin bu kadar ümmet-i Muhammedin namahrem hatunlarıyla hamama girip bunlara kese sürersin” deyince, Pîr Dede, “Beyim! Ben din-i mübin çobanının hizmetkârıyım. O hatunlar din ve iman damızlığıdır. Onlardan maneviyat sahibi kişiler ve ilim adamları müştak olur. Ben onlara seyislik edip tımar etmek için hamamdayım, hamamın duvarına girerim” dedikten sonra hamamın doğusundaki duvarına girmişti. Ardından Sultan II. Murad, “Dede! Ben seni şu kılıç ile katletmeye geldim” diyerek kılıcını çekmiş, bu defa Pîr Dede, “Murad Beğ! Dinin zahirine hizmet ettin. Ancak bu işe memur değilsin. Kâfirler İzmir kalesini geri aldı. Şu ekmeği ye, var İzmir fatihi ol” deyip hamamın beyaz mermerinden

koparıp bunu hamur gibi yoğurarak iki adet pide haline getirmiş ve birini tekrar “Var İzmir’i feth eyle” diyerek Sultan II. Murad’a vermişti. Diğer ekmeği ise “İkinci hilafette Mehmed, İstanbul’u feth edip bu ekmeği İstanbul’da ye” diyerek Şehzade Mehmed’e vermişti. Böylece aynı zamanda İstanbul’un fethini de müjdelemişti(Evliya Çelebi, 1999-II: 206).

Bu olaydan sonra Sultan II. Murad, Pîr Dede’nin ayağına yüz sürüp ekmeği almış ve İzmir’i fethetmişti. Yirmi altı sene sonra ise Şehzade Mehmed İstanbul’u fethedince, Pîr Dede Tekkesi’ne üç yüz altmış altı adet köyü vakıf malı yapmıştı. Bu itibarla Merzifon şehri Pîr Dede Tekkesi’nin vakfı olmuştu(Evliya Çelebi, 1999-II: 206-207). Ayrıca Evliya’ya göre XVII. yüzyılın ikinci yarısında hala o beyaz mermer ekmekler ile Pîr Dede Sultan’ın duvara girdiği yer belliydi. Yine o dönemde şairlerin methetmekte aciz kaldıkları Pîr Dede’nin hamamı hastaların şifa buldukları, büyük bir ziyaret yeri idi(Evliya Çelebi, 1999-II: 206-207)⁶.

Görüldüğü üzere Piri Baba’nın hayatı ve yaşadığı dönemle ilgili birbirinden farklı rivayetler mevcuttur. Evliya Çelebi, Piri Baba’nın Sultan Orhan devrinden Sultan II. Mehmed devrine kadar uzun bir yaşam sürdüğünü öne sürmektedir. Ayrıca Piri Baba’nın eski hamamda karşılaştığı sultanın Fatih Sultan Mehmed’in babası II.

Murad olduğunu ifade etmektedir. Oysa Velayetname’de bu kişinin II. Mehmed olduğu rivayet edilmektedir. Bu durumda Piri Baba’nın efsanelerle karışan hayatını XV. yüzyılda idame ettiği sonucuna ulaşılmaktadır (Faroqhi, 2001: 136-137).

Piri Baba Tekkesi

Hüseyin Hüsameddin, Piri Baba’nın 1464 yılında Merzifon’da bir zaviye yaptırdığını ve zaviyenin hizmetlerini yürütebilmesi için de bir vakıf tanzim ettirdiğini ifade etmektedir(Abdi-zâde Hüseyin Hüsameddin, 1986-I: 326-327). Ancak Piri Baba’nın Ahmet Yesevi tarafından Anadolu’ya gönderildiği ve Baba İlyas Ayaklanması(1240) öncesi Merzifon’a gelerek tekkesini kurduğu rivayeti 1464 tarihi üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir. Zira bu iki tarih arasında iki yüzyıldan fazla bir zaman farkı vardır. Bununla birlikte tekkenin Piri Baba’nın vefatından sonra yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Velayetname’ye göre Şamlıoğlu Hoca İbrahim denizde yakalandığı fırtınadan kurtulması durumunda Piri Baba’nın mezarı üzerine türbe yapma dileğinde bulunmuş, fırtınadan kurtulması üzerine de Merzifon’a gelmiş ve Bezircioğlu isimli şahıstan yer satın alarak Piri Baba’nın türbesi ve tekkesini yaptırmıştı. Ayrıca kızını Piri Baba’nın kardeşinin oğlu Ali Dede ile evlendirerek tekkenin hizmetine vermişti. Bu evlilikten dünyaya bir evlat gelmiş ve böylece Piri Baba’nın soyu devam etmişti(Faroqhi, 2001: 122; Doğanbaş, 2007: 161-183; Doğanbaş,

6 Merzifon’da XVII. yüzyıldan önce yalnızca bir hamam bulunmaktaydı. O da 1388 yılında yani Sultan I. Murad döneminin sonlarında yaptırılmıştı.(Faroqhi, 2001: 133-134).

2008: 42, 46). Piri Baba'nın müridlerinden biri olduğu anlaşılan Şamlıoğlu Hoca İbrahim'in bir diğer faaliyeti Piri Baba Velayetnamesi'ni kaleme alması olmuştur. Böylece Piri Baba'nın hayatını, veliliğini ve menkıbelerini ortaya koymuştur(Yıldız, 2011: 473). Öte yandan arşiv kayıtlarından Piri Baba Tekkesi'nin Yavuz Sultan Selim döneminden önce kurulduğu tespit edilmektedir(BOA, TT, nr. 90, s.153).

Bu durumda Piri Baba Tekkesi'nin XX. yüzyıla gelinceye değin en az altı asırlık bir tarihi mevcuttur. Tekke bu altı yüzyıllık tarihi boyunca bölgede çok canlı bir inanç merkezi görünümündedir. 1515 yılına ait tapu tahrir defterinde "zâviye-i Pîri Baba der Merzifon" şeklinde kayıtlıdır. Bu dönemde tekke Şahkulu Dede b. Bayezid tarafından idare edilmekteydi(BOA, TT, nr. 60, s.153; Faroqi, 2001: 123). Hurufat defterlerindeki kayıtlardan bir Bektaşî tekkesi olduğu anlaşılmakla birlikte tekke Hızır Baba adıyla birlikte anılmaktadır(BOA, EV.MKT.CHT, 218/72; BOA, EV.MKT.CHT, 236/9). Piri Baba adına kurulan tekke muhtemelen XVI. yüzyılda bir Bektaşî tekkesine dönüşmüş ve merkez tekke olan Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlanmıştı. Zira adı geçen dönemde merkez tekkenin başına getirilen Balım Sultan Bektaşîliği teşkilatlı bir yapıya kavuşturmuş ve pek çok Kalenderî tekkesi onun döneminde Bektaşîliğe bağlanmıştı(Işın, 1994: 133).

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre ise XVII. yüzyılda Pir Dede Sultan Tekkesi, Osmancık'taki Koyun Baba Tekkesi'nden daha büyük bir binaya sahipti. Bu tekke kar-

gir ve çok büyük olup üzeri kurşunla kaplıydı. Bu dönemde tekke çok kıymetli eşyalarla donatılmış olup, bunun benzeri İmam Musa Rıza Tekkesi'nde dahi yoktu. Bununla birlikte tekke XVII. yüzyılda meydan odaları, mutfak, kileri ve derviş hücreleriyle iki yüz, üç yüz dervişin barınabileceği imkanlara sahipti. Tekkenin imaretinde misafirlere yemek ikram ediliyordu. Özellikle Pir Dede Sultan'ın çorbası meşhurdur. Ayrıca burada Pir Dede Sultan'ın nazargâhı olan hamam da mevcudiyetini koruyordu(Evliya Çelebi, 1999-II: 206-208; 2003-VIII: 72).

XVII. yüzyılda Pîr Dede Sultan Tekkesi'nde iki yüzden fazla yalın ayak başı çıplak, irfan ehli dervişân-ı dilrîşânlar, gelip gidene hizmet etmekteydi. Evliya buradaki Pîr Dede Sultan Türbesi'ni ziyaret edip, azizin ruhu için Yasin okumuş ve yardım talep etmişti. Türbe çok güzel kokularla bezendiğinden insana ferahlık veriyordu. Pîr Dede Sultan'ın kabrinin çevresi çerağ, şamdan, kandil, buhurdan ve gülabdan gibi değerli eşyalarla donatılmıştı. Pîr Dede Sultan'a ait olan hırka, zerdeste, alem, tabl, kudüm, zil, tâc-ı Bozdoğanî, sapan-ı Davudî ve paleheng-i Musavî ise dolaplar içerisinde muhafaza ediliyordu. 1647 yılındaki bu ziyareti sırasında Evliya tekkedeki dervişler tarafından can-ı gönülden karşılanmış, tekkede konakladığı sırada dervişlerin ibadetlerine katılmış, tekke şeyhi Memi Dede başına Pir Dede'nin bozdoğanî keçe külahını takmış, bu arada Evliya dervişlerle gülbang-ı Muhammedî çekmiş ve onların hayır dualarını almıştı(Evliya Çelebi, 1999-II: 208; 2003-VIII: 72).

Piri Baba Tekkesi her şeyden evvel bir Bektaşî tekkesiydi ve içinde Bektaşî dervişleri otururdu. Tekkenin başından itibaren bir Bektaşî yerleşimi olarak kurulmuş olması mümkün görülmesi de en geç XVII. yüzyılın ortasına doğru bu tarıkata bağlanmıştı(Faroqhi, 2003: 147). Diğer tekkelere farklı bir faaliyeti yoktu. Piri Baba'nın ve ardından onun makamında oturan bir şeyhin(postnişinin) idaresinde, dervişlerin belirli zamanlarda toplanarak ibadet ettikleri yerd. İkincisi tekkenin, sair tekkelerde görülen gelen gidene ikramda bulunma, onları ağırlama ve konaklatma gibi bir tekke için gayet sıradan fonksiyonları vardı. Tekke çevrede Alevi-Bektaşî yerleşiminin mevcut olduğu merkezi bir konumda bulunuyordu. Çorum, Amasya, Gümüşhacıköy, hatta Havza ve köyleri Alevi-Bektaşî yerleşiminin yoğun olduğu yerlerdi(Erdoğan, 1996: 62-72; Faroqhi, 2001: 130). Piri Baba'nın tekkesi ve bir ziyaretgah olarak türbesi bu çevreden mensupları ve ziyaretçileri olan kutsi bir mekan görünümündeydi. Uzaktan gelenler için ise bir konaklama, dinlenme hatta bir sığınak görevi görürdü. Bektaşîliğin Anadolu'nun kuzeyinde en canlı uç noktası burasıydı. Gerçi Samsun çevresinde Alevi-Bektaşî inancının temsilcileri var olmuştu. Ancak Piri Baba Tekkesi kadar bölgede merkezi konumda olan bir Bektaşî tekkesi daha yoktu.

Piri Baba Tekkesi'nde XVIII. yüzyıl boyunca meydana gelen görev değişikliklerini arşiv belgelerinden takip etmek mümkündür. Bir defa Piri Baba Tekkesi'ne Bektaşî-

liğin merkez tekkesi olan Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nin postnişini arzıyla atama yapıldı. 1707 yılında böyle bir atamanın gerçekleştiği ve Hacı Ali'nin tekke şeyhliğine atandığı tespit edilmektedir(BOA, C.EV, 41/2040; VGMA, Defter nr. 490, sıra 216). Yine tekkeye 1712 yılında Hacı Bektaş Veli Tekkesi şeyhi Şeyh Elvan'ın arzıyla Derviş Himmet şeyh tayin edilmişti(BOA, İE.EV, 42/4785; BOA, C.EV, 378/19185). Sözünü ettiğimiz yüzyılda Merzifon şehrinin yakınlarında olduğu görülen bu tekke, zamanla şehrin içinde kalmıştı.

1766 yılına ait bir kayıta tekkenin zaviyedarı Derviş Ali'nin dikkatsizliği yüzünden tekkenin hasar gördüğü anlaşılmaktadır. Bu zatın bazı uygunsuz hareketleri azline neden olmuştu. Yerine Derviş Mehmed tayin edilmişti(BOA, C.EV, 122/2533; BOA, C.EV, 51/2533). Görevi sırasında tekkeyi tamir ettiren Derviş Mehmed de selefi gibi kendisine bir takım suçlar isnat edilerek 1768 yılında Hacı Bektaş Veli Tekkesi şeyhi Şeyh Abdullatif'in arzıyla bu görevden uzaklaştırılmış ve yerine Seyyid Hacı Salih bin Ahmed getirilmişti(BOA, C.EV, 558/28154; BOA, EV.EMH, 234/113). 1774 yılında tekkede bir görev değişikliği daha yaşanmıştı. Derviş Hasan bin Derviş Ali bu tarihte geride varis bırakmadan vefat etmiş, yerine Ali Baba bin Mahmud Dede tayin edilmişti(VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1150, varak 30a; VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1154, varak 30a). Ancak daha önce tekkeden uzaklaştırılan Derviş Mehmed'in suçsuzluğu anlaşılarak 1778'de tekrar zaviyedarlık görevine getirildiği görülmektedir(BOA, C.EV, 638/32169).

Bununla birlikte üç yıl daha Piri Baba Tekkesi şeyhliğinde kalan Derviş Mehmed 1781 yılında dervişlikle alakası olmadığı ve tekkeden dervişleri dağıttığı gerekçesiyle kesin olarak bu görevden alınmış, yerine Süleyman Dede getirilmişti(BOA, C.EV, 485/24518). Ancak Süleyman Dede uzun süre bu görevde kalamamıştı. 1783'te tekkede gelen gidene yemek yedirmek şartıyla Seyyid Ahmed Dede zaviyedar olmuştu(VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1151, varak 49b). İlerleyen yıllarda da tekkede yeni meşihat ve tevliyet atamaları yaşanmıştı⁷. Örneğin Ahmed Dede'nin çocuksuz olarak vefat etmesi üzerine tekkede XVIII. yüzyılın son görev değişikliği yaşanmıştı. 1799'da, vefat eden Ahmed Dede'nin yerine kardeşi Seyyid Mahmud Baba atanmıştı(VGMA, Hurufat Defteri, nr. 562, varak 47b). Adı geçen yüzyıl boyunca Piri Baba Tekkesi'nin zaviyedarları ve mütevellileri arasındaki bu mücadeleler tekke vakfının mallarının kontrolünün önemli bir değere ulaştığını göstermektedir.

Piri Baba Tekkesi'nin Kapatılması ve Yıkıtılması

Piri Baba Tekkesi XIX. yüzyıla bu şekilde çeşitli görev değişiklikleriyle ulaşmıştı. 1805'te Seyyid Mahmud Dede'nin geride varis bırakmadan ölmesi üzerine yine Bektaşî tarikatından Seyyid Hacı Hüseyin bin Hızır Dede tekkeye zaviyedar atanmıştı(VGMA,

Hurufat Defteri, nr. 561, varak 20a). 1813'te tekkede bir görev değişikliği daha olmuştu. Bu tarihte tekkede zaviyedar bulunan Hasan bin Hacı Mustafa Dede'nin başka bir yere nakledilmesiyle tekke hizmeti muatıl kalmıştı. Bu sebeple zaviyedarlığa yine Bektaşî tarikatından Seyyid Derviş Hasan getirilmişti(VGMA, Hurufat Defteri, nr. 569, varak 45b). Bu dönemde tekkede Hacı Derviş Mehmed isimli bir şahsın daha zaviyedarlık yaptığı anlaşılmaktadır. 1823'te bu şahsın da çocuksuz vefatı üzerine diğer Derviş Mehmed, Hacı Bektaş Veli Tekkesi şeyhi Şeyh Feyzullah'ın inhasıyla bu göreve getirilmişti(VGMA, Hurufat Defteri, nr. 563, Varak 23a). Anlaşılan 1826 yılına kadar Piri Baba Tekkesi'nin faaliyetleri zaman zaman görev değişiklikleriyle belirli bir düzeyde devam etmişti. Asıl değişim ve dönüşüm ise bu yılda gerçekleşmişti.

Bektaşî tekkeleri XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinin hemen başında büyük bir değişim yaşamışlardı. 1826 tarihinde Yeniçeri Ocağı ile birlikte ocakla mutlak bir bağı olan Bektaşilik de lağvedilmişti. 1826'da Bektaşî tekkeleri ya yıkıtılmış, ya kapatılarak kapılarına kilit vurulmuş ya da başka bir dini fonksiyonu olan mekana(cami, medrese, mektep vs) dönüştürülmüştü. Bununla birlikte ilga sırasında altmış yıldan eski olan bazı Bektaşî tekkeleri yıkımdan kurtulmuştu. Ancak merkez tekke -Hacı Bektaş Veli Tekkesi- ile sıkı temasları olan Piri Baba Tekkesi, 1826'da bir daha eski konumuna kavuşamayacak nitelikte zarar görmüştü. Altmış yıldan daha eski(kadim) bir tekke olmasına

⁷ Tekkede 1783 ve 1785 yıllarında yaşanan meşihat ve tevliyet atamaları için bkz: BOA, C.EV, 512/25886; BOA, C.EV, 492/24865.

rağmen Piri Baba Tekkesi bu tarihte kapatılmış ve kısmen yıktırılmıştı. Yıkım emrini veren ferman gereği Piri Baba'ya ait olan türbe mahalli bırakılmıştı(BOA, Maliyeden Müdevver Defter, nr. 9771, s.94).

Piri Baba Tekkesi'nin kapatılması şu şekilde gerçekleştirilmişti: Öncelikle Sivas valisi Mehmed Paşa'nın tekkenin kapatılmasını emreden buyrulduğu bir memur tarafından Merzifon'a ulaştırılmıştı. Sonra bu buyruldu Merzifon mahkemesinde beldenin tüm ulema ve sulehası huzurunda okunmuştu. Ardından uygulama aşamasına geçilmişti. Mahkemede oluşturulan küçük bir komisyon Piri Baba Tekkesi'ne gelerek tekkenin arazi, eşya ve sair emlakını tahrir etmişti.

Tekkenin zaviyedarı olan İbrahim Dede bu göreve ehil görülmediğinden ve "gürûh-ı Bektâşîden" olduğundan "tashih-i itikad" etmek üzere tekkeden uzaklaştırılmıştı. Şeyhliğe ehil görülmeyen İbrahim Dede büyük ihtimal ulemanın yoğun olduğu "makarr-ı ulema" bir bölgeye sürgün edilmişti⁸. Bu arada tekkenin meydan odası yıktırılmıştı. Bırakılan türbe mahalline "türbedar" olarak Merzifon ulemasından ve Nakşibendi tarikatından Osman Efendi tayin edilmişti. Tek-

keye ait emlak, eşya ve mal varlığına devlet hazinesi için el konulması emredilmiş, ancak tekkenin mal varlığının az olması ve geride kalan türbe mahallinin bir takım hizmetlerinin yerine getirilmesi göz önünde bulundurularak mevcut arazisi, emval ve eşyası ile vakıf gelirleri türbedar Osman Efendi'ye devredilmişti (BOA, C.EV, 268/13680; Yücer, 2003: 513)⁹.

Böylece Piri Baba Tekkesi ortadan kalkmış, sadece türbe mahalli kalmış, orası da başka bir tarikatın idaresine bırakılmıştı. Merkezi yönetim itikatlarını beğenmediği Bektaşileri bir biçim değiştirme işlemine tabi tutmuştu. Bu biçim değiştirme Bektaşileri Nakşi yapma, farklı bir ifade ile sünnileştirme çabasıydı. Tekkenin mal varlığının ve eşyalarının Osman Efendi'ye terki Merzifon kadısı İbrahim Raşid Efendi'nin ilamı, Anadolu muhasebesinden verilen ilmuhaber ve merkezden gönderilen berat ile gerçekleşmişti(BOA, C.EV, 268/13680).

Piri Baba Tekkesi sözünü ettiğimiz ilga sırasında ciddi bir zarar görmüştü. Bu tekkenin tamamen yıkılıp yok olduğu anlamına gelmemekteydi. Zira tekkenin kapatılmasını emreden yazı bu tekkenin "kadim" bir tekke olduğunu ve böyle tekkelerin yıkılmak yerine "ibad-ı Müslim" için cami, mescid, medrese veya mektebe çevrilmesini

8 Bektaşilerin 1826'da sürgün edildikleri yerler arasında Amasya, Hadim, Birgi, Kütahya, Güzelhisar, Tire, Kayseri ve Bayındır bulunuyordu (BOA, HAT, 502/24676; BOA, C.ZB, 34/1680; BOA, HAT, 512/25094-D; BOA, HAT, 512/25094-E; BOA, HAT, 512/25094-F; BOA, HAT, 512/25094-G; Ahmed Cevdet Paşa, 1309-XII: 182-183; Ahmed Lütfi Efendi, 1290-I: 151. Ahmed Rıfki, 1327-II: 65. Esad Efendi, 1243: 211-212). Muhtemelen İbrahim Dede ve dervişleri buralardan birine sürgün gönderilmişti.

