



26 - 27 NİSAN 2024

II. ULUSLARARASI

TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA
İRFAN GELENEĞİ:
ABDAL ATA
SEMPOZYUMU



BİLDİRİ TAM METİNLERİ KİTABI

EDİTÖR:

Prof. Dr. Zekeriya İŞIK
Dr.   r. Üyesi Fatma AKIN

ÇORUM

www.abdalata2024.hitit.edu.tr





II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu

26-27 NİSAN 2024 | ÇORUM

BİLDİRİ TAM METİNLERİ KİTABI

ÇORUM BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI

İsteme Adresi

Çorum Belediyesi Kent Arşivi
Kunduzhan Mah. Farabi Cad. No:22 Çorum Belediyesi B Blok Zemin Kat No:20 ÇORUM
Tel: 0364 319 1759
Yayın No: 130

Kitap Adı

II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu Bildiri
Tam Metin Kitabı

Editörler

Prof. Dr. Zekeriya IŞIK | Dr. Öğr. Üyesi Fatma AKIN

ISBN

978-625-98945-5-3

Yayın Tarihi

23.12.2024

Yayın Yeri

Çorum | TÜRKİYE

Yayın Dili

Türkçe | İngilizce | Rusça

Grafik & Tasarım ile Mizanpaj & Dizgi

Öğr. Gör. Ali AŞIR

Baskı Cilt

Yahya İnceyılmaz Şirketi / Yahya İnceyılmaz - Kadeş Şubesi
Yavruturna Mahallesi Kavukçu Sokak No:31 Merkez / Çorum
Sertifika No: 75230

Bu bildiri kitabının her hakkı saklıdır. Bu yayının tümü veya hiçbir bölümü önceden izin alınmaksızın çoğaltılamaz, basılıp yayımlanamaz, kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Bu yayında yer alan bildiri metinlerinde öne sürülen her türlü görüş ve sorumluluk yazarlarına aittir.
Bu Sempozyum Türk Tarih Kurumu'nun maddi katkıları ile gerçekleştirilmiştir.

TAKDİM

11. Yüzyılın en önemli hadiselerinden biri Türk boylarının batıya doğru göçleri ve ilerlemeleridir. Selçuklu Devleti liderliğinde gerçekleşen bu göçler Horasan, Maveraünnehir ve Anadolu'nun tarihsel serüvenini adeta yeniden yazmıştır.

1071 yılında Bizans Devleti ve Selçuklu Devleti arasında yapılan Malazgirt Savaşı sonrasında Anadolu'nun kapıları Türk boylarına açılmıştır. Malazgirt Savaşı sonrasında bölgenin sosyal ve kültürel dokusu dünya tarihini etkileyecek evsafa bir değişime uğramıştır. Coğrafyada yaşanan değişimle birlikte İslam tarihi de başka bir boyut kazanmış gerek bölgenin gerekse İslam Kültür ve Medeniyetinin hamiliğini ve hadimliğini Türkler yapmaya başlamıştır.

Türk İslam Kültür ve Medeniyetinin mihenk taşlarını döşeyen Ahmet Yesevi ve talebelerinin oluşturduğu geleneğe bağlı olanlar, Anadolu'nun yurt tutulmasında büyük rol oynadılar. Selçuklu otoritesine bağlı askerler, dervişler ve ilim adamlarının liderliğindeki Türk Boyları, Malazgirt Savaşından hemen sonra Anadolu'nun dört bir yanında Beylikler kurarak siyasi otorite haline gelmişlerdir.

Böylece Anadolu adım adım, şehir şehir bir Türk – İslam Beldesi haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle 11. yüzyılda Türk – İslam Kültürü tarafından Anadolu'nun siyasi, kültürel ve sosyal olarak inşası, imarı ve ihyası başlatılmıştır.

13. yüzyılın sonunda kurulan Osmanlı Devletinin, kuruluş felsefesinin nüvesini oluşturan 'İlay-ı Kelimetullah' anlayışının temelleri de bu yüzyılda atılmıştır. Osmanlının kuruluşundan hemen sonra İlay-ı Kelimetullah anlayışı, temeli insan sevgisine dayalı, can ve mal güvenliğinin teminini esas alan İstimalet Politikasına dönüşmüştür. Bu anlayış ve uygulamalar ise Osmanlı Devletini kısa süre içerisinde üç kıtada hâkim kılmıştır.

Anadolu'da 11. yüzyılda Selçuklu Devleti ile başlayan, Beylikler ve Osmanlı Devleti ile devam eden Türk – İslam hâkimiyetinin insanlığa örnek bir medeniyet inşa edebilmesinde abide şahsiyetlerin de emeği oldukça fazladır. Horasan Erenleri, Ahiyan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum ve Abdalan-ı Rum gibi sıfatlarla anılan Yesevi Geleneği mensuplarının hatırlar ve hatıratına Anadolu'nun her şehrimizde, her ilçemizde ve hatta her köyümüzde rastlanıyor olması bu emeğin bir ifadesidir.

Medeniyetler ortaya koydukları değerleri, bu değerlerin sonraki nesillere aktarılmasını, değerlerin kalıcılığını ekseriyetle sanatçı, bilim adamı, fikir adamı, din adamı, gönül adamı gibi abidevi şahsiyetler ve eserleriyle sağlarlar. Türk – İslam Medeniyeti de sayısız beldede yetişen, sayısız insanların ilmi ve irfanıyla mayalanmıştır. Her bölgemiz ve her şehrimiz bir

ilim - irfan ehlinin tekkesinden, zaviyesinden insanlığa yansıyan bereketle kuşatılmıştır. Bu yüzden Anadolu'nun hiçbir noktası toprak diyerek basılıp geçil(e)mez.

Hititlerden günümüze pek çok medeniyete ev sahipliği yapan şehrimiz Çorum da toprak diyerek basılıp geçilecek bir Anadolu şehri değildir. Malazgirt savaşından hemen sonra Türk – İslam beldesi olan ilk şehirlerden birisidir. Bünyesinde metfun bulunan Sahabeleriyle, Karadonlu Canbabasıyla, Koyunbabasıyla, Elvan Çelebisiyle, Şeyh Yavsisiyle, Teslim Abdalıyla, Pir Babasıyla, Melikgazisiyle, Abdal Atasıyla barışın ve kardeşliğin şehri olduğu gerçeğini pekiştirmektedir. Şehrimizin kuruluşundan bugüne milli hasletlerin yanında evrensel değerleri savunan, birliğimiz, dirliğimiz için var gücüyle çaba ve gayret gösteren şahsiyetler eksik olmamıştır. Tesirleri ömürlerini aşan, etkileri asırlar ötesine taşan pek çok gönül mimarının yurdu olan Çorum, dün olduğu gibi bugün de kültürel değerlerinden aldığı güçle barışın ve kardeşliğin sesi olmaya devam ediyor.

Yaşadığı köyde adıyla anılan bir zaviye kurarak talebe yetiştiren, şehrimizin manevi mimarlarından biri olan Abdal Ata'nın tanınması, bilinmesi, savunduğu değerlerin ortaya çıkarılarak gelecek nesillere aktarılması şehrimiz adına büyük bir kazanç olmuştur.

II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Abdal Ata Sempozyumu'nun tertibi ve başarıyla sonuçlanmasında emeği geçen başta Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Ali Osman Öztürk Hocamıza, akademimizin değerli hocalarına, bildirileriyle sempozyumda bilgiseli sunan katılımcılara, öğrencilerimize teşekkür ediyorum.

Abdal Ata'nın ilmi derinliği, irşat metodu, tasavvufi yönü gibi tüm yönleriyle değerlendirilip anlatılmaya çalışıldığı bu değerli akademik çalışmanın şehrimizin kültür hayatına ve manevi iklimine, Türkiye'nin kültür hayatına katkı sağlayacağına kalpten inanıyor, bu hedefle ilminden istifade ettiğimiz herkese şükranlarımı sunuyorum.

Çorum Belediyesi olarak Kültürel belediyecilik alanında örnek işler yapma hedefiyle çalışmalarımıza devam ediyoruz. Şehrimizde yapılan kültürel etkinliklere, akademik faaliyetlere, kurumlarımıza ve sivil toplum kuruluşlarımıza her şart ve koşulda desteğimizi sürdüreceğiz.

Dr. Halil İbrahim AŞGIN
Çorum Belediye Başkanı

SUNUŞ

Türklerin Orta Asya'dan 11. yüzyılda başlayan göç hareketleri sonucu, özellikle Ön Asya ve Anadolu'ya göç eden birçok Türkmen baba, şeyh ve dervishi bulundukları toplulukların siyasi, askeri, ekonomik ve sosyal yapılarının şekillenmesinde oldukça önemli rol oynamıştır. Bu süreçte Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine damga vurmuş olan bu tarihi şahsiyetler ve oluşumlar Anadolu irfanının şekillenmesinde, İslamla müşerreflenen Türkmen topluluklarını etkisi altına almasında başat rol oynamışlardır. Anadolu İrfan geleneğinin temsilcileri ve öğreticileri olan bu şahsiyetlerin ve etki alanlarının akademik çalışmalar ve bilimsel yaklaşımlarla çalışılması, ortaya çıkan bulgu ve analizlerin Aziz Milletimizin bu gününe ve geleceğine dair ışık tutması gayesiyle, Hitit Üniversitesi Çorum ili özelinde önemli şahsiyetlere yönelik oldukça kapsamlı ve önemli sempozyumlara ev sahipliği yapmıştır.

Üniversitemizin ev sahipliğinde Çorum'un başta tarihi, sosyal, ekonomik, kültürel olmak üzere hemen hemen tüm yönleriyle ele alındığı Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu (28-30 Nisan 2016); Osmancık'ta türbesi ve zaviyesi bulunan Koyun Baba özelinde irfan geleneğimizin konu edinildiği Uluslararası Nehrin Piri Koyun Baba Sempozyumu (13-14 Mayıs 2016) gerçekleştirilmiştir. Ardından üniversitemiz, şehrin tarihi, dini, manevi, sosyal ve kültürel dokusunu akademik düzlemde araştırmak, tartışmak ve ortaya koymak amaçlı çalışmalarına 2-4 Ekim 2020 tarihlerinde düzenlenen *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği Elvan Çelebi Sempozyumu* ile devam etmiştir. Aslında Abdal Ata sempozyumu bu bağlamda düzenlenen dördüncü uluslararası toplantı hüviyetini taşıması bakımından son derece önemlidir. Tüm bunların yansira bu sempozyumlar, söz konusu tarihi yerleşkelerin restorasyonları, çevre düzenlemelerinin yapılmasına da öncülük etmiştir. Bundan sonraki süreçte de üniversitemiz bu seriyi sürdürecektir. Çorum'un ilim ve irfan merkezlerinin ihyası, tanıtımı, akademik olarak çalışılması ve bilim alanyazınına kazandırılması noktasında sorumluluk alamaya devam edecektir.

Bahsini ettiğimiz sempozyum serisinin devamı olarak, üniversitemiz tarafından, Türk Tarih Kurumu'nun da katkılarıyla 26-27 Nisan 2024 tarihleri arasında **"II. Uluslararası Türkistan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği; Abdal Ata Sempozyumu"** düzenlenmiştir. Sempozyumda, eşgüdümlü olarak 6 Oturumda 50 sözlü, 13 çevrimiçi, 2 video-sunum şeklinde toplam 65 bildiri sunulmuştur. Sempozyumda 10 farklı ülkeden, 34 değişik üniversite ve kurumdan 21'i yurtdışı, 56'sı yurtiçinden olmak üzere toplamda 77 katılımcı yer almıştır. Sempozyum ile Çorum ve civarında önemli tarihi izler bırakmış olan Abdal Ata başta olmak üzere irfan geleneğimiz hakkında gerek ulusal gerekse uluslararası mecrada bilim, kültür, sanat çevrelerinde farkındalık oluşturmak; Abdal Ata ve zaviyesi hakkında akademik

alışmaları teşvik ederek bilim alanyazınına katkıda bulunmak; toplumumuzu kucaklayan bu tarihi şahsiyetler ve mekanlar etrafında birlik ve beraberliğimizi daha da güçlendirmek; orum'un tanıtımına ve inanç turizmine katkıda bulunmak gibi amaçlar hedeflenmiştir. Alanında oldukça saygın bir yere sahip olan, İşlam İşbirliği Teşkilatı, İşlam Tarih Sanat ve Kültür Merkezi (IRCICA), Orta Asya Bölgesi Danışmanı Sn. Prof. Dr. Ashirbek Muminov da IRCICA'yı temsilen sempozyuma katılarak, açılış programında sunumunu yapmıştır. Elinizdeki bu eser, böylesine kapsamlı ve yetkin bir bilimsel toplantının çıktılarını siz değerli okurlarımızla paylaşmak ve istifadenize sunmak üzere yayıma hazırlanmıştır.

Hitit niversitesi olarak ev sahipliğimizde gerçekleştirilen sempozyomun planlama, düzenleme ve yürütme aşamalarında kıymetli katkı ve desteklerinden dolayı orum Valiliği, Çorum Belediyesi, Türk Tarih Kurumu Başkanlığı, Çorum Ticaret ve Sanayi Odası, MÜSİAD orum şubesi, orum Oto Galericiiler Derneği ve Anitta Otel yönetimlerine, niversitem ve şahsım adına şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim. Sempozyumun düzenlemesinde yoğun emek ve gayretleriyle Prof. Dr. Zekeriya Işık hocamızın yürütücülüğünde hiçbir fedakrlık ve katkıdan geri durmayan değerli akademisyen ve idari çalışma arkadaşlarıma özellikle teşekkür ederim.

Saygılarımla,

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK
Hitit Üniversitesi Rektörü

EDİTÖR YAZISI

Türkistan'tan, Horasan'dan, Irak'tan Anadolu'ya ve Balkanlara kadar uzanan irfan geleneğinin, bilhassa XIII, XIV. yüzyıllarda tarihsel gelişimin ve gelişmelerin de bir sonucu olarak dini ve manevi olduğu kadar siyasi, askeri, sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmeler üzerinde de belirleyici bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu irfan geleneğini temsil eden Türkmen ata, baba, şeyh ve dervişlerinin fütüvvet ve melamilikle olan güçlü bağı, söz konusu etkinin oluşmasında başat rol oynamıştır. Zira bu tarihi şahsiyetler, söz konusu dönemde çoğunlukla tuttıkları bir zanaat, edindikleri bir meslek sayesinde elinin emeği ile geçindikleri gibi etraflarında kümelenen toplulukları da bu yolda sanat, zanaat, bahçecilik, tarım ve ziraatla uğraşmaya sevk ederek sosyal ve ekonomik gelişmeyi teşvik etmişlerdir. Onlar böylece fethedilen yerlerin gerçek manada bir Türk yerleşkesine, nihayetinde yurduna dönüşmesinde etkili olmuşlardır. Bu nedenledir ki bugün dönemlerinin meşhur yöneticileri, kudretli beyleri unutulmasına rağmen onlar, kurdukları köy, belde ve şehirlerde hatıralarıyla yaşamaya devam etmektedir. Bugün onlar tekkeleri, zaviyeleri, türbeleri, mescitleri, camileri, medreseleri, kütüphaneleri, hamamları ve çeşmeleri, dini ve tasavvufi eserleri ve mesajlarıyla hala gönüllerimizde ve zihinlerimizde yer tutmaktadır.

İrfan geleneğimizi temsil eden söz konusu tarihi şahsiyetlerin bu dönemde üstlendiği hattı zatında yüklendiği tarihi misyon idare, irşad, iskan, fütühat, güvenlik ve sosyal hizmetler gibi çok farklı alanlarda Ortaçağ devletlerinin o gün için üstesinden gelemeyeceği esvapta mühim görev ve sorumluluklardan oluşmuştur. Zira iletişim, ulaşım imkânlarının, yetişmiş insan kaynaklarının son derece kısıtlı olduğu, büyük orduları ve kalabalık memur sınıfını beslemenin dönemin sosyo-ekonomik şartları gereği pek güç bulunduğu bir dönemde dervişlerin üstelendiği bu tarihi fonksiyonlar, aynı zamanda Anadolu ve Balkanlarda yaşanan büyük medeniyet dönüşümünü de bir yere kadar izah etmektedir. Sadece Çorum havalisinden yola çıkıldığında bile Türkmen babalarının gelişi güzel bir şekilde değil, belli bir program dâhilinde hareket ederek bahsi geçen tüm bu görev ve sorumlulukların ifa edilmesine imkân sağlayacak durumda ve konumda bulunan stratejik yerlere gelerek tekke ve zaviyelerini kurdukları anlaşılabilmektedir. Zira en erken XIII. yüzyılın sonlarında Çorum'a gelen Şeyh Zeyneddin, en geç XIV. yüzyılın başları ve ortalarında Çorum'da olduğu anlaşılan Abdal Ata, Elvan Çelebi ve Seyyid Murad-ı Veli tarafından kurulan zaviyelerin, Ankara-Çankırı-Çorum-Canik-Amasya-Tokat-Sivas yollarının kavşak noktaları ve güzergâhında bir hat üzere dizilmiş olmaları bu durumun açık bir göstergesidir.

Bu sempozyumun ana teması olan Abdal Ata'ya gelindiğinde o, bugün adıyla anılan Çorum'a 19 km. uzaklıktaki bir köyde metfun bulunmaktadır. Bugün bu tarihi yerleşkede mescit ve

türbe kısmı mevcudiyetini korurken zaviye yer almamaktadır. Abdal Ata ve ailesine dair kaynaklarda geniş malumat yoksa da Abdal Ata Zaviyesi vakfının kuruluşuna dair elde bulunan kayıtlardan birtakım bilgilere ulaşmak mümkündür. Abdal Ata zaviyesi ile ilgili en eski belge h. 822 (M. 1419-1420) tarihli bir vakıf kayıdır. Zaviye bu tarihte hali hazırda mevcut olduğundan daha önce inşa edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu vakıf kaydına göre Şeyh Bayezid İbn. Sultan Ulubey İbn. Şemseddin elindeki mülklerini İlyas b. Mahmud Burhan Abdal Ata'ya satmış o da bu mülkü Yakacık (Yanacık) köyünde bulunan zaviyeye vakfetmiştir. Çorum ve bugün ilçeleri olan Alaca, Sungurlu, İskilip, Ortaköy'deki çok sayıda köyün zaviyenin vakfı olduğu anlaşılmaktadır. Yine vakıf kayıtlarından zaviyenin Türkmen toplulukları yanında yöneticiler, Türkmen Beyleri, hatunları hülasa ekâbir taifesi nezdinde de saygın bir yerinin olduğu görülmektedir.