9 Ahmed Rıfki Baba, Piri Baba Tekkesi'nin yıktırılmadığı fikrindedir. Ona göre tekke tarik-ı Bedeviye şeyhlerinden Bekir Vahdeti Efendi'nin yönetimine bırakılmıştı(Ahmed Rıfki, 1327-II: 131). Bu durumda Bekir Vahdeti Efendi, Osman Baba'dan sonra buraya tayin edilmiş olmalıdır(Yücer, 2003: 513).

istemekteydi(BOA, C.EV, 268/13680). Bu itibarla Piri Baba Tekkesi'nin sadece dervişlerin toplanıp ibadet ettikleri meydan odası denilen kısmı yıktırılmıştı. Meydan odasının yıktırılmasıyla oluşan yeni durumda tekke de başka bir takım düzenlemeler daha yapılarak, örneğin minber konularak, tekke camiye çevrilmiş ve buraya bir hatip tayin edilmişti(BOA, C.EV, 141/7045). Zaten tekkenin içinde meydan odasının yanında Piri Baba'nın adıyla anılan bir mescit mevcuttu¹⁰. Bu mescit meydan odasının da katılmasıyla büyümüş, Piri Baba Tekkesi bir camiye dönüşmüş, tekke vakfı da bu camiye ve Piri Baba Türbesi'ne hasredilmişti. Bugün türbenin güneybatısında yer alan Piri Baba Camii("Piri Baba", 1992-X: 26), Piri Baba Tekkesi'nin yerine kaim olan bu cami olsa gerektir(Çerkez, 2005: 316). Tekke camiye çevrildikten yıllar sonra imamlık cihetiyle yeniden gündeme gelmişti. 1840'ta Sultan Abdülmecid'in cülusu münasebetiyle Piri Baba Camii'nin imamlık berati yenilenmişti(BOA, C.EV, 188/9399). 1844'te bu caminin imamlık görevine Seyyid Hafız

Abdurrahman¹¹, 1887 yılında ise Sadık Efendi bin Mustafa atanmıştı(VGMA, Defter, nr. 217, s.320)¹².

Sultan II. Mahmud döneminin bir tasarrufu olan Bektaşilere yönelik bu uygulama, mezkur padişah hayatta kaldığı sürece yürürlükte kalmıştı. Sultan Abdülmecid'in tahta geçmesiyle Bektaşiler üzerindeki takip ve baskı politikası peyderpey yumuşamış ve zamanla ortadan kalkmıştı. Bu süreçte Piri Baba Tekkesi'nden uzaklaştırılan Bektaşiler yeniden bu kutsal mekana dönmüşler ve burayı kendi inançları doğrultusunda kullanmaya başlamışlardı. Fakat tekkenin eski haliyle yeniden ihyası bir daha mümkün olmamıştı. Burada bir Nakşi şeyhinin varlığı uzun süre devam etmişti. Bektaşiler 1826'da ellerinden alınan bu kutsal mekanlarını yeniden kendi tasarruflarına almanın mücadelesini vermişlerdi. Ancak artık Piri Baba adına tesis edilen tekke ortadan kalkmış, sadece türbe mahalli kalmıştı. Tekke ortada olmadığından 1826 yılından sonra burası artık bir türbe/tekke olarak hizmet vermişti.

XX. yüzyılın başlarında Piri Baba Türbesi'ni ziyaret eden Hasluck, burada Hacı Bektaş Veli'nin yâranından Pîri Dede'nin mezarının bulunduğunu, tekke-

10 Piri Baba Zaviyesi içinde bulunan mescide 1705 yılında yapılan imam atamaları için bkz: VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1157, varak 126b; Piri Baba Mescidi'nde senelik bir kıyye hınta ile imam ataması için bkz: VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1148, varak 82a; Piri Baba Mescidi imamlığını 1762 yılında Hafız Osman Halife'nin kendi rızasıyla Hafız Mustafa Halife'ye bırakması için bkz: VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1156, varak 71b; Senelik bir kıyye hınta ile Hafız Mustafa'nın imam atanması için bkz: VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1154, varak 30b; Hafız Mustafa'nın yerine oğlu Ali'nin atanması için bkz: VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1155/1, varak 37a.

11 Piri Baba Mescidi imamı Hacı Feyzullah Halife'nin kendi rızasıyla Seyyid Hafız Abdurrahman'a bu görevi devretmesi için bkz: BOA, EV.KSD, Nr. 35/52.

12 1918 yılında Piri Baba Camii'nin imamet görevinde Abdülmennân Efendi bin Abdüsettar Efendi bulunuyordu(VGMA, Defter, nr. 217, s. 320, Sıra 4334).

de Bektaşî dervişleri ikamet etmekle birlikte buraya Mâvera-yı Kafkas(Kars havalisi) muhacirlerinin gelip yerleşmesiyle yeni bir hayat geldiğini ve yörenin şeklinin değiştiğini ifade etmektedir(Hasluck, 1928: 16; Yücer, 2003: 512-513)

Piri Baba Türbesi/Tekkesi

1826'dan sonra burada artık bir tekke faaliyeti görülmeyecektir. Tekke ortadan kaldırılınca dervişler de bu mekandan uzaklaştırılmıştı. Tekkeler kapatılıp yıktırılırken "mazanne-i kiramdan" olan türbe mahallerinin bırakılması sıkı sıkıya tembih edilmişti. Bu sebeple Piri Baba'nın türbesi ilga sırasında herhangi bir maddi tahribat görmemişti. Piri Baba muhterem bir zat kabul olunarak türbesi yıktırılmamıştı. Türbe 1826 badiresinden kurtulmuştu, fakat Bektaşîlerin elinden alınmıştı. Türbeye Nakşibendi tarikatından "türbedar" unvanıyla Osman Efendi atanmıştı. Sonraki yıllarda "zaviyedar" olarak da türbeye atamalar yapılmıştı. Bu durum tekkenin yeniden inşa edildiği anlamına gelmemektedir. Türbe zamanla yapılan tamirlerle genişlemiş, vakıf hizmetlerinin sürmesiyle küçük bir zaviyeye dönüşmüş olmalıdır.

Türbenin kitabesi bulunmamakla birlikte, XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edildiğine dair bilgiler mevcuttur. Yapının plân şeması ve diğer mimarî özellikleri de aynı yüzyıla işaret etmektedir(Çerkez, 2005: 339). Tarihte Piri Baba Türbesi'nin Şamlıoğlu Hoca İbrahim tarafından yapılmış olduğu ve Ali Dede'nin de Piri Baba'nın

kardeşinin oğlu olarak türbedarlığını yaptığı kaydedilmektedir(Faroqhi, 2001: 122; Doğanbaş, 2007: 161-183; Doğanbaş, 2008: 42, 46; Aşkun, 1947: 31; Taşan, 1979: 114). Bu kayıtlarda türbenin inşa tarihi ile ilgili bir veri bulmak mümkün olmamaktadır. Ancak türbenin 1731'de yeniden inşa edildiği bilinmektedir(Kiel, 2000: 38).

Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar bir ziyaretgâh olarak varlığını sürdüren Piri Baba Türbesi kare mekanlı ve üzeri tek kubbelidir. Türbenin bulunduğu yere "Sarı Bayındır" ve "Tekke Mahallesi" denilmektedir. Türbe moloz taş malzeme ile yapılmıştır. Önde yer alan iki gözlü revak kısmında ise moloz taş ile birlikte tuğla, malzeme olarak kullanılmıştır. Kubbe kasnağında turkuaz renkli İznik çinilerinden sadece birkaç tanesi kalmıştır. Piri Baba'nın medfun olduğu bu mekan Osmanlı Devleti'nin son dönem resmi kayıtlarında da yer almaktadır(Sivas Vilayeti Salnamesi, 1302: 448; Sivas Vilayeti Salnamesi, 1306: 236).

Türbe, sanat tarihimiz açısından da önemlidir. Duvar resimleri geç Osmanlı resim sanatının seçkin örnekleri arasında görülmüştür. Batı duvarında yer alan kare pano içerisindeki Bektaşî tarikatının sembolik ifadeleri olarak birbirine bakar şekilde işlenmiş teberler(derviş baltası), tespih ve zülfikar motifleri dikkat çekicidir. Köşelere ise birer Bektaşî sikkesi tasvir edilmiştir¹³. Burada keşkül motifi üzerine yazılmış bir

13 Türbenin fiziki yapısı, mimari dokusu ve sanatsal özelliklerinin detayı için bkz: Çerkez, a.g.t, s.339-350.

“destûr” ve bu ibarenin altında iki satırlık bir kitabe mevcuttur. Kitabe şöyledir:

Zâir gir bu makama bâ-hulûs bâ-ihtirâm

Kıl ziyaret merkad-ı Pîrî Baba zîr bu makâm¹⁴

Bir Alevi-Bektaşî önderinin medfun olduğu Piri Baba Türbesi ve Vakfı, 1826 sonrası bir Nakşî şeyhinin tasarrufuna girmişti. İhtimal Nakşî şeyhi burada sabah türbenin kapısını açan, bir takım tâli hizmetlerini gören ve akşam olunca türbeyi sıkıca kilitleyen, atanmış bir memur olmaktan öteye geçememişti. Ancak Bektaşîler Sultan Abdülmecid döneminden itibaren, üzerlerindeki baskının yumuşamasından sonra, buraya tekrar sokulmaya başlamışlardı. Bir süre sonra ise Bektaşîlerin türbeyi tekrar ele geçirmelerinin ardından Nakşî şeyh türbeden kibarca kovulmuş olmalıdır. En geç Sultan Abdülaziz döneminden sonra türbenin temizliği, bakımı, gelen ve gidenin yönlendirilmesi, bilgilendirilmesi kısacası her türlü hizmetleri yeniden Piri Baba’yı ve onun kişiliği etrafından oluşan menkıbeleri, ritüelleri, inanç değerlerini içselleştiren Bektaşîler tarafından görülmeye başlanmıştı. Bu durum tekke, zaviye ve türbelerin tamamen kapatıldığı 1925 yılına kadar sürmüştü.

1867 yılında Piri Baba Tekkesi tevliyet ve tekkenişinlik görevlerine Hasan, Osman ve Ömer Efendiler ile 1869 yılında Seyyid Osman ve Seyyid Hızır Efendi getirilmişti(BOA,

EV.MKT.CHT, Nr. 156/326). 1870 yılında ise Piri Baba Tekkesi’ne zaviyedar olarak Şükrü Dede atanmıştı(BOA, Evkaf Defteri, nr. 21431). Oysa bir yıl sonra tekkede Ebubekir Vahdetî’nin(Öz, 2001: 112-113) oğulları Hamdullah Efendi ile İbrahim Selamet Efendi müştereken zaviyedar olarak görülmektedir. Bu arada Hamdullah Efendi bir öldürme olayından dolayı hapse girmesi üzerine meşihat görevinden uzaklaştırılmıştı(BOA, EV.MKT.CHT, 132/45). 1873’te Şükrü Dede hala tekkede zaviyedar bulunmaktadır(VGMA, Defter nr. 217, s.320). Tekkedeki bu sık görev değişikliklerinin nedeni tekke vakfının evladiyet üzere olmasıdır. Fakat diğer yandan 1826 sonrası tekkeye Nakşî şeyhlerinin de atanması söz konusudur. Keza İbrahim Selamet Efendi’nin yaşının küçük olması sebebiyle 1886’da bu göreve ulemadan ve Nakşî tarikatından Şeyh Hamza Efendi getirilmişti(BOA, EV.MKT.CHT, 218/72; VGMA, Defter nr. 217, s.260).

1891 tarihinde Hamdullah Efendi’nin cezaevinden tahliye edilmesi zaviyedarlık meselesini yeniden gündeme getirmişti. Hamdullah Efendi tahliyesinin ardından görevine tekrar dönmek için girişimde bulunmuştu. Ancak Şeyh Hacı Hamza Efendi’nin, kötü hali sebebiyle buna karşı çıkması üzerine Hamdullah Efendi görevine devam edememişti(VGMA, Defter nr. 217, s.260; BOA, DH.MKT, 1907/107). Bu arada İbrahim Selamet Efendi çocuksuz olarak vefat etmiş, onun hissesi de Şeyh Hamza Efendi’ye tevcih edilmişti(BOA,

14 Bu mısraların anlamı şöyledir: Ziyaretçi bu makama gönül temizliği ve hürmet ile gir/Ziyaret et bu makamın altındaki Piri Baba’nın mezarını(Doğanbaş, 2003: 174; Doğanbaş, 1999: 47).

EV.MKT.CHT, 236/15). 1893 yılında Hamza Efendi hala bu görevde bulunuyordu(BOA, DH.MKT, 74/41)¹⁵. Bu sırada Şeyh Fahrettin Efendi'nin de tekkede bir süre zaviyedarlık yaptığı ifade edilmektedir(Yücer, 2003: 513). Hamza Efendi'nin Piri Baba Türbesi'ndeki şeyhlik görevinin 1896'da sona erdiği anlaşılmaktadır. Zira Hamza Efendi bu dönemde münhal bulunan Hacı Bektaş Veli Tekkesi şeyhliğine atanmış(BOA, BEO, 789/59165), Piri Baba Tekkesi'nin kira gelirlerini tahsil etmek üzere tekkede postnişin bulunan Maraşlı Mehmed Efendi'ye vekalet vermişti(Kırşehir Şer'iyeye Sicili, nr. 11, s.191).

Piri Baba Türbesi XX. yüzyıl başlarında büyük bir onarım geçirmişti(Çerkez, 2005: 340). Türbenin günümüze kalan sureti büyük ölçüde bu onarımın izlerini taşımaktadır. Günümüzde Piri Baba Türbesi mevcudiyetini ve ziyarete açık bulunmasını mezkur tamirata borçludur("Piri Baba", 1992: 26). Yukarıda sözünü ettiğimiz ve sanat değeri olan duvar resimleri de 1906 yılındaki bu onarım sırasında Nakkaş İbrahim tarafından çizilmişti(Doğanbaş, 1999: 47; Öz, 2001: 112). XX. yüzyıl başlarında burayı ziyaret eden Hasluck, türbe de bir nevi tekke faaliyeti sürdürüldüğünü nakletmektedir(Hasluck, 1928: 15, 16). Aynı dönemde Merzifon'da bulunan White, Piri Baba Türbesi şeyhi ile kişisel bir dostluğa sahiptir(Kieser, 2005: 556). O halde Piri Baba tekkesi eski haliyle yeniden inşa edilememekle birlikte türbe

mahalli yapılan tamirle birlikte bir tekkeye dönüştürülmüştü. Piri Baba Türbesi/Tekkesi'nde Osmanlı'nın son döneminde Aşık Kul Fakır(1873-1938) gibi bölgede ünlenen ozanlar yetişmişti(Yıldız, 2011: 473; Onarlı, Erişim 28.05.2009).

Piri Baba Türbesi 1977 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tamir ve onarımdan geçirilerek bugüne gelmişti(Erken, 1972: 334). Bugün Piri Baba Türbesi içerisinde çok sayıda ağaç bulunan geniş bir bahçeye sahiptir. Bahçe gerisinde koruluk ve mutfak gibi müstemilatı da bulunmaktadır. Ayrıca türbenin güney kısmında bir de hazire(mezarlık) yer almaktadır. Ancak mezarların çoğu herhangi bir yazıt göstermemektedir. Bununla beraber mezarlardan biri Hacı Yusuf Baba'ya ait olup 1794 tarihli-dir. Bektaşî tacı giydirilmiş olan 1818 tarihli diğer bir mezar taşı ise çok aşınmış bir kitabeyle sahiptir(Faroqhi, 2001: 138).

Piri Baba Tekkesi Vakfı

Piri Baba'nın Merzifon'da tekkesi kurulurken tekkenin bir takım ihtiyaçlarının karşılanması için bir de vakıf tesis edilmişti. Hüseyin Hüsameddin, bizzat Piri Baba'nın bir vakıf tanzim ettirdiğini haber vermektedir(Abdi-zade Hüseyin Hüsameddin, 1986-I: 326-327). Ancak Velayetname'ye göre Fatih Sultan Mehmed, Piri Baba için vakıf tahsis etmek istediğinde onun bu teklife sıcak bakmadığı, padişahın vakfın Merzifonlu alimler için kurulmasını, onların da kendisi için hayır duada bulunmalarını is-

15 Bu tarihte Sivas ve Amasya'ya gidecek olan Buharalı Hamza Efendi'ye gerekli kolaylığın gösterilmesi emredilmişti(BOA, DH.MKT, 74/41).

temiştir¹⁶. Bununla birlikte Piri Baba'nın vefatından sonra Kara Baba adındaki müridi İstanbul'a gönderilmiş, Piri Baba'nın vefatını padişaha iletmesi ve padişah'tan Piri Baba adına köyler vakfetmesi isteğinde bulunması istenmişti. Kara Baba'nın padişahla görüş-tükten sonra İstanbul'da vefat etmesi üzerine Merzifonlular Piri Baba'nın türbe ve tekkesi-nin kurulup vakıf tesis edilmesi konusunda Baba'nın akrabalarından Ali Dede'ye baskı yapmışlardı. Ali Dede'nin halkın bu baskıları karşısında zor durumda kaldığı sırada Şam-loğlu Hoca İbrahim ortaya çıkarak hem Piri Baba'nın tekke ve türbesini yaptırmış hem de burada bir vakıf tesis etmişti(Faroqhi, 2001: 126; Doğanbaş, 2008: 42, 46).

Bununla birlikte tekkenin vakfiyesi bulunamadığından vakıf şartlarının neler olduğu ortaya konulamamaktadır. XVII. yüzyılda tekkeyi ziyaret eden Evliya Çelebi o dönemde üç yüz altmış altı adet köyün tekke vakfına bağlı olduğunu, bu köylerin tekkeye Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'un fethi üzerine vakfedildiğini bildirmektedir(Evliya Çelebi, 1999-II: 206-208; 2003-VIII: 72). Ayrıca tekkeye zaviyedar ve mütevellî tayinlerini gösteren belgelerde vakıf gelirlerinin nerelere harcandığı konusunda bazı ipuçları bulunmaktadır. Buna göre vakıf evladiyet üzere kurulmuştu. Tek-

kenin vakıf gelirleri öncelikle tekkede bulunan şeyh ve dervişlerin ihtiyaçlarının yanı sıra tekke mescidinde görev alan imam ve hatiplere tahsis ediliyordu. Ayrıca tekkeye gelen gidenlerin yemek ve barınma masrafları için harcanıyordu. Yine tekkenin tamir ve sair masraflarının da vakıf gelirlerinden karşılandığı muhakkaktı(VGMA, Hurufat Defteri, nr.1150, varak 30a; VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1151, varak 49b; VGMA, Hurufat Defteri, nr. 563, varak 23a; VGMA, Hurufat Defteri, nr. 569, varak 45b; BOA, EV.ZMT, 228/43). 1826 yılında tekke vakfına el konulduğunda mal varlığının ve gelirinin cüzi olduğu görülmüştü. Bu sebeple cüzi olan bu gelir türbedar olarak atanan şahsın denetimine ve tasarrufuna bırakılmıştı(BOA, C.EV, 268/13680).

1826 sonrasında Piri Baba Tekkesi Vakfı'nın bir takım gelirleri olduğu görülmektedir. 1842 yılında tekke vakfının üç değirmeni, bir bahçesi ve bir miktar da tarlası bulunuyordu. Bu emlakın 1845 yılına kadar beş yıllık hasılatı 3.657 kuruştı. Bu gelirin 1.250 kuruşu değirmen masraflarına, 150 kuruşu bahçe duvarı tamirine, 810 kuruşu imamet vazifesine ve 1.447 kuruşu zaviyeye gelen giden misafirlerin yemek masraflarına ayrılmıştı. Muhasebe incelemeleri tekke vakfının gelir ve giderinin birbirine denk olduğunu gösteriyordu. Ayrıca 1845'de vakıf şartları gereği gelen gidene yemek üzere vakfa mutasarrıf olan Şeyh Hacı Salih'in vefatı üzerine yerine erbab-ı istih-kaktan Şeyh Hasan bin Hasan Halife tayin edilmişti(BOA, Evkaf Defteri, nr. 228/43).

16 Piri Baba Velayetnamesi'ne göre Fatih Sultan Mehmed, "Piri Baba'ya söyleyin Merzifon'u kendine vakf eyledim" diye haber göndermiş, ancak Piri Baba bunu kabul etmeyerek kendisine vakıf gerekmediğini söyleyerek padişah'tan şehrin uleması için vakıf tesis etmesini, onlarında kendi ruhu için hayır duada bulunmalarını istemiştir(Doğanbaş, 2008: 46).