Aileden tarihi, eski ismiyle Yakacık köyüne ilk gelenin muhtemelen XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Abdal Ata'nın dedesi olduğu anlaşılan Abdal Burhan olduğu söylenebilir. Zaviyenin adı zamanla Abdal Ata'nın ismini almıştır. Bunu takiben bir süre sonra Yakacık (Yanacık) köyü de onun adıyla anılmaya başlanmıştır. Köyün ismindeki bu değişimin bir hayli geç bir zamanda XVIII. yüzyılın sonlarında gerçekleştiği arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Abdal Ata ve ailesinin hangi tarikat geleneğinden oldukları da bilinmemektedir. Aslında bu durum o dönemde Anadolu'ya gelen çok sayıda Türkmen şeyh ailesi için de geçerlidir. Zaviye, geç bir dönemde XIX. yüzyılın hemen başlarında Bektâşi tarikatı geleneğine bağlanmıştır. Nitekim Abdal Ata zaviyesinin Bektâşi tarikatına bağlı olduğu yönündeki ilk kayıt görülebildiği kadarıyla h. 1218 (m. 1803) tarihlidir.

Bu sempozyum, üniversitemizin ev sahipliğinde düzenlenen Uluslararası Bütün Yönleriyle Çorum Sempozyumu (28-30 Nisan 2016); Uluslararası Nehrin Piri Koyun Baba Sempozyumu (13-14 Mayıs 2016); Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği Elvan Çelebi (3-4 Ekim 2020) sempozyum serisinin yukarıda hakkında kısaca bilgi verilen Abdal Ata özelinde bir devamı niteliğindedir. Sempozyum ile Çorum ve havalisinde önemli tarihi izler bırakmış bulunan Abdal Ata başta olmak üzere irfan geleneğimiz hakkında ülkemizde ve yurt dışında bilim, kültür, sanat çevrelerinde farkındalık oluşturmak; Abdal Ata ve zaviyesinin tanınırlığını ve bilinirliğini artırmak; toplumumuzu tüm renkleri ile kucaklayan bu tarihi şahsiyetler, yerler ve irfan yüklü mesajları etrafında birlik, beraberlik ve kardeşlik hukukumuzu güçlendirmek; Çorum'un tanıtımına ve inanç turizmine katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Hitit Üniversitesi ev sahipliğinde Türk Tarih Kurumumuzun katkılarıyla düzenlenen sempozyumumuza 10 farklı ülkeden 77 bilim insanı katılmıştır. Bu bildiriler sonucunda üç tür yayının çıkarılması planlanmıştır. Birincisi, bildiri özet kitapçığıdır. 65 bildiri özetinin yer aldığı

özet kitapçığı, Ekim ayı sonu itibariyle “Bildiri Özetleri Kitabı” olarak yayımlanmıştır. İkincisi bildiri tam metinleri kitabıdır. Üçüncü olarak da sempozyumda sunulan bildirilerin bir kısmı, 2025 yılı içerisinde Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi’nde özel sayı olarak çıkarılacaktır.

Elinizde bulunan eser, sempozyum bildirilerinin tam metin kitabıdır. Burada, sempozyumda sunulan bildirilerden tam metinleri gönderilen makaleler, çift/kör hakemlik sistemi ile hakemlendirilerek hakem raporları doğrultusunda yayına hazırlanmış, bunun neticesinde 24 makalenin basılması uygun görülmüştür. Doktora ve yüksek lisans öğrencilerini teşvik amacıyla lisansüstü öğrencilerinin makalelerine yer verilmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca makalelere doi numarası alınarak hem ulusal hem uluslararası alanda sempozyumun ve makalelerin tanınırlığı artırılmıştır. 24 makaleden oluşan bildiriler kitabında, yazarların unvanları göz önüne alınarak bir sıralama yapılmıştır.

Bu bağlamda bu büyük uluslararası organizasyona katkı sunan tüm paydaşlarımıza teşekkürü bir borç bilmekteyiz. Sempozyumumuza katkılarından dolayı Çorum Valisi Sn. Doç. Dr. Zülkif Dağlı’ya, Çorum Belediye Başkanı Sn. Dr. Halil İbrahim Aşgın’a, Hitit Üniversitesi Rektörümüz Sn. Prof. Dr. Ali Osman Öztürk’e şükranlarımı sunuyorum. Sempozyuma maddi ve manevi katkılarda bulunan Türk Tarih Kurumumuza, kurumun başkanı Prof. Dr. Yüksel Özgen’in şahsında teşekkür ediyorum. Yine bu uluslararası toplantıya desteklerini esirgemeyen Çorum TSO, MÜSİAD Çorum Şubesi, Çorum Oto Galerici Derneği ve Çorum Anitta Otel yöneticilerine şükranlarımı sunuyorum. Sempozyumun uzun ve meşakkatli hazırlık ve icra süreçlerinde emeği geçen tüm mesai arkadaşlarıma teşekkür ediyorum, elinizdeki bu çalışmanın şehrimize, bilim camiasına hayırlı olmasını diliyorum.

Prof. Dr. Zekeriya IŞIK
Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı

ORGANİZASYON KOMİTESİ

ONUR KURULU

Doç. Dr. Zülkif DAĞLI

Çorum Valisi

Dr. Halil İbrahim AŞGIN

Çorum Belediye Başkanı

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK

Hitit Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Yüksel ÖZGEN

Türk Tarih Kurumu Başkanı

DÜZENLEME KURULU

BAŞKAN

Prof. Dr. Zekeriya IŞIK

Hitit Üniversitesi Fen - Edebiyat Fakültesi

Yakın Çağ Tarihi

Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü
Eğitim Enstitüsü | Alevi Bektaşî Kültürü

Prof. Dr. Namiq MUSALI

Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi | Orta Çağ Tarihi

Doç. Dr. Erol KUYMA

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Eski Türk Edebiyatı

Doç. Dr. Fahri MADEN

Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü | Yakın Çağ Tarihi

Doç. Dr. Sultanmurat ABJALOV

Ahmet Yesevi Üniversitesi İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi

Yabancı Diller Fakültesi Slav ve Balkan Dilleri

Dr. Öğr. Üyesi Hümeýra KARABIYIK

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Yakın Çağ Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali BOZKUŞ

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Genel Türk Tarihi

Öğr. Gör. Dr. Tuğba GÜLEN

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Türkiye Cumhuriyeti Tarihi

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel
İslam Bilimleri Bölümü

Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü
Eğitim Enstitüsü | Alevi Bektaşî Kültürü

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK

TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Fen-
Edebiyat Fakültesi | Selçuklu ve Osmanlı Siyasi,
Sosyal ve Kültürel Tarihi

Prof. Dr. Alaattin AKÖZ

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları
Enstitüsü | Türk Tarihi

Prof. Dr. Alexandre PAPAS

Fransa Ulusal İlmî Araştırmalar Merkezi
İslam Tarihi

Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK

Hitit Üniversitesi
Hitit Üniversitesi Rektörü

Prof. Dr. Doğan YÖRÜK

Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları
Enstitüsü | Disiplinlerarası Türkiyat Araştırmaları

Prof. Dr. Ergin JABLE

Priştine Üniversitesi
Hasan Priştine Filoloji Fakültesi

Prof. Dr. Eva CSAKÍ

Pázmány Péter Katolik Üniversitesi
Türkoloji

Prof. Dr. Fuzuli BAYAT

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Folklor
Enstitüsü

Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf

Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN

Emekli Öğretim Üyesi
İslam Hukuku

Prof. Dr. Hüseyin MUŞMAL

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Yakınçağ Tarihi

Prof. Dr. Irene MARKOFF

York Üniversitesi
Müzik Bölümü

Prof. Dr. Janos SİPOS

Segedin HAS Üniversitesi Müzik Enstitüsü
Türk Dünyası Halk Müziği

Prof. Dr. Kazım Hacı MEYLİÇ

Saraybosna Üniversitesi Güzel Sanatlar
Akademisi | İslam Sanatları

Prof. Dr. Khozha Mukhtar

BAKHADYRULI

Uluslararası Türk Kazak Ahmet Yesevi
Üniversitesi Arkeoloji Araştırma Enstitüsü

Prof. Dr. Krasimira MUTAFOVA

St. Cyril ve St. Methodius Büyük Tırnovo
Üniversitesi | Eski ve Orta Çağ Tarihi

Prof. Dr. Maryam HOSSEINI

Tahran Alzahra Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi | Pers Dili ve Edebiyatı

Prof. Dr. Mehmet DEMİRYÜREK

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Türkiye Cumhuriyeti Tarihi

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi | Kelam

Prof. Dr. Nadirhan HASAN

Özbekistan Bilimler Akademisi Özbek
Filolojisi Fakültesi | Tasavvuf

Prof. Dr. Namiq MUSALI

Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi | Orta Çağ Tarihi

Prof. Dr. Ömer YILMAZ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi | Tasavvuf

Prof. Dr. Özer ŞENÖDEYİCİ

Hitit Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı
Bölümü | Eski Türk Edebiyatı

Prof. Dr. Refik TURAN

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi
Tarih Eğitimi

Prof. Dr. Sadullah GÜLTEN

Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü
Eğitim Enstitüsü | Yeni Çağ Tarihi

Prof. Dr. Seadet ŞİKHİYEVA

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Türk ve
İslam Düşünce Tarihi

Prof. Dr. Sülejman BAKİ

Tetovo Üniversitesi Kuzey Makedonya
Şarkiyat Bölümü | Osmanlı Türkçesi

Prof. Dr. Thierry ZARCONÉ

Fransa Ulusal İlimi Araştırmalar Merkezi Din
Çalışmaları

Prof. Dr. Vusala MUSALI

Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi

Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf

Prof. Dr. Zubaida SHADKAM

Farabi Üniversitesi TÜRKSOY Bölümü

Doç. Dr. Ayşe ATICI ARAYANCAN

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İnsan ve
Toplum Bilimleri Fakültesi | Orta Çağ Tarihi

Doç. Dr. Azat AKHUNOV

Kazan (Volga Bölgesi) Federal Üniversitesi Doğu
Araştırmaları ve Uluslararası İlişkiler Enstitüsü