1850-1851'de tekke vakfının hınta, şair ve çavdar gelirleri 1.258 kuruş 20 para kadardı. Bu gelir zaviyeye gelen ve gidene yemek verilmek üzere zaviyedarlara bırakılmıştı. İncelenen muhasebe kayıtlarında bu yıllarda tekke vakfının gelir ve giderlerinin birbirine eşit olduğu görülmüştü(BOA, Evkaf Defteri, nr.13916, varak 6a). Ayrıca 1880'lerde tekke vakfının 295 kuruş 20 para geliri bulunmaktaydı. 1887 yılında Piri Baba Tekkesi Vakfı'nın mütevelliliğini Seyyid Osman ve Seyyid Hızır müştereken yürütüyorlardı. Daha sonra Seyyid Osman'ın vefatı üzerine yerine oğlu Mustafa Efendi tayin edilmişti. Bu mütevellilerin görevi tekkenin hizmetçisi olarak devamlı tekkede oturmak, vakfın gelirini tahsil edip muhasebesini tutarak gerektiğinde yönetimi bu konuda bilgilendirmektir(VGMA, Defter nr.2169, s.30).

1890'larda tekke vakfına ait Paşaderesi denilen yerde iki bâb değirmen, tekke etrafında otuz kıta tarla ve Merzifon kasabasında yüz bâb hane bulunuyordu(Kırşehir Şer'ie Sicili, nr. 11, s.191). Tekkenin tarlalarına Çelebi Sultan Mehmed Han Vakfı suyundan su veriliyordu(BOA, A.MKT.UM, 377/54). 1893'te bu suyun kesilmesi söz konusu olmuştu(BOA, DH.MKT, 74/41). Tekke mülklerinin 1894-1895 yılları kira gelirlerini tahsil etmek üzere tekke postnişini Maraşlı Mehmed Efendi görevlendirilmişti(Kırşehir Şer'ie Sicili, Nr. 11, s.191). Buradan XIX. yüzyılın sonlarında Piri Baba Tekkesi Vakfı'na ait gelirlerin Piri Baba'nın türbesi ve eklentileri için sarf edildiği anlaşılmaktadır.

Piri Baba Tekkesi'ne Haziran 1915'te Hüseyin Rıza Efendi'nin vekili olarak Hasan Tahsin Efendi zaviyedar ve mütevellî tayin edilmişti(VGMA, Defter nr. 217, s.260). Bununla birlikte 1920 yılında Şura-yı Devlet tarafından Piri Baba Tekkesi'nin harem kısmını Hüseyin Rıza Efendi'nin, selamlık tarafını ise Hasan Tahsin Efendi'nin kullanmasına karar verilmişti(BOA, DH.İ.UM.EK, 60/35; BOA, DH.İ.UM, 6/2-28). Osmanlı'nın son döneminde burada Piri Baba'nın soyundan Veli Dede bulunuyordu. Veli Dede'nin iki çocuğu 1917 yılında Osmanlı-Rus savaşında şehit olmuşlardı. Böyle olmakla birlikte Veli Dede'nin soyu bunlardan Hüseyin'in evlatlarıyla sürmüş ve günümüzde Hüseyin Piroğlu'na kadar gelmişti(Piroğlu, 1992: 17).

Sonuç

Piri Baba Tekkesi en geç XV. yüzyılda Merzifon'da kurulmuş ve 1826 yılında kapatılıncaya kadar faaliyetlerini sürdürmüştü. Tekkeyle birlikte bir vakfın da tesis edildiği ve elde edilen gelirlerin tekke ihtiyaçları için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Piri Baba herhangi bir tarikata mensup olmamasına rağmen burası zamanla bir Bektaşî tekkesine dönüşmüştü. Bu itibarla tekkede bir şeyhin denetiminde dervişler toplanıp Bektaşî erkanını yürütüyorlardı. Ayrıca tekke gelen ve gidene yemek verilen bir konaklama işlevi görüyordu. Bu hâl üzere tekke 1826 yılına kadar ayakta kalmıştı. Ancak mezkur tarihte Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşîliğin de yasaklanması sebebiyle Piri Baba Tekkesi

kapatılmış ve kısmen yıktırılmıştı. Tekke-deki mescit bölümü yeni bir düzenlemeyle camiye dönüştürülmüştü. Bu değişim sırasında tekkedeki Piri Baba Türbesi varlığını korumuştur. Ancak türbeye sulehadan ve Nakşi tarikatından Osman Efendi “türbedar” olarak atanarak Bektaşî şeyhi İbrahim Dede buradan uzaklaştırılmış ve Bektaşî dervişleri kontrol altına alınmaya çalışılmıştı. Tekke vakfının gelirlerinin tahsili de bu yeni şeyhin tasarrufuna bırakılmıştı.

1826 sonrası Piri Baba Tekkesi artık ortadan kalkmıştı. Bu tarihten itibaren burası Piri Baba Türbesi’nden ibaret kalmıştı. Ancak zamanla Bektaşî tekkelerinin yeniden faaliyetlerine başlamalarıyla Piri Baba Türbesi’nin de Bektaşîler için önemi arttı. Kendileri için kutsal olan bu mekanı tekrar canlandırma eğiliminde oldular ve bunu da büyük oranda başardılar. Bu itibarla XIX. yüzyılın sonlarında Piri Baba Türbesi etrafında adeta yarı tekke faaliyeti göze çarpmaktadır. Bu dönemde tekke vakfının tarla, bahçe ve değirmen gibi bir miktar mal varlığının olduğu da görülmektedir. Ancak Piri Baba Tekkesi bir daha 1826 öncesi haline kavuşamamış, günümüze Piri Baba Tekkesi’nden türbe mahalli ve camii kalmıştır.

Öte yandan Piri Baba Türbesi, sadece Merzifon içinden değil; Amasya, Çorum ve Yozgat gibi komşu il ve ilçelerden, hem Alevî hem de Sünnî olmak üzere her kesimden insanın ziyaret ettiği önemli bir bölge-

sel inanç merkezi olma özelliğine sahiptir. Bu münasebetle türbeyi ziyarete gelen insanların geleneksel olarak yaptıkları bazı ritüeller bulunmaktadır. Öncelikle türbeyi ziyarete gelenler türbe kapısı önünde el ve dizleri üzerine çökerek yere eğilip içeri girerler, bu arada ellerini türbenin her yerine sürerek yine mekanın her tarafına niyaz ettikten sonra yüzleri türbeye dönük olarak dışarı çıkarlar. Ayrıca ziyaretçiler türbede mumlar yakıp dilekte bulunarak Allah için adadıkları kurbanlarını hayır dualarıyla keserler. Halk arasında türbenin yürüyemeyen ya da geceleri çok ağlayan çocuklar ile akıl hastaları için faydalı olduğu inancı yaygındır. Bu itibarla günümüzde dahi Piri Baba Türbesi farklı inanç gruplarının bir arada yaşamalarına imkan veren bir özelliğe sahip olup, önemli bir sosyal bütünleşme işlevi görmektedir(Yıldız, 2011: 474-475).

EKLER

Ek 1. Piri Baba Tekkesi’nin kapatılması, tekke şeyhi İbrahim Dede’nin sürgün edilmesi ve Nakşi şeyhi Osman Efendi’nin türbedar tayinini gösteren arşiv belgesi ve transkripsiyonu (BOA, C.EV 268/13680).

tevcih olunarak Anadolu muhasebesinden berati itasi iktiza eylediği muhallefâtdan derkenâr olunmuşdur manzûr ve ma'lûm-ı devletleri buyuruldukda derkenâr olundu-

ğu vechile tanzîmi muvâfık-ı re'y-i sâmilîleri ise emr fermân devletlû sa'âdetlû sultanım hazretlerininindir.

Ek 2. Piri Baba Tekkesi, Türbesi ve Vakfı Görevlileri(XVIII-XX. Yüzyıl).

Görevlinin İsmi	Görevi	Görev Yılı	Kaynak
Şahkulu Dede b. Bayezid	Zaviyedar	1515	BOA, TT, nr. 60, s.153.
Memi Dede	Zaviyedar	1647	Evliya Çelebi, 1999-II: 206-208.
Hacı Ali	Zaviyedar	1707	BOA, C.EV, 41/2040. VGMA, Defter nr. 490, sıra 216.
Derviş Himmet	Zaviyedar	1712	BOA, İE.EV, 42/4785. BOA, C.EV, 378/19185.
Derviş Ali	Zaviyedar	1767	BOA, C.EV, 51/2533.
Derviş Mehmed	Zaviyedar	1767-1778 1781-1783	BOA, C.EV, 122/2533. BOA, C.EV, 558/28154.
Seyyid Hacı Salih bin Ahmed	Zaviyedar	1768	BOA, EV.EMH, 234/113.
Derviş Hasan bin Derviş Ali	Zaviyedar	1773	VGMA, H.D. nr.1150, varak 30a.
Ali Baba bin Mahmud Dede	Zaviyedar	1773-1781	VGMA, H.D. nr.1154, varak 30a.
Süleyman Dede	Zaviyedar	1783	BOA, C.EV, 485/24518.
Seyyid Ahmet Dede	Zaviyedar	1783	VGMA, H.D. nr. 1151, varak 49b.
Seyyid Ahmed Baba	Zaviyedar	1799	VGMA, H.D. nr. 562, varak 47b.
Seyyid Mahmud Baba	Zaviyedar	1799-1804	VGMA, H.D. nr. 561, varak 20a. VGMA, H.D. nr. 562, varak 47b.
Hacı Hüseyin bin Hızır Dede	Zaviyedar	1804	VGMA, H.D. nr. 561, varak 20a.
Hasan bin Hacı Mustafa Dede	Zaviyedar	1813	VGMA, H.D. nr. 569, varak 45b.
Seyyid Derviş Hasan	Zaviyedar	1813	VGMA, H.D. nr. 569, varak 45b.
Hacı Derviş Mehmed	Zaviyedar	1823	VGMA, H.D. nr. 563, varak 23a.
Derviş Mehmed(Diğer)	Zaviyedar	1823	VGMA, H.D. nr. 563, varak 23a.
İbrahim Dede	Zaviyedar	1827	BOA, C.EV, 268/13680.
Osman Efendi	Türbedar	1827	BOA, C.EV, 268/13680.
Seyyid Hasan-Seyyid Osman-Seyyid Ömer	Zaviyedar	1867	BOA, EV.MKT.CHT, 156/326. BOA, Evkaf D. nr.13916, varak 6a.
Seyyid Osman-Hızır Efendi	Zaviyedar	1869	BOA, EV.MKT.CHT, 156/326.
Seyyid Mehmed Şükrü Dede	Zaviyedar	1870-1873	BOA, Evkaf Defteri. nr. 21431.
Ebubekir Vahdeti	Zaviyedar	1871	VGMA, D. nr. 217, s.260.
Mehmed Hamdullah-İbrahim Selamet	Zaviyedar	1871-1886	VGMA, D. nr. 217, s.260. BOA, DH. MKT, 1907/107.
Seyyid Osman-Seyyid Hızır-Mustafa Efendi	Mütevelli	1887	VGMA, Defter nr. 2169, s.30.
Buharalı Şeyh Hacı Hamza Efendi	Zaviyedar	1886-1895	VGMA, Defter nr. 217, s.260. BOA, DH.MKT,74/41.
Şeyh Fahrettin Dede	Zaviyedar	1895	Yücer, 2003: 513.
Maraşlı Mehmed Efendi	Zaviyedar	1895	Kırşehir Şeriye Sicili, nr.11, s.191.
Rıza Efendi-Hasan Tahsin Efendi	Zaviyedar	1915	VGMA, Defter nr. 217, s.260.

Ek 3. Piri Baba Türbesi.



KAYNAKÇA

A. Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi(BOA), A.MKT.
UM, 377/54.

BOA, BEO, 789/59165.

BOA, C.EV, 122/2533.

BOA, C.EV, 51/2533.

BOA, C.EV, 141/7045.

BOA, C.EV, 188/9399.

BOA, C.EV, 268/13680.

BOA, C.EV, 378/19185.

BOA, C.EV, 485/24518.

BOA, C.EV, 492/24865.

BOA, C.EV, 512/25886.

BOA, C.EV, 558/28154.

BOA, C.EV, 638/32169.

BOA, C.EV, 41/2040.

BOA, C.ZB, 34/1680.

BOA, DH. MKT, 1907/107.

BOA, DH.MKT, 74/41.

BOA, DH.İ.UM.EK, 60/35.

BOA, DH.İ.UM, 6/2-28.

BOA, EV.EMH, 234/113.

BOA, EV.KSD, 35/52.

BOA, EV.MKT.CHT, 218/72.

BOA, EV.MKT.CHT, 132/45.

BOA, EV.MKT.CHT, 156/326.

BOA, EV.MKT.CHT, 236/15.

BOA, EV.MKT.CHT, 236/9.

BOA, EV.ZMT, 228/43.

BOA, Evkaf Defteri, nr. 228, s.43.

BOA, Evkaf Defteri, nr.13916, varak 6a.

BOA, Evkaf Defteri, nr.21431.

BOA, HAT, 502/24676.

BOA, HAT, 512/25094-D.

BOA, HAT, 512/25094-E.

- BOA, HAT, 512/25094-F.
 BOA, HAT, 512/25094-G.
 BOA, İE.EV, 42/4785
 BOA, Maliyeden Müdevver Defter, nr. 9771, s.94.
 BOA, Tapu Tahrir Defteri(TT), nr.90, s.153.
 Kırşehir Şer'ıye Sicili, nr. 11, s.191, Hüküm 163.
 Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi(VGMA), Defter nr. 2169, s.30.
 VGMA, Defter, nr. 217, s.260, Sıra 3858, 3860; s.320, Sıra 4333, 4334.
 VGMA, Defter nr. 490, sıra 216
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 561, varak 20a.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 562, varak 47b.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 563, varak 23a.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 569, varak 45b.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1148, varak 82a.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1150, varak 30a.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1151, varak 49b.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1154, varak 30a, 30b.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1155/1, varak 37a.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1156, varak 71b.
 VGMA, Hurufat Defteri, nr. 1157, varak 126b.
 B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar
 "Piri Baba". (1992). Evliyâlar Ansiklopedisi X. İstanbul.
 Abdi-zâde Hüseyin Hüsameddin. (1986). Amasya Tarihi I. Haz: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş. Ankara.
 Ahmed Cevdet Paşa. (1309). Tarih-i Cevdet XII. Dersaadet.
 Ahmed Lütü Efendi. (1290). Tarih-i Lütü I. İstanbul.
 Ahmed Rıfkı. (1327). Bektaşî Sırrı II. İstanbul.
 AŞKUN, Vehbî Cem. (1947). Piribaba. Sivas.
 ÇERKEZ, Murat. (2005). Merzifon'da Türk Devri Mimari Eserleri I. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
 DOĞANBAŞ, Muzaffer. (1999). "Merzifon'un Gönüller Durağı Piri Baba Türbesi", Cem. 87: 46-47. İstanbul.
 DOĞANBAŞ, Muzaffer. (2003). Kültürel ve Sanatsal Boyutuyla Amasya. Ankara.
 DOĞANBAŞ, Muzaffer. (2007). "Piri Baba Velayetnamesi", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 41: 161-183. Ankara.
 DOĞANBAŞ, Muzaffer. (2008). "Piri Baba Velayetnamesi", Reyhan. 1: 39-46. Merzifon.
 EKEN, Galip. (2001). "XIX. Yüzyılda Merzifon Vakıflarına Dair", Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu, 8-11 Haziran 2000 Merzifon. Ankara. s. 345-361.
 ERDOĞAN, İsmail. (1996). XX. Yüzyıl Amasya Tarihi ve İnanç Coğrafyası. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ.
 ERKEN, Sabih. (1972). Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eserler. İstanbul.
 Esad Efendi (Sahhaflarşeyhizade Seyyid Mehmed). (1243). Üss-i Zafer. İstanbul.
 Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî. (1999-2003). Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Haz: Z. Kurşun-S.A. Kahraman-Y. Dağlı-R. Dankoff. II-VIII. İstanbul.
 FAROQHÎ, Suraiya. (2001). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir Kent Ereninin Hayat Hikayesi Merzifonlu Piri Baba", Çev: Harun Yıldız. Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 18: 119-140.
 FAROQHÎ, Suraiya. (2003). Anadolu'da Bektaşilik. Çev: N. Barın. İstanbul.

- HASLUCK, F. W. (1928). Bektâşilik Tedkikleri. Çev: Ragıp Hulûsi. İstanbul.
- IŞIN, Ekrem. (1994). "Bektaşîlik". Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi II.: 131-137
- KİEL, Machiel. (2000). "Bektaşî Ocağı'nın Arnavutluk'taki Kuruluş Tarihine Dair Bir Not: 1567-1568'de Kaydedilen Kruja'daki Sarı Saltuk Dede Ocağı", Çev: Cemal Çakır. Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 13: 37-42.
- KİESER, Hans-Lukas. (2005). Iskalanmış Barış Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet(1839-1938). İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, Fuad. (1966). Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar. Ankara.
- Menâkıb-ı Piri Baba. Topkapı Sarayı M. Hazine Kütüphanesi. nr. 1313.
- ONARLI, İsmail. (2009). "Ali Pir Civan Ocağı". <http://www.karacaahmet.org>. Erişim 28.05.2009.
- ÖZ, Baki. (2001). Dünya'da ve Türkiye'de Alevi-Bektaşî Dergahları. İstanbul.
- PİROĞLU, Hüseyin. (1992). Evliyalara Yatağı Anadolu. Ankara.
- Sivas Vilayeti Salnamesi. (1302). Sivas.
- Sivas Vilayeti Salnamesi. (1306). Sivas.
- TAŞAN, A. Aziz. (1979). Dünden Bugüne Merzifon. İstanbul.
- YILDIZ, Harun. (2011). "Amasya Yöresi Örneğinde Alevî/Bektaşî Kültüründe İnanç Merkezleri", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, IV(16): 471-480.
- YÜCER, Hür Mahmut. (2003). Osmanlı Toplumunda Tasavvuf(19. Yüzyıl). İstanbul.



GİRESUN YÖRESİNDE BİR ALEVİ-BEKTAŞİ ÇEPNİ YERLEŞİMİ: ZIRHAN MAHALLESİ

AN ALEVI-BEKTASHI CHEPNI SETTLEMENT IN THE PROVINCE OF GİRESUN: THE DISTRICT OF ZIRHAN

Abonoz KÜÇÜK¹

ABSTRACT

Özet

Anadolu coğrafyasında özellikle batıdaki Balıkesir, İzmir, Aydın vb. vilayetlerde bulunan Çepniler, tamamıyla Alevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Karadeniz Bölgesi'ndeki Çepnilerin ise geçmişte Alevi oldukları bilinse de bugün bölgede yaşayan Çepnilerin büyük çoğunluğu Sünni olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Çepnilerin büyük çoğunluğunun sünnileştiği bu coğrafyada bazı yörelerde Alevi Çepniler de bulunmaktadır. Bunlardan en önemlileri bugün Ordu Gürgentepe ilçesi, Kürtün Taşlıca köyü, Trabzon Eskiköy ve Dereli ilçesi Bahçeli köyüne bağlı Zırhan Mahallesi'nde yaşayan Çepniler'dir. Bu çalışmada Giresun yöresinde Alevi-Bektaşî bir Çepni yerleşimi olarak karşımıza çıkan Zırhan Mahallesi'nin tarihi ve Güvenc Abdal Ocağı ile ilişkisi hakkında alan araştırması ve yazılı kaynaklardan elde edilen veriler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Giresun, Çepni, Alevi-Bektaşî, Alan Araştırması.

The Chepni population residing in the geography of Anatolia, especially in the West including Balıkesir, İzmir, Aydın, etc., has appeared as completely Alevi. Although the Chepni population in the Black Sea Region is known to have become Alevi in the past, most of them have appeared as Sunni today. However, there are a few Alevi-Chepni people residing in this area where the majority of the Chepni people have become Sunni. The most important ones are the Chepni people living in the county of Gürgentepe, Ordu, in the village of Taşlıca, Kürtün, in the village of Eskiköy, Trabzon, and in the district of Zırhan located in the village of Bahçeli linked to the county of Dereli. In this paper, we will argue the history of the district of Zırhan appearing as a settlement of Alevi-Chepni population in the province of Giresun, the research about its relation with Güvenc Abdal Association and the data obtained from the written sources.

Key Words: Giresun, Chepni, Alevi-Bektashi, Field Research.

¹ Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Giriş

Doğu Karadeniz'in ilk yerli halkları; Gaşkalar, İskitler, Kimmerler, Amazonlar, Diriller, Hunlar, Kumanlar, Peçenekler, Sibirler, Hazarlar ve Bulgarlar'dır. Yukarıda ismi yazılan ulusların hepsi de Türk kavmi olarak bilinmektedir. Yerli ve yabancı bütün ilim adamlarının eserlerinde Türk kavimleri olarak anlatılmaktadır(Gökdağ, 1997: 29).