Doç. Dr. Bakıt MURZARAIMOV

Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Bilimleri

Doç. Dr. Elif AYAN NİZAM

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Eski Türk Edebiyatı

Doç. Dr. Erol KUYMA

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Eski Türk Edebiyatı

Doç. Dr. Fahri MADEN

Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü
Eğitim Enstitüsü | Yakın Çağ Tarihi

Doç. Dr. Halil YAVAŞ

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Orta Çağ Tarihi

Doç. Dr. Hatice YILDIRIM

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Türkiye Cumhuriyeti Tarihi

Doç. Dr. Kakajan BAYRAMOV

Türkmenistan Milli İlimler Akademisi

Doç. Dr. Kakajan JANBEKOV

Türkmenistan Milli İlimler Akademisi Ulusal El
Yazmaları Enstitüsü

Doç. Dr. Marcello MOLLICA

Messina Üniversitesi İtalya Eski ve Modern
Medeniyetler Bölümü

Doç. Dr. Radwa OMAR

Mısır Bilim ve Teknoloji Üniversitesi
İslam Sanatları ve Arkeoloji

Doç. Dr. Resul AY

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Orta Çağ Tarihi

Doç. Dr. Seydi KIRAZ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Türk İslam Edebiyatı

Doç. Dr. Sultanmurat ABJALOV

Ahmet Yesevi Üniversitesi İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi

Doç. Dr. Xhemile ABDÜ

Tiran Üniversitesi Yabancı Diller Fakültesi
Slav ve Balkan Dilleri

Doç. Dr. Zekeriya IŞIK

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Yakın Çağ Tarihi

Dr. Erdal KALAYCI

Viyana Üniversitesi Din Eğitimi Yüksek Okulu

Dr. Fatma AKIN

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Genel Türk Tarihi

Dr. Hümeysra KARABIYIK

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Yakın Çağ Tarihi

Dr. İbrahim Ethem ARIOĞLU

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve
Toplum Bilimleri Fakültesi | Türk Halk Edebiyatı

Dr. İsa SULCEVCI

Pristine Üniversitesi Kosova Filoloji Fakültesi
Şarkiyat Bölümü

Dr. Mehmet Ali BOZKUŞ

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Genel Türk Tarihi

Dr. Memish Syuleyman MERDAN

Şumen Episkop Konstantin Prelavski
Üniversitesi

YÜRÜTME KURULU

Doç. Dr. Ali İzzet YILMAZ

Hitit Üniversitesi Turizm Fakültesi Turizm ve
Otel İşletmeciliği

Doç. Dr. Hatice YILDIRIM

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Türkiye Cumhuriyeti Tarihi

Doç. Dr. Halil YAVAŞ

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Orta Çağ Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Fatma AKIN

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Genel Türk Tarihi

Öğr. Gör. Dr. Ahmet AKNAR

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Turizm ve Otel İşletmeciliği

Öğr. Gör. Dr. Ayhan BAŞÇI

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Turizm ve Otel İşletmeciliği

Öğr. Gör. Dr. Fevzi DİKER

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Üretim Yönetimi

Öğr. Gör. Dr. Tuba EROL

Hitit Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu
Yabancı Diller

Öğr. Gör. Ali AŞIR

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Medya ve İletişim

Öğr. Gör. Arif KUMAŞ

Hitit Üniversitesi Fen Edebiyat Bölümü Türk
Dili Edebiyatı

Öğr. Gör. Ercan ONAY

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Sosyal Güvenlik

Öğr. Gör. Gökhan ŞENYURT

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Medya ve İletişim

Öğr. Gör. Muhammed ÖZGEN

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Sivil Hava Ulaştırma İşletmeciliği

Öğr. Gör. Mustafa CEYLAN

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Sosyal Güvenlik

Öğr. Gör. Fatih MEMİŞ

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Bankacılık ve Sigortacılık

Öğr. Gör. Ömer Faruk KARAKAŞ

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Sivil Hava Ulaştırma
İşletmeciliği

Öğr. Gör. Seda KILIÇ BODUROĞLU

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Sosyal Hizmetler

Öğr. Gör. Tuğrul ÖZKADI

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek
Yüksekokulu | Spor Yönetimi

Arş. Gör. Abdullah Sami SÜMER

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi-
Yakın Çağ Tarihi

SEKRETERYA

Öğr. Gör. Muhammed ÖZGEN

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu
Sivil Hava Ulaştırma İşletmeciliği

Öğr. Gör. Seda KILIÇ BODUROĞLU

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu
Sosyal Hizmetler

Arş. Gör. Abdullah Sami SÜMER

Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Yakın Çağ Tarihi

SEMPOZYUM AÇILIŞ PROGRAMI RADYO VE WEB-TV CANLI YAYINI, UZAKTAN BAĞLANTI VE VIDEO-KONFERANS YÖNTEMİYLE BİLDİRİ SUNUMLARININ YÖNETİMİ

Öğr. Gör. Ali AŞIR

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu
Medya ve İletişim

SEMPOZYUM HITİT ÜNİVERSİTESİ AKADEMİSYEN TEMSİLCİSİ

Prof. Dr. İsmail BULUT

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

İÇİNDEKİLER

TAKDİM	III
SUNUŞ	V
EDİTÖR YAZISI	VII

Kazakistan Cumhuriyeti'nde Yesevi Kültürünün İncelenmesi.....	1
Prof. Dr. Ashirbek MUMİNOV / <i>İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA)</i>	

Çorum Piri Baba Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı.....	30
Doç. Dr. Zekeriya IŞIK / <i>Hitit Üniversitesi</i>	
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK / <i>Hitit Üniversitesi</i>	
Yüksek Lisans Öğrencisi Nurdoğan ATMACA / <i>Tarih Öğretmeni</i>	

Tarım Havza'sı ve Sincan'daki Eshâb-ı Khef Ziyaretgâhı ve Kalenderler (17. Yüzyıldan Bugüne Kadar).....	49
Prof. Dr. Thierry ZARCONÉ / <i>Centre National de la Recherche Scientifique</i>	

The Contribution Of Ethnography to the Historical Study Of Turkestani Qalandars.....	70
Prof. Dr. Alexandre PAPAS / <i>Centre National de la Recherche Scientifique</i>	

Zâhir Âlimleriyle Sûfîlerin Bir Rekabet Alanı Olarak Abdâl.....	83
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ / <i>Hitit Üniversitesi</i>	

XV-XIV. Yüzyılda Yaşayan Erenlerin Menakıbnamelerinde Devlet Adamları: Bey ve Eren Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi.....	120
Prof. Dr. Ahmet TAŞĞIN / <i>Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi</i>	
Bilim Uzmanı Hakkı TAŞĞIN / <i>Edeb Erkan</i>	

Bektashism in Egypt the Case of Kayghusuz Abdal's Convent in Cairo (An Architectural and Doctrinal Approach).....	136
Doç. Dr. Radwa OMAR / <i>Misr University for Science-Giza, Egypt</i>	

Bir Başka Açıdan Bektaşilik: Hünkâr Hacı Bektaş Veli Öğretisi Örneğinde Anadolu Hoşgörüsü.....	176
Doç. Dr. Bayram ÇINAR / <i>Nevşehir Üniversitesi</i>	
Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet Eserinde ve Nahçıvan Ağızlarında Kullanılan Birkaç Ortak Türkçe Kelime Hakkında.....	198
Doç. Dr. Nuray ALİYEVA / <i>Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi</i>	
Hoca Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Alperenlere Rehberlik Eden Bazı Hikmetler.....	207
Doç. Dr. Mustafa Sefa ÇAKIR / <i>Sivas Cumhuriyet Üniversitesi</i>	
Şecerey-i ez Eşcaru'l-Huld Muhammed Azam Dedmarî Keşmirî.....	219
Dr. Manizhe GHODRATİ VAYGHAN / <i>Al Zahra Üniversitesi</i>	
Abdal Ata Köyü: Kuruluşu ve Geçirdiği Dönüşüm Hakkında Bir Değerlendirme (15. Yüzyıldan 20. Yüzyıla).....	233
Dr. Öğr. Üyesi Fatma AKIN / <i>Hitit Üniversitesi</i>	
Reşf'ul-Elhaz Fî Keşf'ul-Elfaz Eserindeki Tasavvuf Terimleri Üzerine.....	250
Dr. Aynure MAMADOVA / <i>Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi</i>	
Bektaşî Geleneğinde Teslim Taşı: Alaca Hüseyin Gazi Türbesinden Örnekler.....	262
Dr. Öğr. Üyesi Oktay GÜNDOĞDU / <i>Hitit Üniversitesi</i>	
14. ve 15. Yüzyıllarda Azerbaycan'da Hurufilik ve Anadolu'daki Sufi Akımlara Etkileri.....	291
Dr. Öğr. Üyesi Dilara ALTAŞ / <i>Sivas Cumhuriyet Üniversitesi</i>	
Horasan Bölgesinde Tasavvufun Gelişimi.....	302
Dr. Öğr. Üyesi Kader ALTIN / <i>Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi</i>	
Abdal Kelimesinin Türk Atasözü ve Deyimlerindeki Bağlımları.....	312
Dr. Sait SAYAR / <i>Millî Eğitim Bakanlığı</i>	

Anadolu İrfanı Temsilcilerinden Mevlânâ'ya Yazma Eser Kütüphanelerinde İsnad Edilen Farsça Eserler..... 331

Arş. Gör. Dr. Çetin KASKA / *İstanbul Üniversitesi*

Seyyid Yahya Şirvânî Bakuvî'nin Tasavvufî Risalelerinde Metin Farklılıkları (Bakü ve Çorum Nüshalarındaki Metin Farklılıklarının İncelenmesi)..... 357

Araştırma Görevlisi İrada VAZİROVA / *Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi*

Bektaşiliğin Doğuşunu Hazırlayan Kalenderliğin Anadolu'daki Siyasi Etkileri..... 367

Arş. Gör. Elif KÖMÜRCÜ / *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*

Türkistan Metafiziği Bağlamında Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'ini Yeniden Değerlendirmek..... 387

Doktora Programı Öğrencisi Faizulla TOLTAY / *Pamukkale Üniversitesi*

Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN / *Pamukkale Üniversitesi*

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Rol Oynayan Bektaşî Geleneğinin Moğollarla Münasebeti..... 400

Doktora Öğrencisi Nazan AYDOĞDU / *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*

Anadolu'da Tasavvuf Ehlinin Türk İskânına Olan Katkıları ve Zaviye Vakıflarının Gerekliliği: Abdal Paşa Örneği..... 417

Doktora Öğrencisi Tansu GEYİKLİOĞLU / *Kastamonu Üniversitesi*

Koyun Baba Velayetnamesi'ne Göre Çorum-Osmancık Bölgesinde Sosyal ve Kültürel Hayat..... 438

Yüksek Lisans Öğrencisi Aişe Hafsa TÜRKMENOĞLU / *Hitit Üniversitesi*

Kazakistan Cumhuriyeti'nde Yesevi Kültürünün İncelenmesi

Ashirbek MUMİNOV

Prof. Dr.

İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA)

muminov9703@yahoo.com

ORCID: 0000-0002-3430-928X

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202401>

 zet

Kazakistan'da Yesev   alışmaları çok yönlü ve çok sayıda araştırmacının katılımıyla yürütülmektedir. Bu sunum    konuyu kapsayacaktır: 1) "Divan-i Hikmat"; 2) Ahmed Yesevi'nin soya acı ve 3) şeyhin türbesinin epigrafik yazıtları.

Kazan neşri, koleksiyonlara divan isminin verilmesi, yaygınlaştırılması, diğer bölge ve ülkelerdeki (Osmanlı İmparatorluğu, Orta Asya) dağılımının aşamalarını belirlememize olanak sa lar. Bu süreçte Kazan  niversitesi kütüphanecisi, kitap sansürü ve  niversite matbaası başkanı Gottwald'ın rolü büyüktür.

Goddwald'ın 1878 yılında çıkan "Divan-ı Hikmet"inin ilk matbu nüshası, 1881 yılında Buhara yerlisi şeyh Süleyman Efendi tarafından İstanbul'da yeniden basılmıştır. Hikmetler, daha sonra Orta Asyalı kitapçıların emriyle 1880-1890 yıllarında İstanbul'da altı kez yayımlandı.

Projeler  nerilecek: "Dünyanın tüm ülkelerinde saklanan hikmet listelerinin genel bir katalogunun geliştirilmesi ve yayınlanması", "İlk harflerine göre birleşik bir hikmet kitabının derlenmesi", her biri için tüm listeler dikkate alınarak Hikmetlerin dolaşıma girişini kronolojik, bölgesel ve ideolojik planda belirlemek amacıyla.

Ahmed Yesev 'nin yazılı şeceresi, İşhak ibn İsm 'il Ata el-Kadıkurtı at-T rkistani (14. yüzyılın son  eyre i) tarafından "Hadikat- l-'arifin"e ek olarak kaydedilmiştir. Muhtemelen şecerenin oluşumu, beraberindeki kutsal efsaneyle birlikte Taraz bölgesine, 13. yüzyıla, Karahan hanedanının hayatta kalan temsilcilerine atfedilebilir. Bu soya acı daha sonra Irak'taki Timurlular ve Hokand hanları tarafından kullanıldı. Bu, Hokand hanlarına ba lı topraklarda Seyyidler ve Hocalar arasında yayılması için g  cl  bir teşvik görevi gördü ve Ahmed Yesevi'nin adını ve otoritesini yükseltti.

Hoca Ahmed Yesevi'nin türbesi, Türkistan'daki gerçek tarihi ve entelektüel durumu, Yesevi topluluklarının 14. yüzyılın sonları - 15. yüzyılın başlarındaki faaliyetlerini tespit etmek için birinci sınıf ve güvenilir bir kaynaktır. Bölgenin tarihine ve buradaki toplulukların entelektüel yaşamına ilişkin geç dönem kaynaklarından alınan bilgilerin yanlış yorumlanmasını ortadan kaldırıyorlar.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevi, kaynak  alışmaları, Kazakistan'da  a daş araştırmalar.

Study Of Yasawian Culture In The Republic Of Kazakhstan

Abstract

In Kazakhstan, Yasawian studies are carried out in many directions and with the participation of many researchers. This presentation will cover three topics: 1) *Divan-i Hikmat*; 2) the Genealogy of Ahmad Yasawi and 3) the epigraphic inscriptions of the Shaykh's mausoleum.

Kazan editions allow us to establish the stages of assigning the name *divan* to collections, their popularization, and the distribution in other regions and countries (Ottoman Empire, Central Asia). The role of Gottwald, as the librarian of Kazan Imperial University, censor of books, and head of the university printing house was great in this process.

The first printed version of *Divan-i Hikmet* by Gottwald, which appeared in 1878, was reprinted in 1881 in Istanbul by Sheikh Suleiman Effendi, a native of Bukhara. After him *Hikmets* were published in Istanbul in 1880-1890 six times by order of Central Asian booksellers.

The written genealogy of Ahmad Yasawi was recorded as an appendix to the *Hadiqat al-'arifin* by Ishaq ibn Isma'il Ata al-Qadiri at-Turkestani (last quarter of the 14th century). Presumably, the formation of the genealogy, together with the accompanying sacred legend, can be attributed to the Taraz region, to the 13th century, to the surviving representatives of the Qarakhanid dynasty. This genealogy was subsequently used by the Timurids in 'Iraq and the Kokand khans. This served as a powerful incentive for its spread among the Sayyids and Khojas in the lands subject to the Kokand khans, raising Ahmad Yasawi's name and authority.

The mausoleum of Khoja Ahmad Yasawi is a first-class and reliable source for establishing the real historical and intellectual situation in Turkestan, the activities of Yasawi communities in the late 14th – early 15th centuries. They eliminate incorrect interpretations of information from late-time sources on the history of the region and the intellectual life of communities here.

Key Words: Ahmad Yasawi, sources studies, contemporary research in Kazakhstan.

Исследование Йасавийской Культуры В Республике Казахстан

Введение

В Казахстане йасавийские исследования с 1991 года ведутся интенсивно по многим направлениям и с участием исследователей, представляющих различные школы. Известна работа Девина ДиУиса, которая посвящена детальному анализу советских исследований по Ахмаду Йасави и «Диван-и хикмат».¹ Однако она мало затрагивает имперский и постсоветские периоды. Данная статья посвящена анализу исследований после завоевания независимости. Из них в данной публикации будут охвачены две темы: 1) сборников «Диван-и хикмат»; 2) генеалогии Ходжа Ахмада Йасави.

Часть 1. Сборники «Диван-и хикмат»

В рукописной традиции Центральной Азии *хикматы* («мудрые слова», стихотворения) переписываются в двух форматах: а) единичных *хикматов* (обычно 2–3 единицы), включенных в состав сборных рукописных книг; б) сборников разного количества *хикматов*, собранных в единую книгу. Обнаруживаемые сборные рукописные книги вместе с единичными *хикматами* характеризуются: 1) перепиской в более поздние времена (преимущественно в XIX веке) и 2) происхождением из территорий, большей частью, Кокандского ханства (1798–1876). Относительно сборных рукописных книг *хикматов* появляется дополнительная проблема – трудность в атрибутировании (главным образом, в определении местности переписки и составителя, его культурной среды) конкретных сохранившихся *диванов*.

Кроме рукописных сборников *хикматов* имеются множество их изданий – литографические и типографские. Книги, изданные литографическим способом, занимают промежуточное положение между рукописными копиями и типографскими изданиями. Здесь для анализа хронологии появления слова «диван», квазиназвания «Диван-и хикмат» будут рассмотрены самые ранние типографские издания XIX века.

Хочется подчеркнуть значение работ исследователя из Костаная П.С. Шаблея. Недавно он провел специальное изыскание для определения происхождения и датировки наименования (слова) «диван», а также количественного увеличения, распространения *хикматов* и их популяризации через многократное переиздание в других регионах (Поволжье, Османская

¹ DeWeese, Devin. Ahmad Yasawi and the *Divan-i hikmat* in Soviet scholarship, in: Michael Kemper and Stephan Conermann (eds.). *The Heritage of Soviet Oriental Studies*. London and New York: Routledge, 2011, p. 262-290.

империя, Средняя Азия).² П.С. Шаблей установил, что казанские издания в хронологическом отношении отличаются от других региональных публикаций своим первенством. В деле инициации издания сборников *хикматов* и присвоению им названия «Диван-и хикмат» велика была роль востоковеда, арабиста Осипа/Иосифа Федоровича Готвальда (1813–1897).

Он родился 13/25 октября 1813 года в городе Рацибуж (Ратибор; Силезия, Пруссия).³ У себя на родине Готвальд получил образование и сформировался как филолог, востоковед, арабист и знаток персидского языка. В 1836 году он получил учёную степень доктора философии и магистра свободных искусств в университете Бреслау. В 1838 году Готвальд воспользовался приглашением генерал-майора В. П. Молостова (из известной дворянской семьи, с 1847 года управляющий Казанским учебным округом) переехать в Казань и изучать персидский и татарский языки. Возможно, он участвовал в воспитании детей Молостова.