Giresun'un ismi bilinen ilk sakinleri, Hititlerin çağdaşı olan Gaşkalar'dır. Bu topluluğun M.Ö. XVI. yüzyılın ortalarında bölgeye hakim olduğu bilinmektedir. Yörede varlığı bilinen bir diğer topluluk ise Kimmerler'dir. Kimmerler M.Ö. 695 yılında İç Anadolu'nun yanı sıra Giresun'un da içinde bulunduğu Doğu Karadeniz yöresine hakim olmuşlardır(Altınkaynak-Emecen vd., 2008: 42). Öyle ki Kimmerler'e ait höyüklerin XX. yüzyılın ortalarına kadar Şebinkarahisar'a ait köylerde bulunduğu bilinmektedir(Okutan, 1948: 36).

Kimmerlerin M.Ö. 585'ten itibaren İskit baskısı sebebiyle göç ederek Karadeniz'in kuzeyine çıkarak bölgeyi terk etmelerine rağmen, bölgedeki Türk varlığı İskit hâkimiyetiyle devam etmiştir. Günümüzde bu bölgede İskitlerin bir boyu olan Kolatların adı Kolatlar/Kolatoğulları ve İran kaynaklarında geçen İskit/Sakaların adı Sakaoğulları şeklinde yaşamaktadır²(Togan, 1981: 34).

Giresun şehrini oluşturan kalenin ne zaman kurulduğu ve nasıl bir yerleşmeye sahne olduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Grek kaynaklarında Kerasus adlı bir yerleşme yerinin veya kalenin, M.Ö. 670'lerde Karadeniz bölgesinde koloniler teşkil etmeye başlayan Miletoslar tarafından kurulduğu ileri sürülür. Fakat bu ad altındaki koloninin Giresun'un bugünkü yerinde bulunup bulunmadığı tartışma konusudur(Emecen, 1996: 78).

Bu hususta ünlü bir filozof ve tarihçi olan Ksenophon(M.Ö. 450-355), Anabasis adlı eserinde Perslerle yapılan Kunaska Savaşı'ndan sonra alınan yenilgiyle birlikte Helen askerlerinin dönüş yolunda Trabzon'dan üç gün yürüyerek Kerasus'a vardığını yazmaktadır(Ksenophon, 1974: 156-157).

Ksenophon'un Trabzon'dan üç gün yürüyerek Giresun'a gelmesi mümkün değildir. Ksenophon'un Trabzon'dan üç günde yürüyerek geldiği yer Vakfıkebir körfezindeki Kireson/Kirazlık olarak bilinen yerdir. Yapılan araştırmalar sonucunda Karadeniz Bölgesi'nde Kerasus adlı üç farklı yerleşim yeri tespit edilmiştir. Bunlardan ilki Sinop'un batısında, ikincisi Vakfıkebir'in doğusunda, üçüncüsü ise Giresun'un biraz uzağındaki vadide yer almaktadır(Emecen, 1997: 21).

Strabon, Amisos'tan(Samsun) itibaren şehirleri sayarken Kytoros'tan(Ordu) sonra Farnika'nın geldiğini, buranın Kytoros'ta oturanlarca iskan edildiğini, buradan

2 Günümüzde Trabzon'a bağlı Akçaabat ilçesinde Kolotoğulları, Çarşıbaşı ilçesi ve Akçakale beldesinde Sakaoğulları adıyla anılan aileler bulunmaktadır.

İskhopolis'e(Tirebolu?), oradan da orta büyüklükteki Kerasus'a ve Trapezus'a ulaşıldığını yazar. Bundan dolayı Kerasus ve Farnika'nın ayrı şehirler olduğu ifade edilir. Bu bilgilere göre Kerasus günümüzdeki Vakıfkebir ilçesine bağlı Kirazlık mahallesinin, Farnika ise Giresun ilinin eski adıdır. Roma İmparatorluğu döneminde Giresun'da valilik yapan Arrien, Roma imparatoruna yazdığı bir mektupta Farnika'nın eski adının Kerasus olduğunu ve buranın da Sinoplular tarafından kurulduğunu bildirir. Bütün bu bilgilerden hareket eden birçok araştırmacı, M.Ö. 183'te Sinop'u aldıktan sonra bölgeyi ele geçiren Pontus Kralı I. Farnakes(M.Ö. 190-169) tarafından kurulan Farnakia'nın bugünkü şehrin bulunduğu yarımada da yer aldığını, uzun süre bu adla anıldığını ve Romalılar döneminde buranın Kerasus şeklinde adlandırıldığını belirtir(Emecen 1996: 79).

Giresun, Pontusluların ardından Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girmiştir. Ancak tarihi kaynakların belirttiğine göre Romalılar bu bölgede tam bir hâkimiyet kuramamışlardır. İlerleyen süreçte şehir Romalılar'ın idaresinden Bizans denetimine geçmiştir. 1071 Malazgirt Savaşı sonrasında hızlı Türk fetihleri sırasında ele geçirilen yerler arasında Trabzon ve yöresinin de bulunduğu bilinmektedir. Ancak Kerasus'un Selçuklular'ın hâkimiyetine girdiğine dair bir bilgiye rastlanmamaktadır(Emecen, 1996: 79).

1204 yılında, Anadolu Selçuklu Devleti ile ticari ve siyasi ilişkilerinin bozulmasını istemeyen Latinler, IV. Haçlı Seferi'nde

Kudüs yerine İstanbul'u işgal etmişlerdir. Bu işgal üzerine İstanbul'dan kaçan Aleksis Komninü, Anadolu'nun kuzeydoğusunda Trabzon Rum Devleti'ni kurmuştur. Bu devletin etrafı sayı ve köken bakımından farklı, çok sayıda Türkmen boyu ile kuşatılmış vaziyetteydi. 1204 yılından 1461'de Fatih Sultan Mehmet'in Trabzon'u fethine kadar hüküm süren bu imparatorluk devrinde Karadeniz'deki Türkmen varlığından, özellikle de Çepni boyundan haberdar olmaya başlamaktayız(Shukurov, 1999: 11).

1071 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'ya giren Oğuz boylarından biri de Çepnilerdir. Anadolu coğrafyasında Çepniler, ilk olarak Trabzon Rum İmparatoru Giorgi'nin Moğol istilası sonucu oluşan karışıklığı fırsat bilerek Sinop'a düzenlediği baskında karşımıza çıkmaktadır. İlerleyen süreçte Çepniler, Sinop'tan doğuya doğru ilerleyerek Karadeniz'in bir Türk yurdu haline gelmesinde önemli işler başarmıştır.

Çepnilerin Giresun'da ilk görülüşü 1301 yılında olmuştur. 1301 yılında Ordu'dan hareket edip Giresun'a kadar gelen Türk beylerinden Küçük Ağa'yı İmparator II. Aleksios(1297-1331) karşılayarak daha fazla ilerlemesine engel olmuştur(Bryer, 1980b: 143). Bahsi geçen zamana kadar Çepniler, Karadeniz sahil şeridinde Sinop'tan Giresun'a kadar olan bölgeyi kontrol altına almışlardır. Ekim 1313'te Çepnilerin lideri Bayram Bey'in Komnenosların sınırları dâhilinde bulunan bir pazar yerine baskın yaptığı belirtilmektedir. Bu, Ordu vilayetini fetheden ve orada bir beylik kuran(Bayramlı Beyliği)

Bayram Bey'e dair ilk haberlerdir(Sümer, 1992b: 13). Bayram Bey 30 Ağustos 1332'de ordusu ile Hamsiköy yakınlarına kadar gelmiş ve burada Komnenoslar'a yenilerek çok sayıda kayıp vermiştir(Bostan, 2002: 300).

Görüldüğü gibi Giresun'a yönelik ilk fetih hareketi 1301 yılında gerçekleştirilmiş ancak başarısızlıkla sonuçlanmıştır. XIV. yüzyıl boyunca bu fetih hareketlerinin devam ettiği muhakkaktır. Ancak Giresun tam anlamıyla, Ordu bölgesini fethederek Bayramlı Beyliği'ni kuran Bayram Bey'in torunu ve Hacı Emir Bey'in oğlu Süleyman Bey tarafından 1397'de fethedilmiştir(Sümer, 1992b: 40). Bu fetihle ilgili olarak Esterebadi, Bezm ü Rezm adlı eserinde: Kadı Burhaneddin'in, Karamanoğulları üzerine sefer düzenledikten sonra, bir habercinin ona, "Allah'ın fazileti ve Muhammet'in devletinin gücüyle Emir Süleyman Giresun kalesini fethederek ülkesine kattı" dediğini bildirmektedir.. Hristiyanların elinde bulunan, sağlamlığı ve aşılmazlığıyla ün yapmış, tekfurların başkenti olan Trabzon'a bağlı Giresun kalesine İslamiyet'in doğuşundan itibaren hiçbir Müslüman girmemiş ve orayı alamamış olduğu için Kadı Burhaneddin'in bu müjdeyi aldıktan sonra büyük bir sevinç ve neşe içinde kutlamalar yaptırıldığını bildirmektedir(Esterabadi, 1990: 485).

Bu fetihle birlikte bölgedeki Türk varlığı artmaya başlamıştır. Güneyden vadiler boyunca Karadeniz sahillerine inen Çepni Türkleri bu artışta büyük oranda etkili olmuştur. Fatih Sultan Mehmet'in bu bölgeleri fethine kadar yöre, Çepni boyu tarafından

büyük oranda Türkleştirilmiştir. Fatih Sultan Mehmet'in 1461 yılında Trabzon'u fethinden sonra Karadeniz Bölgesi tamamıyla Osmanlı Devleti'ne bağlanmıştır.

Giresun, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra 1515 tarihli Trabzon Tahrir Defteri'nde³ vilayet-i Çepni olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırma Giresun'daki Çepni varlığını ifade etmesi bakımından bizce büyük önem taşımaktadır. Çepni vilayetine bağlı yedi nahiyede bu defterde yer almaktadır. Bu yedi nahiyeden Kürtün nahiyesi hariç diğerleri günümüzde Giresun iline bağlı ilçe, köy ve mahallelerden oluşmaktadır.

Biz geçmişte Giresun Çepnileriyle ilgili olarak hazırlamış olduğumuz Giresun Çepni Folkloru başlıklı çalışmamızın araştırma alanını başlangıçta 1515 tarihli Trabzon Tahrir Defteri'nden hareket ederek belirlemiştik. Ancak alana çıktıktan sonra edindiğimiz bilgiler, bu listeyi günümüzdeki idari yapı bağlamında güncellememiz fikrini güçlendirdi.⁴ Bu fikir etrafında hazırlamaya çalıştığımız güncel listeye göre günümüzde Giresun yöresinde Çepniler'e ait Giresun merkezde otuz beş köy, bir belde, bir mahalle; Dereli ilçesinde on köy, iki mahalle; Güce ilçesinde yedi köy; Tirebolu ilçesinde on köy, bir mahalle; Keşap ilçesinde on köy, bir mahalle; Espiye ilçesinde dokuz köy, yedi mahalle; Yağlıdere ilçesinde

³ Bu defter için bkz. Sümer, 1992.

⁴ Giresun yöresi Çepnilerinin yerleşim alanlarıyla ilgili olarak hazırlanan bu güncel liste için bkz. Küçük, 2011.

yirmi üç köy, iki mahalle; Çanakçı ilçesinde dokuz köy, bir mahalle, bir belde; Görele ilçesinde yedi köy; Şebinkarahisar ilçesinde üç köy, bir mahalle ve Eynesil ilçesinde on bir köy, bir belde bulunmaktadır. Toplamda Giresun genelinde Çepniler'e ait yüz otuz dört köy, üç belde ve on altı mahalle vardır. Bahsi geçen bu yerleşim alanlarının yalnızca beşi Alevi-Bektaşî inancında olup, diğerleri Sünnî'dir.

Tarihi kaynakların verdiği bilgilere göre Giresun, yoğun bir Çepni yerleşimine sahne olmuştur. Giresun'a yerleşen Çepni gruplarının başlangıçta Alevi oldukları ancak zamanla Sünnileştikleri anlatılmaktadır. Bu çalışmada Giresun Çepnilerinden Alevi-Bektaşî inanışa sahip Zırhan Mahallesi Çepnilerinin tarihi ve Güvenç Abdal Ocağı ile olan ilişkileri alandan derlenen malzemeye dayalı olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Zırhan Mahallesi Alevi-Bektaşî Çepnilerinin Tarihi ve Güvenç Abdal Ocağı'yla İlişkileri

Türkiye'de Çepnileri inanış boyutuyla inceleyen özel bir çalışma yoktur. Biz Türkiye'de genel manada Alevilik-Bektaşîlik üzerine yapılan çalışmalarda Çepnilerin inançlarıyla alakalı bilgilere ulaşabilmekteyiz.

Türkiye sahasında Alevilik-Bektaşîlik çalışmaları ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yapılmaya başlanmıştır. İttihat ve Terakki Fırkası'nın yönetimi devralmasıyla birlikte Anadolu'yu tanımak fikri etrafında devlet

desteğiyle çeşitli çalışmalar yapılır. Bu fikir etrafında Türkiye'de Alevilik-Bektaşîlik üzerine ilk çalışmayı Baha Said Bey⁵ yapmıştır.

Talat Paşa ve Ziya Gökalp'a göre yeni hükümetin başarılı olabilmesi için Anadolu'nun farklı dini inançlarını, tarikatlarını ve Türkmen aşiretlerini tanınması gereklidir. Bu çalışmaların başlamasında etkili olan iki isim vardır. Bunlar Talat Paşa ve Ziya Gökalp'tır. Onlara göre yeni iktidara gelen hükümetin başarılı olabilmesi için Anadolu'yu tanınması gereklidir. İşte bu nedenle dönemin hükümeti, Kızılbaş ve Bektaşîleri incelemesi için Baha Said Bey'i, Ahileri incelemek üzere de Bursalı Mehmet Tahir ve Hasan Fehmi'yi görevlendirmiştir.

Baha Said Bey, Alevilik-Bektaşîlik araştırmaları için birebir bu grupların yaşadığı yerlere gitmiştir. Alan araştırması sonucu elde etmiş olduğu bilgileri içeren makalelerini Türk Yurdu Dergisi'nin 22, 23, 24, 25, 26, 27.

5 Baha Said Bey, 1882 tarihinde Çanakkale'nin Biga ilçesinde doğmuş, Kafkasya kökenli Dağıstanlı bir ailenin çocuğudur. İlk dönem tahsilini bilgili bir zat olan babasının vermiş olduğu bilgilerle ve Biga'daki okullarda almış olduğu eğitimle tamamlamıştır. Yüksek öğrenimini ise, harp okulunda ve harp akademisinde tamamlamış, ancak orduda uzun süre kalamadan emekli olmuştur. Baha Said, Osmanlı Ressamlar Cemiyeti, Türk Ocağı, Milli Kongre ve Karakol Cemiyeti gibi pek çok birimin kurucusu ve yöneticisi olarak görev yapmıştır. Mili mücadele yıllarında halkın desteğini kazanmak amacıyla Anadolu'ya gönderilmiştir. Cumhuriyet döneminde ise bütün Anadolu'yu dolaşmış, Türk zümrelerinin dillerini, mezheplerini, geleneklerini araştırmaya kendini adanmıştır (Birdoğan, 1994: 10). Baha Said ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Said, 2000, Tevetoğlu, 1989, Görkem, 2000.

sayılarında yayımlamıştır. İlerleyen yıllarda Nejat Birdoğan, bu çalışmaları tek bir kitapta toplayarak yayımlamıştır(Birdoğan, 1994)

Baha Said Bey'in "Türkiye'de Alevi Zümreleri, Tekke Aleviliği-Toplumsal Alevilik", "Sofıyan Süreği(Kızılbaş Meydanı)", "Sofıyan Süreği(Kızılbaş Meydanında Düşkünlük)", "Anadolu Alevi Zümreleri(Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri ya da Yanyatır Sılası)" gibi başlıklar taşıyan araştırmaları ilkler arasında olması sebebiyle son derece önemlidir. Baha Said, "Anadolu Alevi Zümreleri(Tahtacı, Çetmi, Hardal Türkmenleri Ya da Yanyatır Sılası)" başlıklı yazısında Karadeniz'deki Çepnilerle Karesi'deki Çepnilerin aynı kökten geldiklerini, bu grupların Alevi zümreleri arasında yer aldığını belirtmektedir. Tahtacılar üzerinde daha fazla mesai harcayan Baha Said, yeri geldikçe Çepnilerin de Tahtacılarla aynı inançta olduğunu zikretmekte, Tahtacıların inanç yapılarıyla ilgili bilgilerin Çepnileri de kapsadığını ifade etmektedir(Birdoğan, 1994: 79).

Baha Said Bey'den sonra Çepnilerin inançlarıyla ilgili bilgi veren ikinci kaynak, Besim Atalay'ın 1924 yılında yayımlamış olduğu Bektaşilik ve Edebiyatı adlı eserdir. Atalay eserinde Çepnilerin inançları, yaşam tarzları ve bulundukları bölgeler hakkında bilgiler vermiştir.

Konuyla ilgili bir diğer çalışma, Anadolu'nun Dinî Tarih ve Etnografisine Dair Tetkikat Merkezi Neşriyatı tarafından Bektaşilik Tetkikleri adıyla 1928 yılında yayımlanmıştır. Hasluck'un bu kitapta

yer alan makaleleri, Atina İngiliz Mektebi Senelik Mecmuası'nın 19, 20 ve 21. sayılarında da yayımlanmıştır. Bu makaleleri, Râgıp Hulûsî Türkçe'ye çevirmiş ve bu makaleler Bektaşilik Tetkikleri adı altında neşredilmiştir(Hasluck, 1928: V-VII).

Hasluck, bu eserinde Bektaşi bölgelerine değinirken, Çepniler için değerli sayılan pek çok kavramı da açıklamıştır. Hasluck'un eserinde Orta Asya'dan gelme olarak zikrettiği bazı zümreler bulunmaktadır. Bu zümreler, Çepniler ve diğer Alevi Türkmenler olmalıdır. Hasluck, Makedonya'dan Anadolu'ya uzanan hat içindeki Bektaşi türbelerini, yerleşim birimlerini ele almıştır(Hasluck, 1928: 1-3).

Yusuf Ziya Yörükân 1932 yılında yayımlamış olduğu Müslümanlık'tan Sonra Türk Mezhepleri adlı çalışmasında, Kırşehir Çepnilerinin inançlarından ve Karadeniz Bölgesi'ndeki Çepnilerin büyük çoğunluğunun Sünni olduğundan bahsetmektedir(Yörükân, 1932: 396). Yazar konuyla ilgili olarak hazırladığı Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar başlıklı bir diğer eserinde ise Balıkesir, Çanakkale ve Adana bölgelerinde görülen Çepnilerin inanç olarak Hacı Bektaş Ocağı'na bağlı olmadıklarını, kendilerine has dedelik kurumlarının olduğunu ifade eder(Yörükân, 2002: 139-141).

Konuyla ilgili olarak Orhan Türkdoğan da 2004 yılında yayımladığı Alevi Bektaşi Kimliği Sosyo-Antropolojik Bir Araştırma başlıklı eserinde Muğla, Aydın ve İzmir bölgelerindeki Çepniler ve Tahtacılar hakkında alan araştırmaları sonucunda ulaştığı bilgileri sunmuştur(Türkdoğan, 2004).

Bu bölümde konuyla ilgili görüş belirten kaynakların sayısı daha da arttırılabilir.⁶ Ancak biz bu sayıyı arttırmanın çalışma konumuza çok fazla yarar sağlamayacağı düşüncesiyle Türkiye'nin çeşitli bölgelerindeki Çepnilerin inançları üzerine yapılan çalışmaları bir kenara bırakarak, Karadeniz Çepnilerinin inançlarıyla ilgili son dönemde yapılan birkaç çalışmadan bahsetmek istiyoruz.

Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nin yayın organı olan Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, otuz beşinci sayısında Güvenç Abdal Ocağı Özel Dosyası'nı yayımlamıştır. Bu yayında Karadeniz'deki Alevi Çepniler ve bunların Güvenç Abdal Ocağı'yla bağlantıları incelenmeye çalışılmıştır. Derginin bahsi geçen sayısında Karadeniz bölgesindeki Çepnilere birebir temas eden, "Karadeniz Çepnileri 1: Taşlıca Köyü"(Yalçın-Uysal, 2005a), "Karadeniz Çepnileri-2: Eskiköy"(Yalçın-Uysal, 2005b), "Karadeniz Çepnileri 3: Şalpazarı ve Gürgentepe"(Yalçın-Uysal, vd. 2005c) başlıklı üç yazı yayımlanmıştır. Bu yazılarda bölgede yapılan alan araştırması sonuçlarına dayalı olarak adı geçen Çepni köylerinin Alevilik'le ve Güvenç Abdal Ocağı'yla olan münasebetleri hakkında değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

Yine aynı dergide Coşkun Kökel tarafından hazırlanan "Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı makalede

Güvenç Abdal Ocağı'ndan, Çepnilerle olan bağlantısından ve Alevilik'le olan ilişkisinden bahsedilmiştir.

Çepnilerin inançları hususunda bilgi veren kaynakların büyük çoğunluğu, Çepnilerin Alevi-Bektaşî geleneğine mensup olduklarını ifade etmektedir. Türkiye coğrafyasında özellikle batıdaki Balıkesir, İzmir, Aydın vb. vilayetlerde bulunan Çepniler tamamıyla Alevi olarak karşımıza çıkmaktadır. Karadeniz Bölgesi'ndeki Çepnilerin ise geçmişte Alevi olduğu bilinse de bugün bölgede yaşayan Çepnilerin büyük çoğunluğu Sünni olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Çepnilerin büyük çoğunluğunun Sünni olduğu bu coğrafyada bazı yörelerde Alevi Çepniler de bulunmaktadır. Bunlardan en önemlileri bugün Ordu Gürgentepe ilçesi, Kürtün Taşlıca köyü, Trabzon Eskiköy⁷ ve Dereli ilçesinin Bahçeli köyü⁸ne bağlı Zırhan Mahallesi'nde yaşayan Çepniler'dir.

Yukarıda adı zikredilen bu köylerden çalışma konusu olarak seçtiğimiz Zırhan Mahallesi, Giresun yöresinde Alevi-Bektaşî inanışa bağlı olan bir Çepni yerleşimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu grubun Zırhan Mahallesi'ne yerleşmesiyle ve kökenleriyle ilgili olarak kaynak kişilerimizden Mustafa

⁶ Çepnilerin inançları ile ilgi ayrıca bkz. Babinger-Köprülü, 1996; Köprülü, 2003; Melikoff, 1998; Gölpınarlı, 1958; Ocak, 1996.

⁷ Trabzon'un Akçaabat ilçesine bağlı bir köydür. Köyde cem ibadeti devam etmektedir.

⁸ Bahçeli köyünün Zırhan Mahallesi'nde Alevi-Bektaşî geleneğine bağlı Çepniler yaşamaktadır. Dedelik hizmetinin devam ettiği bu köyde cem ibadetleri de yapılmaktadır. Alan araştırmasına gittiğimiz bu köyde cemevi de mevcuttur. Günümüzde dedelik yapan kişi 1954 doğumlu Mustafa Özer'dir.

Özer:

“Sütlüce ile Geyrez köyleri arasında yer alan Zırhan Mahallesi, Osmanlı döneminde ortaya çıkmış. Biz Osmanlı döneminde Zırhan Mahallesi’ne yerleşmişiz. Bizim buraya gelişimiz 1846’da Celali Paşa’nın asılışından sonradır. Kürtün’ün Taşlıca köyünden kalkmış buraya yerleşmişiz. Bizim neslimiz Hz. Peygamberin yedinci kuşak evladından gelir. Güvenç evlatlarındanız. Bu bölgede eski bir han varmış, bu nedenle Zırhan olarak anılmış. Ancak biz buraya geldikten sonra Şihli olarak da adlandırılmış. Burası hem Sütlüce hem de Bahçeli köyüne bağlıdır. Bu köylerin Aleviliği belirleyen konumu Zırhan Mahallesi’ne dayanır. Zırhan demeyince kimse anlamaz.

Bizim soyumuza has şecerelerimiz var. Hz. Halil İbrahim’in ellinci kuşak soyundan, Haşimi kabilesinden, Hoca Ahmet Yesevi Dergâhı’ndan Anadolu’ya gelişimize dair yüz altmışa yakın belgemiz var. Hz. Peygamber, Hz Halil İbrahim’in altıncı kuşak soyundan ellinci torunudur. Halil İbrahim’in baba adı Hazer’dir. Hazer Aleyisselam bir Türk’tür. Bizim ocağımız Güvenç Abdal’dır. Asıl yerimiz Kürtün’ün Taşlıca köyüdür. Güvenç Abdal bölge valiliği ve komutanlığı yapmış. Yine ondan sonra Celali Paşa vardı. Şebinkarahisar’da asılmıştır.” şeklinde bilgi verdikten sonra “bazı insanlar bizi küçümser ama ben soyumu methederim” diyerek bu konu üzerine bir deyiş söylemektedir. Bu deyiş şu şekildedir:

Hakikat yoluna bizi yetiren

Allah bir Muhammet, Ali yoludur

Âşık, sadık, muhib, mürşit kim diyen

Ecdadım Er Güvenç gerçek velidir.

Sabri, selameti, kanaati seçti

Erlik makamında kaynadı coştı

Kürtün diyarına metai düştü

Aslı şah-ı merdan güruhu nacidir.

Soyu on iki imam Musa Kazım’dan

Evlad-ı Resul’ün seyyid soyundan

Sevmedi vefayı dünya malından

Pirin dergahında türbe tacıdır.

Hatice Kübra’dan gaye var oldu

Fatimatü’l Zehra’dan Hakk’a yar oldu

İmam Hasan aşkına yar-ı zar oldu

İmam Hüseyin’den beri yastadır.

İmam-ı Zeynel’in derdinde idi

Muhammed Bakır’ın virdinde idi

İmam-ı Cafer’in ilminde idi

İmam-ı Kazım’ın sülbü neslidir.

İmam-ı Rıza’nın ardından gitti

Muhammed Tagı’nın lütfunu tuttu

Aliyyün Nagı’nın metain sattı

İmam-ı Askeri’nin mazlum eridir.

*Muhammet Mehdi'nin sırr-ı mekanı
On dört masum pakın mazlum figanı
Özer Mustafa'nın cediti celali
Aslı şah-ı merdan güruhu nacidir.*

Mustafa Özer bu deyişi ve bu tür eserleri icra ederken vezne, kafiye ihtiyacının olmadığını, sazını eline almasının yeterli olduğunu ifade etmiştir. Deyişte yöre Çepnilerinin pirinin Er Güvenç(Güvenç Abdal) olduğu ve Kürtün diyarını mekân seçtiği açıkça ifade edilmektedir.

“Güvenç Abdal Ocağı genel olarak Anadolu’nun kuzeyinde, Batı’da, İzmit’in Kandıra ilçesine bağlı Ballar köyünden, Doğu Karadeniz’de, Trabzon’un, Akçaabat ilçesine bağlı Eskiköy’e kadar uzanan geniş coğrafyada örgütlenmiş bir ocaktır. Güvenç Abdal Ocağı, özellikle Karadeniz Bölgesi’nde yerleşik Alevi-Bektaşiler tarafından adı sıklıkla anılan bir ocaktır. Karadeniz Bölgesi Alevi-Bektaşileri’nin ocak aidiyeti açısından baskın oranda dahil oldukları ocak da Güvenç Abdal Ocağı’dır.

Karadeniz bölgesinde, Trabzon, Gümüşhane, Giresun, Tokat, Ordu, Samsun, Düzce, Zonguldak, İzmit illerine bağlı köylerde Güvenç Abdal Ocağı’na bağlı Alevi-Bektaşi nüfus yaşamaktadır. Bu köylerde yapılan saha çalışmaları sonucunda özellikle Gümüşhane ili, Kürtün ilçesi Taşlıca köyü; Trabzon ili Akçaabat ilçesi Eskiköy; Düzce ili Gölyaka ilçesi Yunusefendi köyü; İzmit ili Kandıra ilçesi Ballar köyünde yerleşik Güvenç Ab-

dal ocaklılarının kendilerini Güvenç Abdal Ocağı’na bağlı Çepni Alevisi olarak tanımladıkları tespit edilmiştir.”(Kökel, 2005: 52).

Kökel’in bahsettiği benzer durum bizim araştırma sahamızda da karşımıza çıkmakta ve Zırhan Mahallesi sakinleri de kendilerini Güvenç Abdal Ocağı’na bağlı Çepniler olarak ifade etmektedirler. Zırhan Mahallesi’nde dedelik kurumu halen mevcuttur. Bölgede derleme yapma fırsatı bulduğumuz Gülüşan Çelebi, bu bölgeye ilk geldiklerinde başlarında Kanun Dede’nin olduğunu, daha sonra eşi olan Mehmet Çelebi’nin bu görevi yürüttüğünü, günümüzde ise yeğeni Mustafa Özer’in dedelik hizmetini devam ettirdiğini söylemektedir.

Yörede Alevi-Bektaşi inancı saha başka köyler de vardır. Bunlardan bir tanesi Şebinkarahisar ilçesine bağlı Suboyu köyüdür. Bu köyde görüşme imkânı bulduğumuz Müslim Sevinç, geçmişte Zırhan Mahallesi’nden köylerine dede geldiğini söylemektedir. Bu husus yörede yaşayan Alevi-Bektaşi Çepnilerin birbiriyle bağlantılı olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Konuyla ilgili olarak Gülüşan Çelebi, hem Ordu Gürgentepe ilçesi hem de Trabzon Eskiköy’de iskân edenlerle akraba olduklarını söylemektedir.

Sonuç

Anadolu’da Çepniler üzerine günümüze kadar yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunun tarih, folklor ve sosyoloji alanlarında yapıldığı ve Çepnilerin inançları üzerine yapılan müstakil çalışmaların ise zayıf kaldığı

görülmektedir. Kaynaklarda Anadolu Çepnilerinin, özellikle batıdaki Balıkesir, Aydın, İzmir gibi illerde yaşayan Çepnilerin, Alevi-Bektaşî inanişâna sahip olduğu, Karadeniz Bölgesi Çepnilerinin asimile olup Alevilik-Bektaşîliği unuttuğu ve sünnileştiği ifade edilmektedir. Ancak son dönemde yapılan çalışmalarda ve bizim de yukarıda ifade etmeye çalıştığımız şekilde Karadeniz Bölgesi Çepnilerinin büyük çoğunluğu Sünnî inanişâna sahip olmakla beraber bazı bölgelerde özellikle ocaklı ailelerin bu inanişî devam ettirdikleri görülmektedir. Bölgedeki Alevi Çepnilerin hepsi Güvenç Abdal Ocağı'na bağlı olup günümüzde İzmit, Ordu, Giresun, Trabzon ve Gümüşhane illerinde yaşamaktadırlar. Bizim çalışma konumuz içerisinde yer alan Giresun ili Dereli ilçesine bağlı Zırhan Mahallesi de bu yapı içinde ocaklı aile mensuplarının yaşadığı bir yerleşim alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yerleşim Güvenç Abdal Ocağı'na bağlı Alevi-Bektaşî Çepnilerin yaşadığı bir köydür. Çalışmamızın ana gayesi bu yerleşim birimini bilim âlemine duyurmaktır. Gelecekte yapılacak geniş kapsamlı çalışmalarla bu köyde yaşayan Alevi-Bektaşî Çepnilerin tarihi, folkloru ve inançlarıyla alakalı daha geniş bilgiler elde edilebileceği muhakkaktır.

KAYNAKÇA

- ALTINKAYNAK, Erdoğan.-EMECEN, Feridun. vd. (2008). Giresun Kent Kültürü. Ankara.
- Aziz B. Erdeşir -i Esterebadî. (1990). Bezm ü Rezm. Çev: Mürsel Öztürk. Ankara.
- BABİNGER, Franz.-KÖPRÜLÜ, M. Fuad. (1996). Anadolu'da İslamiyet. Çev: Ragıp Hulisi. İstanbul.
- Baha Said Bey. (2000). Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri. Hazırlayan: İsmail Görkem. Ankara.
- BİRDOĞAN, Nejat. (1994). İttihat-Terakki'nin Alevilik Bektaşîlik Araştırması(Baha Said Bey). İstanbul.
- BOSTAN, Hanefi. (2002). "Anadolu'da Çepni İskanı", Türkler, C. 6. s. 299-311.
- EMECEN, Feridun. (1996). Giresun Maddesi. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.14. İstanbul. s. 78-84.
- EMECEN, Feridun. (1997). "Giresun Tarihinin Bazı Meseleleri". Giresun Tarihi Sempozyumu, 24-25 Mayıs 1996 Bildiriler. İstanbul. s. 19-24.
- GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız. (1997). "M.Ö. 2000'li Yıllardan Günümüze Türk Varlığı". Giresun Tarihi Sempozyumu, 24-25 Mayıs 1996 Bildiriler. İstanbul. s. 25-49.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (1958). Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme". İstanbul.
- GÖRKEM, İsmail. (2000). "Baha Said Bey(1882-1939) Anadolu'daki Alevî ve Bektaşî Zümreleri Hakkındaki Çalışmaları", Yol. S. 6. s. 35-64.
- HASLUCK, F. R. (1928). Bektaşîlik Tetkikleri. Çev: Ragıp Hulîsî. İstanbul.
- KÖKEL, Coşkun. (2005). "Güvenç Abdal Ocağı Üzerine Bir Değerlendirme", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Yıl: 12. S. 35. s.47-61.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad. (2003). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara.
- KSENOPHON. (1974). Anabasis(Onbinlerin Dönüşü). İstanbul.

- KÜÇÜK, Abonoz. (2011). Giresun Çepni Folkloru. Balıkesir. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- MELİKOFF, Irène. (1998). Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe. Çev: Turan Alptekin. İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (1996). Türk Sufiliğine Bakışlar. İstanbul.
- OKUTAN, Hasan Tahsin. (1948), Şebinkarahisar Tarihi. Giresun.
- SHUKUROV, Rustam. (1999). "Doğu Karadeniz Bölgesinde Türkçe Konuşan Bizanslılar, Çev: Kemal Çiçek. Uluslararası Trabzon ve Çevresi Tarih-Kültür Sempozyumu. Trabzon.
- SÜMER, Faruk. (1992). Çepniler. İstanbul.
- TEVETOĞLU, Fethi. (1989). "Millî Mücadele Kahramanlarından Bahâ Said Bey". Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi. C. 6. S. 16. s. 207-221.
- TÜRKDOĞAN, Orhan. (2004). Alevi Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Bir Araştırma. İstanbul.
- TOGAN, A. Zeki Velidi. (1981). Umumi Türk Tarihine Giriş. İstanbul.
- YALÇIN, Alemdar-UYSAL, Başak. (2005a). "Karadeniz Çepnileri 1: Taşlıca Köyü". Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Yıl: 12. S. 35. s. 29-37.
- YALÇIN, Alemdar-UYSAL, Başak. (2005b). "Karadeniz Çepnileri 1: Eskiköy". Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Yıl: 12. S. 35. s.37-43.
- YALÇIN, Alemdar-UYSAL, Başak. vd. (2005c). "Karadeniz Çepnileri 1: Şalpazarı ve Gürgentepe". Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Yıl: 12. S. 35. s.43-47.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya. (1932). Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri. Ankara.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya. (2002). Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar. Hazırlayan: Turhan Yörükân. Ankara.

SÖZLÜ KAYNAKLAR

- ÇELEBİ, Gülüşan. (1925). Zırhan Mahallesi, Dereli, Giresun. Tahsili Yok. Ev Hanımı. Derleme Tarihi: 14.08.2009.
- ÖZER, Mustafa. (1954). Zırhan Mahallesi, Dereli, Giresun. İlkokul. Emekli. Derleme Tarihi: 14.08.2009.
- SEVİNÇ, Müslim. (1968). Suboyu Köyü, Şebinkarahisar, Giresun. Lise. Çiftçi. Derleme Tarihi: 12.08.2009.



**DİYARBAKIR, BEYAZID-I BOSTAN(BEYAZİD-İ
BESTAMİ) OCAĞI'NDA SÖYLENEN DEMELER**
*THE FOLK POEMS (DEME) READ IN THE ASSOCIATION
 OF BEYAZID-I BOSTAN (BEYAZID-I BESTAMI),
 DİYARBAKIR*

Servet YAŞAR¹

Özet

Araştırmada, Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Türkmenhacı köyünde bulunan Beyazıd-ı Bostan Ocağı'nda² söylenen demelerin(deyişlerin) tespitine ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Bunun yanı sıra, yörede bulunan Türkmen Alevileri ile ilgili tarihsel süreç incelenerek, Beyazid-i Bestami'nin hayatı, felsefesi ve genel olarak deyiş kavramı hakkında bilgiler de çalışma kapsamında değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, Diyarbakır ili Bismil ilçesine bağlı Türkmenhacı köyü Beyazıd-ı Bostan Ocağı'nda sürdürülen cemler esnasında icra edilen deyişler "alanda derleme yöntem ve tekniklerine" uygun olarak saptanmıştır. Alanda gerçekleştirilen çalışmalar sonucunda elde edilen "tasavvufi halk müziği" örneklerin-

den olan bu deyişler, gerek notalı olarak gerekse yazılı metinler halinde belgelendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Beyazid-i Bestami, Diyarbakır Türkmen Alevileri, Ocak, Deyiş.

ABSTRACT

In this paper, we will discuss the determination and evaluation of the folk poems read in the Association of Beyazıd-ı Bostan located in the village of Türkmenhacı linked to the county of Bismil, Diyarbakır. In addition to this, the information about the philosophy, life of Beyazıd-ı Bestami and the concept of deme in general have been evaluated in the scope of the study. Within this framework, the folk poems read in the course of the cem rituals organized in the Association of Beyazıd-ı Bostan located in the village of Türkmenhacı linked to the county of Bismil, Diyarbakır, have been determined in accordance with the approach and technique of collecting in the field. These folk poems which are from the samples of "sufi folk music" obtained from the studies

¹ Öğr. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Devlet Konservatuvarı Türk Halk Müziği Bölümü.

² Ocak: Tarikat başındaki dedenin soy kütüğü ya da tarikat kollarından her birinin adıdır(Özmen, 1998: 724).

carried out in the field have been documented both in writing and musical notes.

Key Words: Beyazid-i Bestami, Diyarbakır, the Turkmen Alevi, Association, Deme.

Giriş

Diyarbakır ve yöresi, kültürel yapısı ve tarihsel süreci değerlendirildiğinde, Anadolu'da Türkleşme hareketlerinin başlamasıyla birlikte Türkmen topluluklarının önemli yerleşim merkezlerinden biri olmuştur. Bu bölgeye yerleşen Türkmenlerin ilk iskân hareketleriyle birlikte yerleşik hayat tarzına geçtikleri bilinmektedir.

"Diyarbakır ve çevresindeki Türkmenlerin Osmanlı'dan önce burada yerleşik oldukları bilinen bir hakikattir. Özellikle Cengiz istilasından sürüklenip gelen Türkmen toplulukları, Ahmed Yesevi geleneğinden gelmektedir. İlk yerleşim yerleri, yaylakları ve kışlakları itibarıyla, Diyarbakır bölgesidir. Buraya yerleşen oba ve oymaklar, devamında Anadolu içlerine göç etmiş ve zaman içerisinde aşiretlerin yerleşik hayata zorlanmalarıyla da ya yaylaklarını ya da kışlaklarını terk etmekle yüz yüze gelmişlerdir. Bu nedenle aynı Alevi ocağına bağlı Türkmen Alevileri, Anadolu'nun farklı yerlerine yerleşmiştir. Ancak birbirleri ile olan irtibatları bağlı oldukları dedeler tarafından devam ettirilmiştir. Süreci içerisinde sünnileşen Türkmenler, dedeler³ ile olan bu bağlantılarını kaybetmişlerdir. Hatta Türkmen olarak bile

kalamamış ve Kürtleşmişlerdir."(Taşgın, 2004: 339-356)

Yöredeki Türkmen Aleviler içinde önde gelen kişilerden alınan bilgilere göre; geçmişte Dicle Nehri boyunca sağlı sollu olarak üç yüz altmış civarında Türkmen Alevi köyünden ve bu doğrultuda büyük oranda kalabalık bir nüfustan söz edilmektedir. Ancak bu köylerin birçoğu zamanla sünnileşmiş ve Kürtleşmiştir. Böylelikle Türkmen Alevi nüfusunda büyük oranda bir düşüşün de yaşandığından bahsedilmektedir. Diyarbakır'da sünnileşen ve Kürtleşen bu köyler arasında özellikle "Aynetto, Tilalo, Ali Bardak, Mitrani, Köseli, Altunakar, Hüseyinik sayılabilir"(Taşgın, 2004: 339-356).

"Diyarbakır ve çevresinde bulunan Türkmen Alevi köylerinin isimlerine Osmanlı hâkimiyetinden sonra yapılan ilk Diyarbakır Tahrir Defteri'nde rastlanmaktadır. Düzenlenen bu tahrir 'Hasan Padişah Kanunnamesi' olarak isimlendirilen Akkoyunlu(kısa süreli Safevi) tahririnin devamıdır. Söz konusu bu kanunnamenin düzenlendiği tarih 15. yüzyılın sonlarıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, bu köylerin varlıkları daha evvelki yıllara dayanmaktadır"(Taşgın, 2006: 51-61). Bugün gelinen nokta değerlendirildiğinde ise, Diyarbakır merkeze bağlı Büyükkadı ve Nahrıkıracı(Şerabi) köylerinin yanı sıra, Bismil ilçesine bağlı Aşağıdarlı(Türkdarlı), Yukarıdarlı, Bakacak(Seyithasan), Türkmenhacı köyleri ve Çınar ilçesine bağlı Şükürlü köyü Türkmen Alevilerin halen yerleşik olarak yaşadıkları yerlerdir. Bu köylerden Türkmenhacı ve Bakacak köyleri nüfus yo-

3 Dede: Alevilikte Ehl-i beyt soyundan gelen inanç önderlerine verilen addır.

ğunluğu bakımından en kalabalık yerleşim yerlerindendir. Ayrıca, bu iki köy hâlen günümüzde cemlerin dedeler eşliğinde yürütüldüğü merkezlerdir. Diğer köylerde yaşayan kişiler de inanç ve gelenek bağlamında bir takım ihtiyaçlarını(cenaze, görgü, nikâh, küskünleri barıştırma vb), yine Türkmenhacı ve Bakacak köylerindeki ocak dedelerinden yardım alarak karşılamaktadır.