21 августа 1841 года Готвальд был назначен на работу библиотекарем Восточного отдела Императорской Публичной библиотеки под охраной академика Х.Д. Френа (1782–1851), основателя казанской школы востоковедения. Академика и его учеников привлекали перспективы изучения богатейших новых материалов по арабистике и культуре Востока, имевшихся в Казани, Поволжье и поступавших из приобретаемых территорий Центральной Азии. Из-за своего иностранного гражданства Готвальд был признан в этой должности только 16 июня 1844 года. К началу 1846 года Готвальд описал 2806 рукописей в 3040 переплетах, коллекцию автографов в 312 переплетах и 1240 документов.

12 сентября 1849 года Готвальд был назначен профессором арабского и персидского языков Казанского Императорского университета. В 1855 году он принял российское гражданство. Публикации О. Готвальда показывают направления его научных интересов за все годы его деятельности:

1–2. *Hamsae Ispahanensis Annalium caput quartum*. Vratislaviae, 1836; *Hamzae Ispanensis Annalium Libri X*. Ed. I. M. E. Gottwaldt. Lipsiae, 1844–1848. 2 тома.

² Шаблей П. С. Казанские издания трудов Ахмета Ясави и его учеников в XIX – начале XX веков // *Proceedings of the International Conference: Reassessing the Heritage of Khoja Ahmed Yasawi*, October 2023, Turkistan, Republic of Kazakhstan / Edited by Mahmud Erol Kiliç and Maulen Sadykbekov; Prepared for Publication by Ashirbek Muminov and Nurlan Dukenbaev.- Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture (в печати), с. 135-150.

³ Готвальд Иосиф Федорович // *Сотрудники Российской национальной библиотеки – деятели науки и культуры. Биографический словарь* / Гл. ред. Л. А. Шилов. – СПб., 1995. – Т. 1. Императорская Публичная библиотека. 1795–1917. – С. 168–172.

3. Notice d'un manuscrit arabe renfermant une continuation de l'histoire universelle d'Aboulféda. – Paris: Imprimerie Royale, 1847. – 28 p.

4. Khulāṣat al-khalīṣa li ... / 'Alī ibn Maḥmūd ibn Muhammad ar-Ra'īd al-Badakhshānī [под ред. И. Готвальда]. – Kasaṇ, 1851. – 66 p.

5. Описание арабских рукописей, принадлежавших Библиотеке Казанского университета. – Казань: Университетская типография, [1855]. – [2], X, 302 страницы.

6. Makhzan al-asrār [под ред. И. Готвальда]. – Казань, 1274 [1858]. – 31 с.

7. Murād al-'ārīfīn; Az ta'līfāt Allāh-Yār [Buḥārī] Sūfī [под ред. И. Готвальда]. – [Moskau: Ābdulūf, 1858]. – 57 с.

Многолетняя научная деятельность Готвальда, в России в том числе, была достойно признана в мировом масштабе: он был избран членом Рижского ученого общества истории и древностей, Латвия (1844 год), членом Лейпцигского Восточного общества, Германия (1846 год), членом Исторического общества Пенсильвании в Филадельфии, США (12 мая 1862 года), членом Русского археологического общества (24 мая 1862 года – февраль 1887 года) и был избран членом-учредителем Общества археологии, этнографии и истории Казанского университета, Татарстан (1878 год). Готвальд принял участие в работе четырёх востоковедных конгрессов: в Петербурге (1876 год), Берлине (1881 год), Лейдене (1883 год) и Стокгольме (1889 год). 31 декабря 1876 года он получил чин действительного статского советника. 26 мая 1895 года он был избран почётным членом Казанского императорского университета. Он вышел в отставку 10 мая 1897 года по состоянию здоровья. Свою ценнейшую библиотеку и собрание рукописей он оставил Казанскому университету.⁴

Для рассмотрения вопроса о появлении интереса к *хикматам* значение имеет деятельность Готвальда в качестве библиотекаря Казанского университета (1850–1897), цензора книг на восточных языках (1855–1875), заведующего университетской типографией (1857–1884).

⁴ Катанов Н. Ф. Императорского Казанского университета почетный член, профессор и библиотекарь Иосиф Федорович Готвальд (род. 13 окт. 1813 г., умер 7 авг. 1897 г.). I. Биография, портрет и список его сочинений и изданий. II. Каталог книг и рукописей, пожертвованных им Императорскому Казанскому университету в 1895–1897 гг. / [Н. Ф. Катанов]. – Казань: типо-литография Императорского университета, 1900. – [2], XI, [3], 240 с., 1 л. портрет; то же [Электронный ресурс] // Российская государственная библиотека: официальный сайт: единый электронный каталог. – URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003556377>. – Документ в свободном доступе.

Издание трудов Йасави

«Диван-и хикмат» Ходжа Ахмета Йасави издавалась в Казани шесть раз: в 1878, 1887, 1893, 1896, 1904 и 1912 годах. Первые четыре издания были подготовлены именно Готвальдом. Близкое ознакомление с этими четырьмя изданиями показали постепенную эволюцию в присвоении названия сборнику, росте количества *хикматов* в публикуемых сборниках и их тиража:

1. Издание первое – название: «Хикам (изречения) Ходжи Ахмеда Йасави», на джагатайском/чагатайском языке. Казань, 1878 (имеются в издании 65 *хикматов*, тираж 1200 экземпляров).
2. Издание второе – название: «Хикам (изречения) Ходжа Ахмада сына Ибрагима, сына Махмуда, сына Ифтихара, Йасави». Издание осуществлено Ш. Хусеиновым. Казань, 1887 (71 *хикмат*).
3. Издание третье – название: «Диван-и хикмат (сборник изречений) Ходжа Ахмада Йасави». Казань, 1893 (262 страницы с 134 *хикматами*).
4. Издание четвертое – название: «Диван-и хикмат (сборник изречений) Ходжа Ахмада Йасави». Издание 4-е. Казань, 1896 (277 страниц с 148 *хикматами*).

Интересно, что в рукописных копиях сборников *хикматов* слово «диван» прежде нигде не было замечено. На основе вышерассмотренного, мы приходим к выводу об авторстве Готвальда на название «Диван-и хикмат». П.С. Шаблей считает, что И. Ф. Готвальд имел в своем распоряжении обширную рукописную коллекцию разных списков «Диван-и хикмат» и, при подготовке каждого нового издания вносил существенные коррективы в предыдущие. Можно считать, что российские списки *хикматов* послужили источниковой базой для изданий Готвальда.

В дальнейшем, в период после кончины Готвальда тенденция добавлять новые *хикматы* в последующие издания и в росте тиража выпускаемых книг уже со стороны других издателей продолжает сохраняться: 5) Диван-и хикмат. Издание 5-е. Казань, 1904 (149 *хикматов*); 6) Издание 1905 года (159 *хикматов*, 10 тысяч экземпляров); 7) Диван-и хикмат. Казань, 1912 и т. д.

Влияние казанских изданий на последующие публикации

Оно выражается в том, что первая печатная версия «Диван-и хикмат» Готвальда, появившаяся в Казани в 1878 году, была в 1881 году перепечатана в Стамбуле. Оно было осуществлено выходцем из Бухары шейхом Сулейманом

эфенди (1821-1890),⁵ известным ученым, религиозным и общественным деятелем. Помимо турецко-османского издания «Диван-и хикмет» он подготовил чагатайско-османский словарь. Этот словарь получил высокую оценку среди крупных востоковедов. Именно поэтому следует считать, что интерес шейха Сулеймана Бухарского к творчеству Ходжа Ахмета Йасави был обусловлен не только потребностью популяризировать его наследие среди мусульман. Необходимость подготовки словаря и, возможно, специальных работ по сравнительному изучению тюркской литературы требовала всестороннего охвата источников того времени. Сулейман Бухарский (Şeyh Süleyman Buharalı) изучал язык, фонетику, морфологию целого ряда среднеазиатских средневековых памятников: работы Сулеймана Бакыргани, Мир 'Алишера Наво'и, Рабгузи и др.⁶

После этого *хикматы* издавались в Стамбуле в 1880-1890 годах 6 (шесть) раз. Они были осуществлены по заказу среднеазиатских книготорговцев.⁷ Среди заказчиков книг находились Сиддик ходжа Худжанди (в 1892-1898 годах), Ахмад ших Сулейман, Йа'куб Мухаммад-Салих оглы, Салих-ходжа Бухари, Мулла Камилджан, Искандар-ходжа Худжанди.⁸ Как отмечает А. Язбердиев, *хикматы* издавались в Средней Азии 23 раза: 20 раз в Ташкенте, три раза в Бухаре.

П.С. Шаблей возникшую популярность трудов Ходжа Ахмада Йасави и его учеников во внутренних регионах Российской империи объясняет несколькими группами факторов. Первая из них состоит в том, что после завоевания Средней Азии Российской империей в руки востоковедов, миссионеров, чиновников, мусульманских интеллектуалов попадает большое

⁵ Катанов Н. Ф. Восточная библиография. Казань: Иман, 2004, с. 36; Ahmed Yesevî, Kitâb-ı Dîvân-ı belâgat-unvân-ı sultânü'l-ârifin Hâce Ahmed Yesevî - Hikmet [Dîvân-ı Hikmet], haz. el-hâc es-Seyyid Şeyh Süleymân Efendi, İslâmbol, Matba'a-i Mahsûsa-i Osmâniyye, 1299 [1881-1882], 278 s.

⁶ Самойлович А. Н. Среднеазиатско-турецкие поэты, цитируемые в двух словарях «Абушка» и в словаре Шейха Сулеймана // Самойлович А. Н. Тюркское языкознание. Филология. Руника / Сост. и отв. редакторы Г. Ф. Благова, Д. М. Насилов. Москва: Восточная литература, 2005, с. 836-837.