Diyarbakır'da, Anadolu'nun diğer bölgelerinde yaygın bir şekilde görülen; Dede Kargın, Ağuışen, Battal Gazi ve Sarı Saltuk Ocaklarının yanı sıra, yörede Musa-i Kazım, Zeynel Abidin, Baba Mansur, Ersefil, Güzel Şah, Zelil Kalender ve Beyazıd-ı Bostan gibi başka bölgelerde görülmeyen ocaklara da rastlanılmaktadır. Bu ocakların birçoğu bugün gerek zorunlu göç, gerekse inanç önderlerinin(dedelerinin) olmamasından dolayı işlevini yitirmiştir. Bu ocaklara mensup taliplerin görgüleri⁴ ise ya mensubu olduğu ocakların Anadolu'nun farklı illerinden gelen dedeleri, ya da Dede Kargın ve Beyazıd-ı Bostan gibi yörede işlevini sürdüren ocakların dedeleri tarafından yapılmaktadır. Özellikle Beyazıd-ı Bostan Ocağı günümüzde Hasan Baykut Dede tarafından

işlevini halen devam ettirmektedir. Bu ocağa mensup taliplerin⁵ çoğu Bismil'in Türkmenhacı köyünde olup bunun yanı sıra, Nahırkıracı, Bakacak, Şükürlü, Büyükkadı, Yukarıdarlı ve Aşağıdarlı'da da az da olsa bulunmaktadır. Ancak, bu ocakta da görgü cemlerini yapan talipler noktasında her geçen yıl katılımların azalmakta olduğu Hasan Dede tarafından ifade edilmektedir.

Beyazıd-ı Bostan'ın(Beyazid-i Bestami'nin) Hayatı ve Diyarbakır'daki Beyazıd-ı Bostan Ocağı

İlk büyük İslam mutasavvıflarından olan Bestami'nin asıl adı Tayfur'dur. İran'ın Horasan eyaletine bağlı "Bestam" kentinde doğmuştur. "Doğum yerinden dolayı 'Bistami' ya da 'Bestami' olarak anılmaktadır. Hayatı hakkında mevcut bilgiler; menkıbeler, sözlerine ve şathiyelerine dayanır. Yaygın olarak kabul edilen rivayete göre hicri 161(miladi 777) yılında doğmuş, 234 yılında, miladi 850, 73 yaşında vefat etmiştir... Mecusi iken Müslüman olan bir dedenin torunu, dindar bir babanın oğludur. Babasını küçük yaşta kaybetmiştir. Kendisinden başka iki kız kardeşi, kendisi gibi abid ve zâhid olan iki erkek kardeşi(Âdem ve Ali) vardı."(Tekin, 1994: 13-14).

Beyazid-i Bestami yaşamı boyunca birçok İslam büyüğüne hizmette bulunmuş ve onlardan feyz almıştır. Bu durumla ilgi-

4 Görgü(görünme): Alevilikte, her yıl sonbahar aylarında yolun kuralları gereği yılda bir kez dede eşliğinde yapılan inançsal hizmettir. Görgüde talibin topluluk önünde dede tarafından sorgusu yapılır ve halktan rızalık(helallik) istenir. Yapılan sorgulamada kişinin herhangi bir olumsuz durumu tespit edilmiş ise, talibin yeni dönemde yapılan cemlere katılması uygun görülür, şayet tespit edilmiş ise her ne sebeple olursa olsun, cemlere katılması uygun görülmez. Talibin cemlere katılabilmesi için her yıl görgüden geçmesi gerekmektedir.

5 Talip: Bir tarikata girme eğilimi gösterip yetkiliye başvuran kimse. Tasavvufta, kuruma katılmak için bir aracıyla şeyhe başvuran kişi(Özmen, 1998: 733).

li olarak Şeyh Ebû Abdillâh el-Destanî(K.S) Hazretleri bir söyleminde: “Beyazid-i Bestami Hazretleri tam üç yüz on üç büyük üstada hizmette bulunmuş, bunların en sonuncusu ise Cafer Sadık(R.A) Hazretleri olmuştur”(Yıldırım, 1978: 26) şeklinde bilgi vermektedir.

Bestami, yaşadığı dönemin İslam büyüklerine yaptığı hizmetler ve onlardan aldığı öğretiler neticesinde, vahdet-i şühûd felsefesini benimsemiş ve böylelikle “var olan her şey Allah’tandır” düşüncesini savunmuştur(TDV İslam Ansiklopedisi, 5/240). “Beyazid, Allah dışındaki bütün varlıkları bir hiç olarak görmüş, ‘heme ûst’ demiştir. Bu ‘vahdet-i vücûd’un değil, ‘vahdet-i şühûd’un işaretidir. Çünkü Beyazid’in yaşadığı dönemde İslam aleminde vahdet-i vücûd bilinmiyordu. Daha sonraları başta İbn-ül Arabî olmak üzere, ‘vahdet-i vücûd’cu mutasavvıflar onu bu inanca sahip bir sûfi saymışlardır”(Tekin, 1994: 37). Bestami’ nin bu felsefesi, kendinden sonra gelen birçok İslam mutasavvıfına da örnek olmuştur.

Beyazid-i Bestami ile ilgili kaynaklarda, Bestami’nin yaşadığı yerler, türbeler ve bulunduğu makamlara ilişkin bilgilere yer verilmiştir. Ancak, bu yerler arasında Diyarbakır’da uzun yıllardan beri devam eden Beyazid-ı Bostan Ocağı’na ilişkin herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır(Halep Vilayeti Salnamesi, 1284/116). “Türbesi İran’da Bestam şehrinde olan Beyazid’in, Hatay Kırıkhan’da bir süre ikamet ettiği sanılan Darb-ı Şak Kalesi kalıntısı üzerinde bir

makamı bulunmaktadır. Suriye de İdlîb’in Sermin nahiyesindeki “Şeyh el-Bestami” adını taşıyan ziyaretin de yine Beyazid-i Bestami adına yapıldığı sanılmaktadır”(Tekin, 1994: 14).

Diyarbakır ve çevresinde Beyazid-i Bestami ismi yörede yaşayan halk tarafından Beyazid-ı Bostan olarak ifade edilmektedir. Söz konusu isimlerin, birbirine benzeyen ancak telaffuzda ayrılmış gibi söylenmesinin nedeni, farklı yörelerde kullanılan ağız özelliklerinden kaynaklanan bir sonuç olabilir. Zira söz konusu her iki isimde aynı kişiyi işaret etmektedir.

Diyarbakır’daki Beyazid-ı Bostan Ocağı incelendiğinde, bu ocağa ilişkin bir türbe ya da makam tespit edilmediği gibi Beyazid’in yaşadığı dönemler içinde bu yörede bulunduğu ilişkin de herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Yörede yaşayan ve bu ocağa mensup taliplerin, gruplar halinde göçlerle bu bölgeye yerleştikleri tahmin edilmektedir. Bununla ilgili olarak Türkmenhacı köyünde bulunan aileler ve bu ailelerin talibi oldukları ocaklara ilişkin birbirinden farklı söylemler bulunmaktadır. “Nereden ve ne zaman buraya geldikleri kesin olarak bilinmemekle beraber yörede yaşayan halktan bazı kimselere göre İran Horasan’dan, bazılarının göre ise Konya’dan ve Irak’tan buraya gelip yerleştiklerinden bahsedilmektedir. Köy halkının, Akkoyunlu İmparatorluğu’nun Diyarbakır’ı ele geçirdiği ve hüküm sürdüğü dönemlerde ilk önce Bismil ilçesine, daha sonra da küçük aileler halinde Bismil’e altı km uzaklıktaki, o

dönemdeki adı Zile bugünkü adı Türkmenhacı olan köyün bulunduğu yere yerleştiği düşünülmektedir”(Yaşar, 2006: 16). Bu durumdan hareketle özellikle Beyazıd-ı Bostan Ocağı’nın, İran Horasan’dan buraya gelip yerleşmiş olabileceği düşüncesinin daha doğru olabileceği ağır basmaktadır.

Genel Olarak Deyiş Kavramı ve Diyarbakır Beyazıd-ı Bostan Ocağı’nda Tespit Edilen Demeler

Anadolu’nun hemen hemen her bölgesinde rastlanılan, özellikle de Alevi-Bektaşî inancından olan tasavvuf şairlerinin inançlarıyla ilgili temaları konu edinen deyişler, Alevi ibadetlerinde bağlama eşliğinde çalınıp söylenen sözel ezgilerdir”(Yaşar, 2006: 44). Anadolu’da genel olarak deyiş olarak bilinmesiyle birlikte farklı yörelerde *deme* adıyla da sıkça anılmaktadır. “Âşık Edebiyatı ve Türk halk müziği içinde yer alan âşık tarzı müziğin en önemli malzemeleridir. Dini-tasavvufî içeriğe sahip olan deyişlerin, en son dörtlüğünde sahibinin mahlası geçmektedir. Halk arasında ‘tapşırma’ da denen bu uygulama esasen Türk halk şiirinin en önemli öğelerinden biridir”(Yaltırık, 2003: 283).

Dini-tasavvufî içerikli deyişlerin genel olarak konuları arasında; kişileri doğru yola sevk etmek, kinden arındırmak, Alevilik inancı ve felsefesi, Allah, Ehl-i beyt ve yol önderlerinin yaşamlarıyla ilgili bilgilerin verilmesiilmektedir. Profan(din dışı) nitelikli şiirlerde ise aşk, sevdâ, ayrılık, doğa,

gurbet, bayrak, Atatürk sevgisi, memleket-yurt sevgisi, savaş, barış, ölüm, meslekler vb konular işlenmektedir. Bu şiirlerin ezgiyle bütünleştirilmesinde ise “didaktik, pastoral ve lirik yönü kuvvetli olan deyişlerin ‘deyiş ezgi kalıbı’ diyebileceğimiz birbirine yakın ezgi tipleri vardır”(Yaltırık, 2003: 283). Bu ezgi kalıplarıyla bütünleşen deyişlerin anlamı, söyleyen ve dinleyici üzerinde genel manada etkili olmaktadır.

Bilindiği üzere cemlerde söylenen nefesler, genellikle yedi ulu ozan olarak bilinen Alevi ozanlarına ait tasavvufî eserlerden oluşmaktadır. “Yedi ulu ozan tarihsel süreçte Alevilik, On İki İmamlara bağlılık ile, dönemin siyasi sorunları hakkında halkı aydınlatan ve o dönem için önemli olan Arapça ve Farsça gibi dilleri de bilmelerine rağmen eserlerini halkın anlayacağı Türkçe dilinde veren ozanlardır. İnanişâ göre hem Alevi inancı uğruna verdikleri mücadele ve katlandıkları zulüm, hem de edebî eserlerindeki insanları cezbeden içerik nedeniyle kendilerinden sonra gelen tüm ozanları etkilemiş ve ardıllarında iz bırakmıştır. Sayılan bu sebeplerin yanı sıra birçoğunun Ehl-i beyt soyundan gelmesi de bu ozanların bugüne kadar yedi ulular olarak anılmasına yol açmıştır”.⁶ Bunlar “Seyyid Nesimi, Fuzuli, Yemini, Virani, Hatayi, Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet” gibi ozanlar olup, aynı zamanda “Hak âşığı” olarak da nitelendirilen şahsiyetlerdendir. Bu ozanların yanı sıra cemlerde Alevi-

⁶ http://tr.wikipedia.org/wiki/Yedi_Ulu_Ozan,

26.08.2011

Bektaşî edebiyatına katkı sağlamış ozanların da nefeslerine yer verilmektedir.

Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Türkmenhacı köyü Beyazıd-ı Bostan Ocağı'nda yapılan araştırmalar sonucunda, cemlerde söylenen altı adet deyiş, sözleri ve ezgileriyle birlikte tespit edilmiştir. Bu deyişlerin sözleri ve cemlerde zâkirlik⁷ yapan kişilerin isimlerine ilişkin bilgiler aşağıda verildiği gibidir:

Kaynak Kişiler: Bektaş Atabay-Muharrem

Atabay(Zâkirler)

Yaşları : 53/32

Derlendiği Yer : Türkmenhacı Köyü

GÜZEL ŞAHTAN BİZE BİR DOLU GELDİ

Güzel şahtan bize bir dolu geldi

Bir sen iç sevdiğim bir de bana ver

Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den geldi

Bir sen iç sevdiğim bir de bana ver

Payım gelir erenlerin payından

Muhammed neslinden(dost dost) ali soyundan

Kırkların ezdiği engür suyundan

Bir sen iç sevdiğim bir de bana ver

Beline kuşanmış nurdan bir kemer

İçmişim doluyu üreğim yanar

Herkes sevdiğinden bir bade umar

Bir sen iç sevdiğim bir de bana ver

⁷ Zâkir: Cemlerde, Alevi inancına ilişkin nefesleri, bağlama eşliğinde çalıp söyleyen hizmetlidir.

Senin âşıkların kaynayıp coştı

Canına uğrayıp serinden geçti

Sefil Hüseynim'den bir dolu içti

Bir sen iç sevdiğim bir de bana ver

Kaynak Kişiler : Bektaş Atabay-Muharrem

Atabay(Zâkirler)

Yaşları : 53/32

Derlendiği Yer : Türkmenhacı Köyü

GÜL BİTTİĞİ YERİ BİLİRİM DERSİN

Gül bittiği yeri bilirim dersin

Bilir misin benlik şeytana düştü

Cevahir madenin bulayım dersin

Cevahir bulanlar ummana düştü

(Efendim, sultanım gel ha gel)

Ben Ali'yi gördüm mahbup çağında

Selman'ın çiğninde, yolun sağında

Cennetten içeri firdevs bağında

Bülbül figan eder gülşene düştü

Selman'ın çiğninde bir oğlan geldi

Destur şahım diye el ile aldı

Muhammed terini gül ile sildi

O zaman kokusu insana düştü

Muhammed'i gören canlar ağladı

Sel sel olup çeşmim yaşı çağladı

Cebrail habibin belin bağladı

Kırkların ceminde erkâna düştü

Kırklar geldi her çiçekten derdiler
Koklayıp hem yüzlerine sürdüler
Her destesin bir güzele verdiler
Gül Muhammed nergiz Selman'a düştü

Cennetin kapısın kırklar açtılar
Tohumunu yeryüzüne saçtılar
Bir üzümü engür edip içtiler
Size mescid bize meyhane düştü

Kul Himmet üstadım dilek diledi
Seyyah olup şu âlemieledi
Arafat dağında bir koç meledi
İsmail önünde kurbana düştü

Kaynak Kişi : Bektaş Atabay(Zâkir)
Yaşı : 53
Derlendiği Yer : Türkmenhacı Köyü

MEDET MEDET ŞAH-I MERDAN GEL YETİŞ

Medet medet şah-ı merdan gel yetiş
Bulanık şu âlem durulmaz oldu
Kimi ileri söyler kimisi geri ha geri
Adavat aradan ayrılmaz oldu
(Efendim, sultanım gel ha gel)

Buraya da bir ocak oğlu gelince
Darılırlar günahımı sorunca
Evlialık doğru yolu sürünce
Kaçtı bir kaçkını görölmez oldu

Gayet evliyanın delili itti
Mürebbi musahip korkusu gitti
Şimdiki sofular yol erkânı unuttu
Talip de rehberden sorulmaz oldu

Anlamaza öğüt vermek ne çetin
Ne hakikat dinler ne şeriatı
Eyerlenmiş binmiş şeytanın atı
Elinden kamçısı alınmaz oldu

Pir Sultan Abdal'ım bağrımın başı
Akar durmaz oldu gözümün yaşı
Evvel Hak ceminden kalkmayan kişi
Şimdi bu yerlerde görölmez oldu

Kaynak Kişiler : Bektaş Atabay-Muharrem
Atabay(Zâkirler)
Yaşları : 53/32
Derlendiği Yer : Türkmenhacı Köyü

NOLAYDI GELMEYEDİM ŞU CİHANA

Nolaydı gelmeyeydim şu cihana
Hanı vaki el-Hak şöyle beyane
Ezel dost bağının ben bir gülüydüm
Bana müştak idi devri zamane

Gül iken şimdi geldim bülbül oldum
Onun için başladım ah u figana
Teferruş eyleyip derya-yı vahdet
Bıraktı teşne-bi derî yabani

*Cemal yâri idi seyr-u suluki
Yok idi ara yerde bir bahane
Yetim oldum şu gurbette onun için
Vatandır istediğim yane yane
Budur Seyyid Nizamoğlu ricamız
Bu gevher varı evvelki mekane*

Kaynak Kişiler : Bektaş Atabay-Muharrem
Atabay(Zâkirler)
Yaşları : 53/32
Derlendiği Yer : Türkmenhacı Köyü

BEYHABERLER DERDU DİLDEN GELMESİN BU MECLİSE

*Beyhaberler derdu dilden gelmesin bu meclise
Geçmeyenler hayri haldan gelmesin bu meclise*

*Biz ezel mihman şarabı nuş eden gelsin beri
Ar edenler tar edenler gelmesin bu meclise*

*Ateşi aşk ile cümle varlığı yıkmışları
Kamu varlığın elinden gelmesin bu meclise*

*Aşk ile vaiş ile hem can olan gelsin bedu
Kim bu elden bilmeyenler gelmesin bu meclise*

*Kuş dili söyler süleymani zaman ondan gider
Seyfi kim bilmez bu dilden gelmesin bu meclise*

Kaynak Kişiler : Bektaş Atabay-Muharrem
Atabay(Zâkirler)

Yaşları : 53/32

Derlendiği Yer : Türkmenhacı Köyü

GÜL YÜZLÜ GÜL DESTİM NEMDEN İNCİNDİN

*Gül yüzlü gül destim nemden incindin
Araya söz katan eldir efendim
Ben kulunam haki payına geldim
Aradan noktayı kaldır efendim*

*Kulun işi daim hata işlemek
Adettir fidanı kesip aşlamak
Bir müroete yüz bin kân bağıslamak
Tâ ezelden kalan yoldur efendim*

*Dost dostu bir pula satar mı böyle
Şu illere meyil katar mı böyle
Kusurlusun diye atar mı böyle
Kuldur bazen kusur işler efendim*

*Gam ile geçirdim bende beş günü
Senin şanın kaldırmaktır düşkünü
Ben bir divaneyim ölüm şaşkıını
Göster cemalini güldür efendim*

*Pir Mehmed'im ilmim zatım bilenler
Mecnun olur dost cemalin görenler
Kusur mu gözetir(kamil) sultan olanlar
Kul kusurdan halis değil efendim
(Yaşar, 2006).*

Sonuç

“Diyarbakır, Beyazıd-ı Bostan Ocağı Demeleri” başlıklı bu çalışmada, Türkmenhacı köyü, Beyazıd-ı Bostan Ocağı’nda yapılan cemler sırasında, bağlama eşliğinde çalınıp söylenen altı adet deyiş tespit edilmiştir. Bu deyişler köyde genel olarak deme olarak adlandırılmaktadır.

Derlenen deyişler çoğunlukla 11’li hece vezniyle ve koşma biçiminde yazılmıştır. Bunlar: Gül Bittiği Yeri Bilirim Dersin, Medet Medet Şah-ı Merdan Gel Yetiş, Gül Yüzlü Gül Destim Neden İncindin, Nolaydı Gel-meyeydim Şu Cihana, Güzel Şahtan Bize Bir Dolu Geldi adlı sözel ve ezgisel deyişlerdir. Bunların yanı sıra, aruz vezniyle de yazılmış olan bir sözel ezgi daha tespit edilmiştir. Bu da Beyhaberler Derdu Dilden Gelmesin Bu Meclise adlı deyiştir.

Beyazıd-ı Bostan Ocağı’nda seslendirilen deyişler, Alevi-Bektaşî edebiyatında önemli mertebelere sahip âşıkların eserlerinden seçilmiştir. Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Pir Mehmed, Seyyid Nizamoğlu, Seyfi ve Sefil Hüseyin eserleri anonim ezgilerle seslendirilen âşıklardır.

Derleme esnasında tespit edilen deyişlerde kullanılan ezgiler; Uşşak ve Hüseyini dizileri özelliği göstermektedir. Ezgilerin ritmik yapıları incelendiğinde ise 4/4, 6/4, 7/8 ve değişken usullü yapıların kullanıldığı saptanmıştır.