⁷ Язбердиев А. Старопечатные туркменские книги (проблемы собирания, библиографирования и изучения). Москва: Ориент-Пресс, 2001 (Almaz Yazberdiyev, Doğu'da Matbu Yayınların Tarihi - 1802-1917 Arap Harfli Türkmen Kitapları Kataloğu, çev. Ahmet R. Annaberdiyev (= DMYT) İstanbul, Kaknus Yayınları, 2005).

⁸ 1) Hoca Ahmed Yesevî, Dîvân-ı hazret-i Hikmet-i Hâce Ahmed Yesevî, nâşir: Sıddık Hoca Hocendî, İslâmbol, 1892 [1309-10], 228 s. (DMYT, s. 189); 2) Hoca Ahmed Yesevî, Dîvân-ı hazret-i Hikmet-i Hâce Ahmed Yesevî, nâşir: Sıddık Hoca Hocendî, İslâmbol, Mahmud Bey Matbaası, 1898 [1315-16], 148 s. (DMYT, s. 197); 3) Ahmed Yesevî, Kitâb-ı Dîvân-ı belâgat-unvân-ı sultânü'l-ârifin Hâce Ahmed Yesevî be-nâm-ı Hikmet [Dîvân-ı Hikmet], nâşir: Hacı Ya'kûb Muhammed Sâlihoğlu, İslâmbol, Bosnevî el-Hâc Muharrem Efendi Matbaası, 1311 [1893], 278 s.; 4) Ahmed Yesevî, Dîvân-ı hazret-i hikmet-i Hâce Ahmed Yesevî [Dîvân-ı Hikmet], nâşir: Sâlih Hoca Buhârî, İslâmbol, 1900 [1317-8], 207 s. (DMYT, s. 199); 5) Ahmed Yesevî, Dîvân-ı hazret-i hikmet-i Hâce Ahmed Yesevî [Dîvân-ı Hikmet], nâşir: Molla Kâmilcan - Molla İskender Hoca Hocendî, İslâmbol, 1903 [1320-21], 208 s. (DMYT, s. 204).

число йасавийских рукописей, переписанных в основном в XIX веке. Можно полагать, что их не было в собраниях рукописей в европейских странах. Как известно, в Кокандском ханстве из-за использования генеалогии Йасави для сакрализации происхождения династии ханов больше стали переписывать его *хикматы*. После бегства Худайар-хана (1835–1886) в 1875 году в Россию (он обосновался в Оренбурге) чиновники благосклонно отнеслись к его личности, и эта традиция (циркуляция *хикматов*) продолжилась.

Во-вторых, в XIX – начале XX века в Казани и других городах публиковались самые разнообразные художественные, богословские, правовые сочинения на тюркских языках (татарском, казахском, чагатайском). Ряд арабо- и персоязычных работ также переводились на местные языки.⁹ Миссионеры в целях успешного ведения проповеди переводят Библию на тюркские языки. Этот процесс – вернакуляризация, – связанный с необходимостью поддержки местного языка, диалекта, языка и традиции,¹⁰ с одной стороны, выступал инструментом колониальной политики (например, кодификация казахского обычного права, которое чиновники желали противопоставлять шари'ату),¹¹ с другой стороны, процесс вернакуляции был продиктован запросом самого общества. Местное общество из-за ограниченности своих возможностей не всегда имело доступ к важным литературным традициям и текстам (хотя бы, потому что такие тексты могли быть немногочисленными и иметь ограниченное рукописное хождение). Подобное обстоятельство могли в выгодном для себя свете использовать представители имперского управления, стремившиеся расположить к себе казахскую кочевую элиту.¹²

Начало суфийской тюркологии

На появление и развитие суфийской тюркологии в странах Центральной Азии определенное влияние оказали труды Абдурауфа Фитрата (1886–1938). Среди них выделяется новаторская по духу и конструктивистская статья по биографии и творчеству Ходжа Ахмада Йасави, а также по учению Йасави, состоящая из двух разных частей.¹³

Сразу следует признать, что Фитрат был вдохновлен произведением известного ученого Мехмеда Фуада Кёпрүлү (1890–1966) «Первые мистики в

⁹ Катанов Н. Ф. Восточная библиография. Казань: Иман, 2004.

¹⁰ Paolo Sartori. Between Kazan and Kashghar: On Vernacularization of Islamic Jurisprudence in Central Eurasia // *Die Welt des Islams*. 2020. Vol. 31 (1), p. 1–31.

¹¹ Сартори П., Шаблей П. Эксперименты империи: Адат, шариат и производство знаний в Казахской степи. Москва: Новое литературное обозрение, 2019.

¹² Шаблей, Казанские издания трудов.

¹³ Фитрат. Ахмад Ясавий // Ма'ориф ва ўқитгувчи. 1927, № 6, 7–8.

тюркской литературе».¹⁴ Единственная статья Абдурауфа Фитрата об Ахмаде Йасави, с другой стороны, была связана по времени с созданием его сборника «Образцы древнейшей тюркской литературы», ставшего в какой-то мере устаревшим еще до своего выхода после проведения в 1924 году национально-территориального размежевания в Средней Азии.¹⁵

В первой части статьи Фитрат, как идеолог единой Туркестанской автономной республики, сконструировал биографию Йасави, его эпоху и учение Йасавийа исключительно на данных, извлеченных из *хикматов*.¹⁶ Воспевание Фитратом Ахмада Йасави в качестве тюркоязычного поэта и деятеля вызвало соответствующую реакцию большевистских цензоров. Поэтому во второй части статьи произошли кардинальные изменения позиций Фитрата в сторону очернительства и критики мистического учения Йасавийа с классовых позиций марксистской идеологии. С усилением репрессивной политики советского государства исследования по текстологии Йасавийа в Центральной Азии почти прекратились.

Пробуждение интереса в брежневскую эпоху

Неожиданно в 1972 году в стенах Института языка и литературы Академии наук Узбекской ССР проявился интерес к литературному наследию Ахмада Йасави. Взорвал долгую тишину доктор филологических наук Эргаш Рустамов (1925–1980). Он был учеником Е.Э. Бертельса (1890–1957), одним из числа немногих филологов, умеющих читать арабиграфичные публикации Фитрата и казанские издания «Диван-и хикмат». Может быть, сыграл свою роль происхождение Э. Рустамова из Шымкентской области, где находился мавзолей Ахмада Йасави. Он опубликовал относительно небольшую статью, в которой автор попытался описать биографию, деятельность Ахмада Йасави и провести лингвостилистический анализ *хикматов* Йасави.¹⁷ За это профессор Э. Рустамов подвергся широко не афишированным преследованиям со

¹⁴ Köprülü Mehmed Fuad. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar: 7. baskı. Ankara: Diyanet işleri Başkanlığı yayınları, 1991. О нем см. DeWeese, 2011, p. 266.

¹⁵ Фитрат. Энг эски турк адабийатын намуналары. Самарканд/Ташкент, 1927.

¹⁶ DeWeese, 2011, p. 266–268.

¹⁷ Рустамов Эргаш. Аҳмад Яссавий ҳикматларида тарих ва ҳаёт садоси // «Ўзбек тили ва адабиёти» журналы, 1972, № 4–5, с. 21–25; 22–28 (переиздание: Рустамов Э. Аҳмад Яссавий ҳикматларида тарих ва ҳаёт садоси // Хожа Аҳмад Яссавий: ҳаёти, ижоди, анъаналари (Илмий тўплам). Тошкент: Ўзбекистон Ёзувчилар уюшмаси Адабиёт жамғармаси нашриёти, 2001, б. 26–36).

стороны властей.¹⁸ Эта акция моментально восстановила долголетнюю тишину в среде советских исследователей.¹⁹

Перестройка и начало публикаций хикматов

После развала Советского Союза и образования независимых тюркских государств начались политические процессы, среди которых внимание к формированию образов национальных святых было главным. Этот процесс был детально изучен Тьерри Заркон.²⁰ Естественно, возрождение общественного интереса к *хикматам* Ахмада Йасави вызвало многочисленные издания на языках народов Центральной Азии с использованием кириллического алфавита. Во главе издателей стояли коллеги Эргаша Рустамова по Институту языка и литературы в Ташкенте – Ибрахим Хаккулов (1949–2022), Сайфиддин Рафиддинов и Нодирхон Хасанов.²¹ Среди них основную массу составляли выпуски «Диван-и хикмат», осуществленные с казанских изданий через его переводы на современные тюркские языки на кириллическом шрифте.²²

Публикации «Диван-и хикмат» в новейший период

За прошедший с 1991 года период осуществлено достаточно много изданий, и такая работа продолжается. Кроме вышеназванных казанских изданий путем их перевода на кириллический шрифт национальных языков в Центральной Азии можно в текущий момент выделить такие группы публикаций:

1) Выпуски «Диван-и хикмат», осуществленные на основе тех же казанских изданий, однако вместе с их заново набранным арабографичным текстом и

¹⁸ Иброҳим Ҳаққул. Ҳар ким комил эрур ... // Нодирхон Ҳасан. Яссавийликка доир манбалар ва «Девони хикмат». Тошкент: Akademnashr, 2012. Б. 5; DeWeese, 2011, p. 266–278.

¹⁹ Это не касается работ деятелей антирелигиозной пропаганды и других смежных направлений научного знания. См. анализ Д. ДиУиса касательно публикаций следующих авторов: Ю. Г. Петраш (DeWeese, 2011, p. 274–275), К. Х. Таджикова (DeWeese, 2011, p. 280–282), Б. Т. Туякбаева (DeWeese, 2011, p. 290).