Cemlerde bağlamanın eşlik saz olarak kullanıldığı gözlenmiştir. Geçmişte(elli yıl

öncesine kadar) on iki perdeli üç telli curanın kullanıldığı ve icrada elle çalından da söz edildiği yapılan tespitler arasında yer almaktadır.

Kaynakça

- TAŞĞIN, Ahmet. (2004). “Yeni Ocağın Piri Kim? Diyarbakır Türkmen-Alevilerinde Alevi Kurumlarının İşlevi”, Alevilik. Hazırlayanlar: İsmail Engin/Havva Engin. s. 339-356. İstanbul.
- TAŞĞIN, Ahmet. (2006). “Diyarbakır ve Çevresindeki Türkmen-Alevilerinde İrşat ve Kuşanma Töreni”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Güz Sayı: 39. s. 51-62. Ankara.
- TEKİN, Mehmet. (1994). Hatay Evliyalarından Beyazid-i Bestami. Antakya.
- ÖZMEN, İsmail. (1998). Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi. C.4. Ankara.
- YALTIRIK, Hüseyin. (2003). Tasavvufî Türk Halk Müziği(İlahiler, Nefesler, Tatyanlar, Deyişler, Semahlar). Ankara,
- YAŞAR, Servet. (2006). Diyarbakır İli Bismil İlçesi Türkmenacı Köyü Halk Kültüründe Müzik Unsurları. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi-Soysal Bilimler Enstitüsü. Afyonkarahisar.
- YILDIRIM, Celâl. (1978). Büyük Veli Beyazid-i Bestami Hazretleri ve İslâm Tasavvufunun Özü. İstanbul.
- http://tr.wikipedia.org/wiki/Yedi_Ulu_Ozan, 26.08.2011.(Güncelleştirme Tarihi: 4 Mayıs 2011)

Ek. Diyarbakır Beyazıd-ı Bostan Ocağında Söylenen Demelerin Ezgisel Örnekleri

GÜZEL ŞAHTAN BİZE BİR DOLU GELDİ

Derlendiği Yer: Diyarbakır/Bismil
Türkmenhacı Köyü
Derleme Tarihi: 28.12.2000

Kaynak Kişiler:
Bektaş ATABAY
Muharrem ATABAY
Derleyen ve Notalayan:
Servet YAŞAR

Gü zel şah tan bi ze bi do lu gel di
bir se niç sev di ğim bir de ba na ver
bir de ba na ver Hün kar Ha cı Bek taş
Ve li den gel di bir se iç sev di ğim
bir de ba na ver

GÜL BİTTİĞİ YERİ BİLİRİM DERSİN

Derlendiği Yer: Diyarbakır/Bismil
Türkmenhacı Köyü
Derleme Tarihi: 25.12.2000

Kaynak Kişiler:
Bektaş ATABAY
Muharrem ATABAY
Derleyen ve Notalayan:
Servet YAŞAR

göl bi ti ği ye ri bi li rim dersin
bi lir mi si ben lik şey ta na düş tü
ce va hirma denin bu la yım der sin
ce va hir bu lan lar um ma na düş dü e fen dim
sul ta nım gel ha gel

MEDET MEDET ŞAH-I MERDAN GEL YETİŞ

Derlendiği Yer: Diyarbakır/Bismil
Türmenhacı Köyü
Derleme Tarihi: 25.12.2000

Kaynak Kişi:
Bektaş ATABAY
Derleyen ve Notayan:
Servet YAŞAR

a li dos

t me det me det şah ı mer dan

gel ye tiş gel ye tiş

bu la nık şu a lem du rul maz ol du e fen di

ki mi le ri söy ler ki mi

si ge ri ha ge ri ha ge ri a da va ta

ra dan ay rıl mazol du e fen di

a da va ta ra dan ay rıl

maz ol du e fen dım sul ta nım ca na nım

bu ra ya bir o cak oğ lu ge lin ce ge lin ce

NOLAYDI GELMEYEDİM ŞU CİHANA

Derlendiği Yer: Diyarbakır/Bismil
Türkmenhacı Köyü
Derleme Tarihi: 25.12.2000

Kaynak Kişiler:
Bektaş ATABAY
Muharrem ATABAY
Derleyen ve Notalayan:
Servet YAŞAR

no lay dı gel

me yey dim şu ci ha na no lay dı gel

me yey dim şu ci ha na ha nı va ki

la hak söy le ye ga na

e zel dost ba ğı nı ben bir gü lüy düm

ba na müs tak i di dev ri

BEYHABERLER DERDU DİLDEN GELMESİN BU MECLİSE

Derlendiği Yer: Diyarbakır/Bismil
Türkmenhacı Köyü
Derleme Tarihi: 28.12.2000

Kaynak Kişiler:
Bektaş ATABAY
Muharrem ATABAY
Derleyen ve Notalayan:
Servet YAŞAR

bey ha ber ler

der du dil den gel me sin bu mec li se

bey ha ber ler der du dil den

gel me sin bu mec li se

geç mi yen ler hay ri hal dan

gel me sin bu mec li se

geç mi yen ler hay ri hal dan

gel me sin bu mec li se

GÜLYÜZLÜ GÜL DESTİM NEMDEN İNCİNDİ

Derlendiği Yer: Diyarbakır/Bismil
Türkmenhacı Köyü
Derleme Tarihi: 25.12.2000

Kaynak Kişiler:
Bektaş ATABAY
Muharrem ATABAY
Derleyen ve Notalayan:
Servet YAŞAR

The musical score is written in a single system with eight staves. The first staff is in 7/8 time and the rest are in 2/2 time. The key signature has one flat (B-flat). The lyrics are written below the staves, aligned with the notes. The lyrics are: gül yüz lüm gül des tim ne den in cin di a ra ya söz ka tan el dir e fen di m ben ku lu num ha ki pa yı na gel di m a ra da nok ta yı kal dır e fen dim



SARI SALTUK'UN TÜRKİYE'DEKİ MAKAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME AN EXAMINATION ON THE SANCTUARIES OF SARI SALTUK IN TURKEY

Birsel ÇAĞLAR ABİHA¹

ABSTRACT

Özet

13. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış; Anadolu ve Balkanlar'da büyük şöhrret kazanmış olan Sarı Saltuk, Hacı Bektaşî Veli'nin halifelerindendir. Ülkemizde; Bursa-İznik'te, Diyarbakır-Urfa Kapısı'nda, Niğde-Bor'da, Tunceli-Hozat'ta, Manisa-Alaşehir'de ve İstanbul-Rumeli Feneri köyünde makamı bulunan Sarı Saltuk'un menkıbevi hayatı sözlü kültür ortamında devam etmektedir. Bu çalışmada Sarı Saltuk'un Türkiye'deki makamları ve sözlü geleneğe yansımaları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sarı Saltuk, Bursa-İznik, Diyarbakır-Urfa Kapısı, Niğde-Bor, Tunceli-Hozat, İstanbul-Rumeli Feneri, Sarı Saltuk Makamları.

Sarı Saltuk who lived in the second half of 13th century and gained a big reputation in the Balkans and Anatolia is one of the caliphs of Hacı Bektaş Veli. The legendary life story of Sarı Saltuk who has sanctuaries in Iznik-Bursa, the gate of Diyarbakır-Urfa, Bor-Nigde, Hozat-Tunceli, Alaşehir-Manisa and Rumelia Lighthouse-Istanbul continues to be told in the area of oral culture. In this paper, we will discuss the sanctuaries of Sarı Saltuk in Turkey and their reflection on oral tradition.

Key Words: Sarı Saltuk, Iznik-Bursa, the gate of Diyarbakır-Urfa, Bor-Nigde, Hozat-Tuceli, Rumelia Lighthouse- Istanbul, the sanctuaries of Sarı Saltuk.

Giriş

Tarihi kaynaklarda 1263-1264 yılında taht mücadelesini kaybeden II. İzzeddin Keykâvus'un maiyetinde bulunan ve Dobruca'ya göç eden Çepni adlı bir Türkmen boyunun reisi (Ocak, 2002: 65-66) olarak tanınan Sarı Saltuk, gaza ve cihat anlayışını

¹ Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

sürdüren bir gazi- derviş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sarı Saltuk bir gazi-derviş olarak ilk zaviyesini Babadağı'nda kurmuştur; burası onun kurduğu ilk şehir, ana üssü olmuştur.

Sarı Saltuk; Balkanlar'da din, dil ve ırk ayrımı yapmadan insanlığa hizmet ettiği için hem bir aziz, hem de bir derviş olarak tanınmıştır. Şemsettin Sami, Kâmûsu'l- A'âm'da bu duruma dikkati çeker: "Hacı Bektâş Veli(Kaddese sırrahu) hazretlerinin hâlifesinden olup , medfeni mechûl olma ile tarikat-ı Bektâşîyye sâdegân-ı dervîşânı Korfa cezâresindeki Aya İspanridon'un kadîdine ve Ohri gölü kenârına bir manastırda bulunan Sent Na'um'un mezârına Sarı Saltuk Baba'nın kadîd ü merkâdı nazarıyla bakarak ziyaretlerine giderler. Bu zât lan-asl çoban iken raî i lînâm iderken velî müşârûn ileyhüñ çile- hânesine takarûb itmekle kerâmetini gördüğünde koyunlarını terkle havâss-ı mürîdânî zümresine vâsıl olmuş idi."(Sami, 1996:2916). Böylelikle Korfu'daki Aziz Spiridon ve Ohri'deki Aziz Naum makamları aynı zamanda Sarı Saltuk makamları olarak bilinir.

Saltuk-nâme'de Sarı Saltuk'un on iki mezarı olduğu belirtilmektedir. Bu mezarlar, Sarı Saltuk'un ölümünün ardından beylerin ve kralların mezarına sahip çıkmak istemeleri sonucu oluşmuştur. Sarı Saltuk'un vasiyeti üzerine on iki tabut hazırlanmış, her bir tabut Sarı Saltuk'un mezarına sahip olmak isteyen bir krala teslim edilmiştir. Sarı Saltuk'a ait on iki mezar bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde, Sarı Saltuk'un yedi tabut yaptırılmasını vasiyet ettiği; yani yedi yerde mezarının olduğu söylenmektedir(Parmaksızoğlu, 1984: 78).

Hacım Sultan Velayetnâmesi'nde kırk tabut yapılmasını vasiyet ettiği yazılıdır. (Öz, 1996: 118)

Hacı Bektaş Velayetnâmesi'nde ise "Bana muhip olanlarınız birer tabut yaptırın, koyup gitsin, birbirinizle çekişmeyin, ben hepinizin tabutunda bulunurum" diye vasiyet ettiği belirtilir(Gölpınarlı, 1990: 47).

Faik Bulut, Sarı Saltuk'un Balkanlar, Rumeli ve Anadolu'da toplam kırk yerde mezar ve makamının bulunduğu söylenildiğini yazar(Bulut, 2003: 40-60).

Gülağ Öz, Sarı Saltuk'un tekke ve türbesinin Dobruca-Babadağı'nda olmasına karşın, Anadolu ve Balkanlar'da adına yapılmış birçok makamı olduğunu söyler; bunların bulunduğu bölge ve yerleri şöyle açıklar:

"Anadolu'da:

Tunceli-Hozat, Akören Köyü

Diyarbakır-Kent merkezi

Bor- Merkez

İznik-Merkez

İstanbul-Rumeli Feneri içinde

Babaeski(Bulgaristan-İspıyla yok edildi)

Balkanlar'da:

Mostar-Yugoslavya

Ohri-Makedonya

Dobruca-Babadağ

Pes-Yugoslavya
Bivania-İsveç
Pezevina-Bohemya
Moskova.”(Öz, 1996: 118)

Ayrıca Abdülkadir Sezgin, bir makalesinde Aydın’ın Karpuzlu ilçesinin Antikalında köyünde bir Sarı Saltuk türbesi olduğunu belirtmiştir(Sezgin, 1998: 457-508).

Erdoğan Aslıyüce, “Türkistan’dan Anadolu’ya Alp-Erenler” adlı kitabında Kırklareli’nin Babaeski ilçesinde, Fatih Camii önünde bir Sarı Saltuk kabrinin bulunduğunu belirtmiş, bu bilgiye bir de fotoğraf eklemiştir(Aslıyüce, 2002: 98-110).

Hasluck, “Bektaşilik Tetkikleri” adlı eserinde Sarı Saltuk’un mezarı ile ilgili şunları yazmıştır:

“Ölmeden önce aziz cesedinin yedi sandukaya konulmasını emretmiş. Çünkü yedi kralın ona sahip olmak için birbirleriyle mücadeleyle gireceklerini söylemiştir. Azizin kalıntısına sahip olmakla kutsallaşma uman yedi ülke olarak şunlar kaydedilmektedir:

- 1- Moskovya: Burada aziz Söyti Nikola(Aya Nikola) adıyla büyük bir itibar görmektedir.
- 2- Lehistan: Buradaki Dangıç’da bulunan mezarı büyük kalabalıklar tarafından ziyaret edilmektedir.
- 3- Bohemya: Burada Pzzonya’da bir tabutu gösterilmektedir.
- 4- İsveç: Burada Bivonya’da mezarı bulunmaktadır.

5- Edirne: Bu şehir civarında (Babaeski’de) başka bir mezarı vardır.

6- Moldovya(Boğdan): Burada Baba Dağı’nda bir mezarı gösterilmektedir.

7- Dobruca: Yedinci mezarı bulunan Kalyakra Tekkesi de burada bulunur.

Hristiyan beldelerinde Sarı Saltuk, genellikle Aya Nikola adı altında pek çok hürmet görmekte, Hristiyan keşişleri onun himayesi ve ruhâniyeti altında sadakalar toplamaktadır” (Hasluck, 2000: 93).

Sarı Saltuk’un çeşitli yerlerde mezarının bulunması Saltukname’de yer alan şu rivayete dayandırılır: Sarı Saltuk, beylerin ve kralların mezarına sahip çıkmak isteyeceklerini söyleyerek her isteyene verilmek üzere birer tabut hazırlamalarını vasiyet eder. Sarı Saltuk’un mezarını kendi ülkesinde bulundurmak isteyenler, kendilerine verilecek tabutta Sarı Saltuk’un vücudunu görecektir. Vasiyete göre adamları Sarı Saltuk’u yıkayıp, kefenleyip, چراğının yanına getirirler. Ayrıca isteyen beylere verilmek üzere on bir tabut hazırlarlar. Çünkü Sarı Saltuk ölümünden sonra on iki yerde makamının olacağını kendilerine söylemiştir. Çevredeki beylerden ve krallardan her isteyene bir tabut verilir. Tabutu alan, Saltuk’un cesedinin kendisinde olduğunu görür ve ülkesine dönerek cenazeyi defneder(Akalın, 1990: 301). Sarı Saltuk’un gerçek mezarının ise kendisi için ana üs konumundaki Dobruca-

Babadağı olduğu şeklinde bir kanı mevcuttur. Öyle ki Evliyâ Çelebi, Babadağı şehrini betimlerken ismini orada gömülü olan Sarı Saltuk'tan aldığını belirtir(Parmaksızoğlu, 1984:85). Dobruca'daki Sarı Saltuk Türbesi Tulca vilayetine bağlı Babadağ kasabasının merkezinde; halen ayakta kalabilen Gazi Ali Paşa Camii'nin yaklaşık iki yüz metre batısında yer almaktadır(Önal, 2000:33).

Sarı Saltuk'un Türkiye sınırları içerisinde Bor, Diyarbakır, Hozat, İznik, Rumeli Feneri'nde ve Manisa'nın Alaşehir ilçesi Yeşilyurt beldesinde makam ve türbeleri bulunmaktadır.

Niğde-Bor'daki Sarı Saltuk

Makamı

Bu makam Niğde ili Bor ilçesinde, kaymakamlık binası karşısında, Saltuk-nâme'nin bir nüshasının da bulunduğu Halil Nuri Yurdakul Kütüphanesi ile aynı cadde üzerindedir. İnsanların türbe olarak ziyaret ettiği bu yapı Nesâyah-i Amme adlı risâlenin yazarı Mahmud Recai Efendi'ye göre bir türbe olmayıp bir makam-ı şeriftir.Yapılış tarihi belli olmayan yapı, dörtgen üzerine sekizgen şeklinde taş kaplamadır(Kalafat, 1999: 159). İçerisinde sandukadan başka bir şey yoktur.

"Geçmişten Günümüze Bor" adlı eserde belirtildiğine göre Sarı Saltuk Türbesi'nde bulunan sandukanın yanına uzatılmış Selçukî tarzda iki mermer kitâbe mevcuttur. Bu kitâbeler aynı tarihlerde farklı kişiler tarafından yazılmıştır. Kitâbelerden biri:

"Merhum mağfûr sahib tâbe sarehu
Sene isneyn sittin ve sebâ mie"

Türkçesi: "Allah acısın, suçları bağışlanmış olsun. Sahibinin toprağı bol ve pâk olsun. Tarih: 762 H.(1360 M.)."

Diğer kitâbe:

"Tâbe sarehu sene tisa sebin ve sebâ mie"

Türkçesi: "Toprağı bol ve pâk olsun. Tarih: 779 H. (1377 M.)."

Sandukanın baş tarafında bulunan kitâbede ise şunlar yazılıdır:

"Bu kabrin sahibi nâmı olupdur
(kırk)

Ki zâhirdir makamı harabe müşerref olmuştu

Yapan Hacı Mehmed bin İvazdı
Halimzâdeler nâmı

Hezârı görücek anı Hayâlî derdi tarihin
Mehâlatında azm idüb umandı avn-i
Rahmânî

Bu tamire olur tarih şeha âsâr-ı suphânî
Kiler kethüdâsı zâdeler ruhu için Fatiha."

"Şeha âsâr-ı suphânî" sözlerinden ebced hesabı ile 306+702+131=1139 H. (1701 M.) tarihi elde edilmektedir. Bu tarih türbenin ikinci tamirini göstermektedir.

Toplam dört kez tamir edilen ziyaretgâhın girişinde şu levhalar asılıdır:

"Büyük mürşîd, mutasavvuf,

Mücahid Avrupa Fatihi Saltuknâme'nin
Yazarı Seyyid Şerif Gazi

Sarı Saltuk Hazretlerinin Türbesi.

M. XIII. asır."

Yine bir başka levhada Ahmed Kuddûsî'nin şu dizeleri yazılıdır:

“Belde-i Bor'daki Saltuk Türbesi
Kim Ziyaret etse kalmaz Kûrbesi
Ahmed Kuddûsî Hz.”

Bor'da Sarı Saltuk'un mezarından çıkıp düşmana karşı Erzurum'da savaşmış bir komutan olduğuna inanılır(K1:Kılıçarslan). Makamı ziyaret amacıyla özellikle cuma günleri sıklıkla ziyaret edilir. Niğde-Bor yolu üzerinde olması dolayısıyla yolu düşenler de burayı ziyaret etmektedirler(K1). Ziyarete gelenler arasında kadınların sayısının çokluğu dikkat çekicidir.

Diyarbakır'daki Sarı Saltuk Makamı

Diyarbakır şehir merkezinde, Urfa Kapısı'nın iç tarafında, Gülşenîler Tekkesi olarak bilinen yapılar topluluğunun içinde; girişin hemen sağında yer alır. Külliyyede halen ibadete açık bir mescit bulunmaktadır. Bazı cephelerinde yazılar bulunmasına karşın yapım tarihi, kim tarafından yaptırıldığı ve mimarı belli değildir.

Gülşenîler Tekkesi olarak tanınan yapılardan günümüze yalnız Sarı Saltuk Türbesi ulaşabilmiştir. Mimarî özelliği ve süslemeleriyle Diyarbakır türbeleri arasında önemli yeri olan Sarı Saltuk makamı, tamamen kesme taşlardan yapılmıştır. Sekizgen bir gövde kısmı, yüksek bir kasnağı, kiremitle örtülü piramidal bir külâhı bulunmaktadır. Dıştan piramidal bir örtü sistemine karşılık içerde kubbe kullanılmıştır. Dış görünüşe

hareket kazandıran öğelerin başında, siyah-beyaz taş sıralı kapı ve pencere kemerleri gelmektedir. Bunun dışında yer yer kare bir çerçeve içinde siyah-beyaz taşlardan elde edilmiş, kufî yazılar dikkati çekmektedir. Bu yazılardan birinde “saadet-bâd”, diğerinde “Birabbil-ibâd” yazıları okunmaktadır. Ayrıca bunların üstünde, gövdeyle kasnağı ayıran mukarnaslısılmenin altında, beyaz taşlara yazılmış uzun bir yazı şeridi vardır. Bu mukarnaslı yazı şeridi, yapının dikine çizgilerini biraz zayıflatmakta, kasnağa geçişte bir hareket ögesi oluşturmaktadır.

Türbenin içerisinde ise bir sanduka bulunmaktadır; ancak yatanın kimliğini verecek bir yazıya rastlanmamaktadır. Ayrıca güneyde bir mihrap nişi bulunmaktadır(Sözen, 1971: 169-170).

Sarı Saltuk, halk tarafından Sarı Sadık ile karıştırılmaktadır. Sarı Sadık, Sarı Saltuk'un soyundandır. İsmi Sadık Ali'dir. Şeyh Sadık Ali Efendi, Diyarbakır'da yetişmiştir. Babası Diyarbakır'ın zenginlerindendir. Bir gün babasının dükkânında çalışırken Pîr İbrahim Gülşenî dükkânın önünden geçmiş ve Ali'ye nazar etmiştir. Bu olaydan sonra Sadık Ali Efendi, Pîr İbrahim Gülşenî'nin talebesi olmuştur.Sadık Ali Efendi'nin babası daha sonra tüm malını vakfetmiştir. Babasının ölümünün ardından Ali, şeyhini görmek üzere Mısır'a gitmek isterken rüyasında şeyhinin İstanbul'da olduğunu görmüş ve İstanbul'a gitmiştir. Bunun üzerine Pîr İbrahim Gülşenî onun sadakatini takdir etmiş, 'Aferin Ali. Sen Sadık imişsin.' demiş, bundan sonra adı Sadık Ali Efendi kalmıştır.

1553(961 H.) yılında ölmüştür(Korkusuz, 1997: 195-197).

Yörede sözlü gelenekte Sarı Saltuk'un gaza ehli olduğuna inanılmaktadır. Türbeyi temizlemeye gelen Neslihan Demir ise Sarı Saltuk'un zamanında Diyarbakır'da bir su-bay olduğunu söylemiştir.(K2)

Diyarbakır'daki Sarı Saltuk makamı da bereket ve keramet kaynağı olarak görüldüğünden bölge halkı tarafından sık sık ziyaret edilmektedir.

Tunceli-Hozat'taki Sarı Saltuk Makamı

Tunceli'nin Hozat ilçesi için Sarı Saltuk'un önemi büyüktür. Diğer bölgelerdeki makamlardan farklı olarak burada Alevi-Bektaşî geleneğe bağlılık ön plandadır. İlçede Sarı Saltuk adıyla bilinen ocak, Tunceli'deki on iki ocaktan biridir ve bölge Aleviliğinin önemli yapı taşlarındandır.

Tunceli ili, Hozat ilçesi merkezinin sekiz km kuzeyindeki 2276 rakımlı Sarı Saltuk Tepesi'nde aynı adla anılan bir makam bulunmaktadır. Tepenin güney ve güneybatısındaki Karaca ve Akviran(Akören) köylerinde Sarı Saltuk adını taşıyan aileler yaşamaktadır(Sevgen, 55-77).

Sarı Saltuk Dağı'nın zirvesinde bulunan ziyaretgâh, bir mezar ve bir aş pişirme yerinden oluşmaktadır. Sarı Saltuk'un mezarı harç kullanılmadan üst üste dizilmiş taşlardan yapılmış; üstüne birbirine çatılmış kuru ağaç dalları konulmuştur. Sözlü gelenekte

Sarı Saltuk'un üzerinin toprakla örtülmesini istemediği için ağaç dallarıyla örtüldüğü anlatılmaktadır. Mezarın başucunda yer alan demir bir direğin ucunda bir hilâl bulunmaktadır. Mezarın dört tarafında mum yakılabilmesi için taştan özel bölümler yapılmıştır.Mezarın birkaç adım ilerisinde üst üste dizilmiş taşlardan yapılmış aş pişirme yeri bulunur; bu yapının da üzeri kuru ağaçlarla örtülüdür. Aş pişirme yerinin dış duvarında iki büyük taş yer almaktadır. Dilek dilemek için taş yapıştırılan iki büyük taştan birinde 1371 tarihi okunmaktadır.

Ziyaretgâhın yer aldığı zirvenin aşağısında eski bir çeşme yer almaktadır. Bu çeşmenin suyu, yeni yapılmış çeşmeye nakledilmiştir.Ziyaretgâhta, aş pişirme yerinin hemen önünde Hozat Kaymakamlığı'nın dikmiş olduğu bir levha bulunmaktadır.

Hozat'taki Sarı Saltuk makamı, en çok perşembe günleri ziyaret edilmektedir. Bu ziyaretlerin şehir dışı ve yurtdışından gelenlerle yaz aylarında daha da arttığı görülmektedir.Ziyaretgâhta halkın aşağıdaki uygulamaları gerçekleştirdikleri görülmektedir:

- Ziyaret esnasında evde pişirilen kömbe adı verilen yiyecek dağıtılır.
- Elma, karpuz, kavun, bisküvi, kutu meyve suyu ikram edenlere rastlanmakta ve adak sahipleri "çıralık" denilen paraları dağıtmaktadır.
- Türbede, mezar çevresinde ve aş pişirme yerinde, ocakta mum yakılmaktadır.

- Türbede kurban kesilmektedir(Yörede bu ziyaretgâhlarda kesilen kurban etleri tuzlanıp kurutularak özellikle şehir dışı ve yurtdışından gelenler tarafından gelemeyen aile üyelerine götürülmektedir).
- Türbede dilek dilemek için taş yapaştırma pratiği vardır.
- Yine ziyaretgâhta bulunan çeşmeden alınan sular pet şişelere konulup şifa niyetine evlere götürülmektedir.
- Ziyaretgâhtan toprak alanlar ve çiçek toplayanlar bulunmaktadır.Türbeden alınanlar son derece titiz ve saygın bir şekilde muhafaza edilmekte; özellikle şehir dışı ve yurtdışından gelenlerce kutsal sayılmaktadır.
- Türbe ziyareti bittikten sonra eve dönenlerin bir kısmı üzerlerine bu laşan mübarek toprağı, tozu silkeler, yıkanırılar. Çoğu zaman yıkanılan bu suyun temiz bir yere dökülmesi uygun görülür.
- Türbe ziyaretinden dönenler, ziyarette gitmeyenlerce saygıyla karşılanır, ziyaretlerinin kabul edilmesi temenni edilir.
- Eskiden türbede konakladığı; ancak zamanla bu uygulamanın son bulunduğu; ziyarete oruç tutarak ve yalın ayak gelenlerin olduğu söylenmektedir. Tüm bu yapılanlar itikata bağlıdır.(K3)

Bursa-İznik'teki Sarı Saltuk Makamı

İznik ilçe merkezinde, Lefke Kapısı dışında, kapıya tahminen yedi yüz metre mesafede, Cevdet Hersekli adlı kişinin üzüm bağının içerisinde (Akalin, 1998: 18).

Türbenin 14. asırda yapıldığı düşünülmektedir. Türbe, kare planlı olup pandantif geçişli kubbe ile örtülüdür. Köşelerde L biçimli pâyelerle oturtulmuş yuvarlak kemerlerle sınırlandırılmıştır.

Kemerlerin üzengi taşı hizasında gergiler vardır, saçak altı iki sıra testere dişi ile süslenmiştir. Pâyelerin arası sonradan 0.60 metre yükseklikte duvarlarla örtülmüştür. Kubbe, dıştan kiremit örtülüdür. Kemerler bir sıra taş, üç sıra tuğla ile örülmüş, taş aralarına dikine tuğla konulmuştur. İçinde doğu-batı yönünde bir mezar vardır. Ayaktaşında bitki motifleriyle bezeli bir âyet-i kerime işlidir(Kargıner, vd. 1963,57).

Şükrü Halûk Akalin, 1963 yılındaki tadilata kadar türbenin üzerinin açık olduğunu belirtmektedir. Cevdet Hersekli, dedesi Mehmet Hersekli'den dinlediğine göre, Sarı Saltuk, "Türbemin her tarafı açık olsun rüzgâr alsın, üzeri açık olsun rahmet yağsın." diye vasiyette bulunmuştur(Akalin, 1998: 19).

Türbenin içinde bulunduğu bağın girişinde, şu yazının yer aldığı levha bulunmaktadır:"Sarı Saltuk MakamıMadde ve mânâ âleminin velî ve mürşîdi, dünyaya Müslümanlığı, Türklüğü tanıtan büyük mü-

tefekkir ve Türk kumandanı. Doğum: 1260
Ölüm: 1340"

Yörede burada yatan kişinin kâfire karşı savaşmış bir er olduğuna inanılmaktadır:

"İznik'i alamıyorlar Bizanslılar'dan. Üç kişi papaz kıyafetinde kalenin içine giriyorlar; belirli yerleri keşfediyorlar. Yukarda havuz vardır; üstü kapalı onun; ordan giriyorlar. İşte Sarı Saltuk kâfirlere karşı savaşıyor. Şehit oldu veya ölümü geldi, burda Lefke Kapı dışında gömüldü."(K4).

İznik'teki bu makam, İznik ve çevresindeki halk tarafından saygıyla ziyaret edilmektedir. Yöredeki kadınlar tarafından genelde cuma günleri ziyaret edilmektedir.

İstanbul-Rumeli Feneri'ndeki Sarı Saltuk Makamı

İstanbul Boğazı'nın Karadeniz'e açılan en uç iki noktasından biri olan Rumeli Feneri'ndeki fener binasının içerisinde Sarı Saltuk'a ait bir ziyaretgâh bulunmaktadır.

Rumeli Feneri, 15 Mayıs 1856 günü karşı kıyıdaki Anadolu Feneri ile birlikte hizmete girmiştir. Karadeniz'e dik inen bir tepenin üzerinde yapılmış olan fenerin giriş katında, merdiven dairesinin hemen sağındaki ziyaretgâhta bir sanduka bulunmaktadır. Fener kulesi otuz metre yüksekliğinde olup üç kademe şeklinde inşa edilmiştir.

Rivayete göre ilk inşa edilişi sırasında fener kulesinin üst üste birkaç kez yıkılması üzerine, burada bir türbe olduğu, ama zamanla yıkıldığı, bu nedenle kulenin yüksel-

tilemediği söylentileri yayılmış; Fransızlar da halkı memnun etmek için önce yatırın bulunduğu türbeyi yeni baştan inşa etmişler, sonra kaleyi örmeye başlamışlardır(Tutel, t.y.: 354).

Ziyaretgâhta, sandukanın olduğu bölme ve oturup dua etmeye elverişli bölüm olmak üzere iki bölme vardır. Sandukanın başucunda, duvara dayalı bir şekilde bir kitâbe bulunmaktadır; kitâbede şunlar yazılıdır:

"Hüvel bâkî

Kutbu'l-ârifin gavsı vasilin

Hazret-i Hacı Bayram-ı Velî
kaddese(sırrıhû)

Evlâd-ı kirâmlarından Sarı Saltuk

Hazretlerinin merkâd-ı şerifine el fatiha

Sene 1204(Hicri)"

Arapça kitâbenin tercümesi bu şekilde yapılmış ve duvara asılmıştır. Yine türbenin duvarında şu yazı göze çarpmaktadır:

" Karadeniz'den gelen, Karadeniz'e çıkan gemiler yönlerini bulmak için bir ışık ararlar. Bu ışık Rumeli Feneri'nin gemicilere huzur veren ışığıdır. İnsanlar da bazen gönül ferahlığı için böylesi bir huzur ışığı ararlar. İşte Rumeli Feneri'nin içinde bulunan Sarı Saltuk Dede'nin kabri insanlara bu huzur yolunu göstermektedir. Rumeli'deki balıkçıların denize açılmadan önce dua ederek denize çıkmak için izin aldıkları, çocuğu olmayan kadınların çare bekledikleri, astımlı hastaların şifa kapısı olan kabirde Horasan

erenlerinden Sarı Saltuk Dede yatmaktadır. Dede'nin Ahmet Yesevi Hazretleri'nin hali-fesi Hacı Bektaşî Velî'nin himayesine aldığı bir din büyüğü olduğu, Hacı Bektaşî Velî ile Müslümanlığın yayılması için cihada çıkan Saltuk Dede'nin 7 krallıkta yüz binlerce ki-şiyi İslâmiyet'e davet ettiği bilinmektedir. Dobruca Krallığı'na İslâmiyet'i kabul ettir-mesi halk dilinde şöyle anlatılır:

İKİMİZİ DE KAZANA KOYUN

Sefer sonunda Lehistan'dan Dobruca Krallığı'na kadar gelen Sarı Saltuk, kralı İslâmiyet'e çağırır. Dobruca Kralı, mem-leketine dehşet saçan ejderhayı öldürürse İslâmiyet'i kabul edeceklerini söyler. Sal-tuk bu teklifi kabul eder. Ejderhanın yeri-ni göstermesi için yanına bir papaz alarak yola çıkar. Sarı Saltuk ejderhayı öldürür. Geri dönerken papaz ejderhanın kulakla-rını ve dilini keserek yanına alır ve kralına ejderhayı kendisinin öldürdüğünü söyler. Kral da kendi papazına inanır. Bunun üze-rine Sarı Saltuk krala dönerek şöyle der: 'Ey Dobruca'nın efendisi; ejderhayı öldürmek keramettir. Eğer papazınızın kerameti varsa ikimizi de ayrı kazanlara koyun, kazanları kaynatın. Hangimiz yalan söylüyorsa bela-sını bulsun.' Kazanlar kaynatılır. Bu sırada ilâhî bir kudretle Anadolu'dan bu hali gören Hacı Bektaşî Velî, himayesindeki Saltuk'a 'Allah yardımcın olsun' diye niyaz eder. İşte o anda kaynayan sular serinlemeye başlar. Kazandaki su Sarı Saltuk'a güç verir. Ka-zanlar açıldığında Saltuk'a bir şey olmadı-ğını gören Dobruca Kralı, İslâmiyet'in gü-cüne inanır ve tebâsıyla birlikte Müslüman

olur. Yaklaşık 80 yaşlarında öldüğü bilinen Dede'nin kabri bugünkü Rumeli Feneri'nin olduğu yere yapılır."

Bu yazının hemen yanında da şu şiir yer alır:

"Rum diyarını fetheden ey gerçek velî
Tahta kılıç tutar kudretten eli
Âlemlerin kutbu Şahı Sarı Saltuk Kızıl Deli
Zahirde batında gel imdat

Türbene hizmet eder nice erler
Refikindir üçler beşler
Taksimatta sana düşer müşkül işler
Sarı Saltuk Kızıl Deli gel yetiş
Dursun Kars"

Selahattin Üzeyir, fenerin içine Sarı Saltuk Türbesi'nin yapılışını şöyle anlatmaktadır:

"Eski yaşlı adamlar anlatırdı. Bunun şöyle bir hikâyesi olmuş; bunun altında bir bina daha var. Feneri orda inşa ediyorlar. Sabahleyin gelip bakıyorlar yıkılmış, bir araştırma yapıyorlar. Fransızlarla İtalyanlar yapıyor bu feneri, araştırıyorlar orada bir yatır çıkıyor. O yatırın olduğu yere de bunu inşa ediyorlar, sonra da kalıyor bu."(K5).

Eyüp Demir, eskiden balıkçıların denize açılmadan önce türbeye gelip dua ettiklerini, Sarı Saltuk'tan izin istediklerini belirtmiştir. (K6)

Ayrıca fener içindeki makam çocuk sahibi olmak isteyenler, evlenmek isteyen genç kızlar ve bir dileği olanlar tarafından ziyaret edilmektedir.

Sonuç

Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden olan Sarı Saltuk'un Anadolu ve Balkanlar'da çok sayıda türbe ve makamı bulunmaktadır. Bu türbelerin bazıları Müslümanların yanı sıra Hristiyanlarca da kutsal kabul edilmektedir.

Sarı Saltuk'un türbe sayısının yedi veya on iki olması anlamlıdır. Bu sayılar formülistik sayılardır. Yunus Emre'nin, Pir Sultan'ın, Karacaoğlu'nın da birçok yerde mezarı olduğunu biliyoruz. Halk, kendi için önemli olan bu şahsiyetlerin kendi yakınında, kendi toprağında olmasını istemektedir. Bu anlamda Balkanlar'a ilk ayak basan, Doğu-Batı arasında köprü olan Sarı Saltuk'un birçok yerde türbe ve makamının olması şaşılacak şey değildir. Yine on iki yerde Sarı Saltuk'un türbesinin bulunduğu düşünülmesi on iki sayısının Aleviler'de kutsal sayılmasından kaynaklanabilir.

Sarı Saltuk denince akla Balkanlar gelmektedir; bu doğrudur. Asıl yoğunlaştığı bölge Balkanlar'dır. Ancak Sarı Saltuk'a İstanbul Boğazı'ndan Tunceli'ye ve Diyarbakır'a kadar Anadolu'nun her yerinde sahip çıkılmaktadır.

KAYNAKÇA

- AKALIN, Şükrü Haluk. (1998). "Sarı Saltuk'un Türbe ve Makamları Üzerine", I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyâları Kongresi Bildirileri. Ankara.
- ASLIYÜCE, Erdoğan. (2002). Türkistan'dan Anadolu'ya Alp-Erenler. İstanbul.
- ATLI, H. Emin. (1999). Geçmişten Günümüze Bor.b.y.
- BULUT, Faik. (2003). "Arnavutluk Bektaşileri-Kardeşlik Tekkesi", Atlas Dergisi, S.128. Kasım 2003.İstanbul.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. (1990). Menâkıb-ı Hacı Bektaş Veli-Vilayetnâme. İstanbul.
- HASLUCK, F.R. (2000).Bektaşilik Tetkikleri. Ankara.
- KALAFAT, Yaşar. (1999). "Bektaşî Türbeleri", Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri. Ankara.
- KARGINER, Şefik-KERESTECİ, Kemal-ALTINÖLÇEK, Emin-SAVAŞ, Erdoğan. (1963).İznik NİCAEA. İznik. b.y.
- KORKUSUZ, M. Şefik.(1997).Tezkire-i Meşâyih-i Amid(Diyarbakır Velîleri). İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2002). Sarı Saltık Popüler İslâm'ın Balkanlardaki Öncüsü. Ankara.
- ÖNAL, M. Naci. (2000). "Romanya Dobruca'sında Yedi Türbe", THKA. Ankara.
- ÖZ, Gülağ. (1996). Aleviliğin Tarihî Kökleri ve Anadolu Erenleri. Ankara.
- PARMAKSIZOĞLU, İsmet. (1984).Evliyâ Çelebi Seyahatnâme(Rumeli-Solkol ve Edirne). Ankara.
- SAMİ, Şemsettin. (1996). Kâmûs'ul A'lâm C. IV, (tıpkıbasım). Ankara.
- SEVGİN, Nazmi. "Sarı Saltuk", Yol Dergisi, S.20. Ankara.
- SEZGİN, Abdülkadir. (1998). "Eren ve Evliyâ Kavramının Dinî, Tarihî, Folklorik İzahı ve Eren İnancı Üzerine Düşünceler", I. Uluslar Arası Türk Dünyası Eren ve Evliyâları Kongresi Bildirileri. Ankara.
- SÖZEN, Metin. (1971). Diyarbakır'da Türk Mimarîsi. İstanbul.
- TUTEL, Eser, "Rumeli Feneri", Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi,C. VI.

1994.

Sözlü Kaynaklar

K1: Aydın KILIÇARSLAN, Yaş:36,Doğum

Yeri: Aksaray, Eğitim: İlkokul.

K2: Neslihan DEMİR, Yaş: 70, Doğum Yeri:

Diyarbakır, Eğitim: Yok.

K3: Haydar SARISALTIK, Doğum Tarihi:

1933, Doğum Yeri: Tunceli, Eğitim: Okur-yazar.

K4: Ali KOÇ, Yaş: 85, Doğum Yeri: İznik,

Eğitim: Yok.

K5: Selahattin ÜZEYİR, Doğum Tarihi:1940,

Doğum Yeri: Rumeli Feneri, Eğitim: İlkokul.

K6: Eyüp DEMİR, Yaş: 33,Doğum Yeri:

Rumeli Feneri, Eğitim: Ortaokul.



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 iliştiirilecek 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, atf yapılan kaynağın yayın tarihi, alıntının yapıldığı sayfa numarası gösterilir.
2. Orijinal makalede atf yapılan dipnotun sahibi isim olarak dillendiriliyorsa ayrıca parantez içi dipnotta isim soyad bilgisi verilmez. Sadece atf 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, Abdalbaki.(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) address(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



*Gitme giden gitme haber sorayım
Ya bu dünya neyin üstünde durur
Pir Sultan'ım der ki ben onu gördüm
Dünya da bir sarı öküzün üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dâhi soram
Ya bu öküz neyin üstünde durur
Pir Sultan'ım der ki ben onu gördüm
Öküz de bir salın üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dâhi soram
Ya bu sal da neyin üstünde durur
Pir Sultan'ım der ki ben onu gördüm
Sal da bir balığın üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dâhi soram
Ya bu balık neyin üstünde durur
Pir Sultan'ım der ki ben onu gördüm
Balık da deryanın üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dâhi soram
Ya bu derya neyin üstünde durur
Pir Sultan'ım der ki ben onu gördüm
Derya da ikrârın üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dâhi soram
Ya bu ikrâr neyin üstünde durur
Pir Sultan'ım der ki ben onu gördüm
İkrâr da imânın üstünde durur*

Pir Sultan Abdal