²⁰ Zarccone, Thierry. “Ahmad Yasawī. Héros des nouvelles républiques centrasiatiques.” *Figures mythiques des mondes musulmans, Revue d’Etudes du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Aix-en-Provence, 89–90 (2000): 297–323.

²¹ Яссавий Ахмад. Хикматлар / Нашрга тайёрловчи, сўзбоши ва изоҳлар муаллифи Иброҳим Ҳаққулов. Ташкент: Фағур Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1991.

²² Ахмад Яссавий. Девони хикмат / Нашрга тайёрловчи Расулмухаммад Ашурбой ўғли Абдушукуров. Масъул муҳаррир, муқаддима, изоҳ ва луғатлар муаллифи Маҳмуд Ҳасаний. Тошкент: Фағур Ғулом номидаги нашриёт-матба бирлашмаси, 1992 (во введении сказано, что за основу взято казанское издание 1836 года?); Иасауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет (Ақыл кітабы) / Баспаға дайындағандар: М. Жармұхамедұлы, С. Дәуітұлы, М. Шафиғи. Алматы: Мұраттас, 1993 (Алматы, 1998; 2002; Павлодар, 2003; Алматы, 2007). – 262 б.; Хикмет жинақ: Даналық сыр / Аударғандар: М. Жармұхамедұлы, М. Шафиғи, С. Дәуітұлы. – Алматы: «Жалын» баспасы, 1998. – 656 бет; Қожа Ахмет Иассауи. Диуани хикмет / Баспаға дайындаған Дайрабай Серікбайұлы. Жауапты редакторы С. Рафиддинов. Алматы: Арыс, 2001 (на основе казанского издания 1904 года).

переводом на кириллический шрифт.²³ Среди их издателей имеются широкие группы тюркологов, востоковедов и т. д.

2) Дословные переводы по тексту «Диван-и хикмат» на русский, английский языки, осуществленные по заказам спонсоров.²⁴

3) Творческие переводы *хикматов* в авторском изложении и другие.²⁵ В этом деле участвовали литераторы, философы, востоковеды, любители народной литературы.

Общим моментом для вышеназванных изданий являются реакция, ответ на широкий общественный интерес, использование ранее опубликованных текстов, привлечение к работе неспециалистов.

Академические издания

1. Следует отметить, что наравне с общественным интересом к ознакомлению с *хикматами*, появился ряд академических работ. В них внимание обращено к публикации новых рукописных сборников *хикматов*. Заслуживают поощрения введение в научный оборот новых списков, публикация их факсимильных текстов, переводы с научными комментариями. Однако, слабым местом этих работ остается отсутствие сравнительных исследований.²⁶

²³ Ахмет Иасауи. Диуани хикмет (аударма, транскрипция, мәтін, сөздік) / баспаға дайындағандар: ф.ғ.к. Т. Қыдыр, К. Мұстафаева. Түркістан, «Тұран» баспаханасы, 2010. - 400 бет (Қазан баспасы, 1904; 152 хикмет); Мединеде Мухаммет, Түркістанда Хожа Ахмет. Хожа Ахмет Ясауи. Хикметлер / Хожа Ахмед Ясауиның хикметлерини арап әлиппийсинден рус әлиппийсине гечирип, чапа тайярлан Анна Өвезов. Москва: совместное предприятие «Лексика», 1992. - 160+200 с.

²⁴ Ходжа Ахмед Ясауи. Сборник хикметов / предисловие, перевод на русский язык, комментарий и словарь Шахимардена Кусаинова. Под редакцией д.и.н., проф. А. К. Муминова. Туркестан: Государственный историко-культурный музей «Азрет Султан», 2015. - 344 с.; Жаксылыков А.Ж. Просветление Ахмеда Яссави. - Алматы, 1996; Сагандыкова Н. Ж. Ходжа Ахмед Яссави. Хикметы. - Алматы, 2000, 205 с.; Кодар А. Среднеазиатский суфизм в системе степного знания // Альманах «Тамыр», № 2 (4). 2001.

²⁵ Иассауи Қожа Ахмет. Хикметтер / Аударған: Ә. Жәмішев. Алматы: Атамұра-Қазақстан, 1995. - 128 б.; Хикметтер (Даналық кітабы) / Аударған: Е. Дүйсенбай. Астана: Аударма, 2002. - 112 б.; Қырық хикмет / Аударған: Х. Иманжанов. Түркістан: «Әзірет Сұлтан» тарихи-мәдени қорық музейі, 1991. - 42 б.; Қожа Ахмет Иасауи. Хикметтер / Қазақшаға аударғандар: Ә. Ибатов, З. Жандарбек, А. Нұрманова. Алматы: Дайк-Пресс, 2000. - 201 б.

²⁶ Hoca Ahmed Yesevî. Divan-ı Hikmet (Dr. Emel Esin Kütüphanesi nüshası) / Yayına hazırlayan Yusuf Azmun [Chaghatay text (facsimile and romanization) with Introductions and Translations in English and Turkish]. İstanbul: Türkiye Diyanet vakfı; Yazır Matbaası, 1994. - X, 326 s.; Диуани хикмет (Даналық кітабы) / Дайындағандар: Қ. Қари, Ф. Қамбарбекова. Тегеран: әл-Хұда, 2000. - 428 б.; Сыздықова Рәбиға. Ясауи «Хикметтерінің» тілі // Көптомдық шығармалар жинағы. 7 том. - Алматы: «Ел-шежіре», 2014. - 667 б. (Петербург, Залеман нұсқасы, В 286: состоит из 72 *хикматов*, дефектный список, Дмитриева, 2002, с. 252, № описания 938;²⁶ использовано также казанское издание 1904 года, с. 3); Tulum M.M. Dîvân-ı Hikmet: Hikmetler Mecmuası - Mısır Nüshası 1650. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019. - 350 б.; Қожа Ахмет Ясауи хикметтері / Құрастырғандар: П. Әуесбаева, Т. Әкімова (жауапты шығарушы), Н. Елесбай, А. Оралбек, Ю. Пилтан. Алматы: Press Co., 2020. - 320 с. (Душанбе қолжазбасы; аударма, транскрипция; 293 дана хикмат, 972 бет факсимиле берілмеді); Utebekov S. Divân-ı Hikmet'in Kökşetav Nüshası. Giriş-Gramer Özellikleri-Metin-Dizin. - Çanakkale:

2. Вторым академическим направлением стало выявление, сбор и публикация отдельных рукописных *хикматов*, не вошедших в известные литографические и типографические издания. Среди таких исследователей можно назвать Мирахмада Мирхалдарова, Ибрахима Хаккулова (1949–2022) и Нодирхона Хасанова.²⁷ Однако, фактов и анализа для доказательства новизны выявленных материалов в них мало приводится.

3. Близкое положение к двум перечисленным направлениям занимает работа по составлению сборных текстов всех известных *хикматов*, извлеченных из разных рукописных, литографированных и типографских изданий.²⁸ Наиболее активны в этом направлении ведущихся исследований Т. Е. Кыдыр, Н. Хасанов и М. Эшмухамедова. Нужно признать, что оно является очень перспективным в смысле установления стратификации *хикматов* по векам и регионам их появления, введения в оборот.

Каталогизация рукописей

Специальные исследования были начаты в Узбекистане, а затем они были продолжены в Казахстане. Марям Эшмухамедова посвятила свое диссертационное исследование изучению списков «Диван-и хикмат», хранящихся в двух фондах города Ташкента.²⁹ Позднее ею был опубликован каталог рукописей на узбекском языке.³⁰ После появления этого каталога Д.Т. Кенжетаевым был организован проект, при помощи которого были выявлены более 175 списков *хикматов* в фонде одного только учреждения – Института востоковедения имени Абу Райхана Бируни.³¹ Вскоре после этой публикации М. Эшмухамедова переиздала свой каталог с внесением исправлений и

Paradigma Akademi, 2016; 2021. – 513 s.; Қожа Ахмет Ясауи. Диуани хикмет. Көкшетау нұсқасы / Ауд: И. Нұрмағамбетұлы. – Астана: Регис-СТ Полиграф баспаханасы, 2016. – 288 б.

²⁷ Hoca Ahmed Yesevi'nin yeni bulunan hikmetleri / Derleyen: Mirahmad Mirhaldaroğlu, hazırlayan: Prof. Dr. Metin Akar. İstanbul: Hoca Ahmed Yesevi Vakfı, 2001 (55 *хикматов*); Хожа Ахмад Яссавий. Девони хикмат (янги топилган намуналар) / Нашрга тайерловчи: Нодирхон Хасан, масъул муҳаррир ва сўзбоши муаллифи: Иброҳим Ҳаққул. Тошкент: Мовароуннахр, 2004 (73 *хикмата*); Иброҳим Ҳаққул, Нодирхон Хасан. Ахмад Яссавийнинг «Девони хикмат»и ва янги топилган намуналар / <https://ziyouz.uz/tag/ahmad-yassaviy/>; Нодирхон Хасан. Яссавийликка доир манбалар ва «Девони хикмат». Тошкент: Akademnashr, 2012.

²⁸ Eraslan K. Ahmed Yesevi Divân-ı Hikmet'ten Seçmeler. – Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007. – 542 s.; “Девони хикмат” нинг йиғма-қиёсий матни / тайёрловчи М. Эшмухамедова. – Тошкент, 2008; Yesevi, A. H. Divân-ı Hikmet / Haz. Hayati Bice, 8. Baskı. Ankara: TDV Y., 2018.

²⁹ Эшмухамедова М. М. “Девони хикмат” нинг қўлёзмалари. Филология фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация автореферати. Тошкент: Ўзбекистон Фанлар академияси Қўлёзмалар институти, 1995.

³⁰ Эшмухамедова М. “Девони хикмат” қўлёзмалари тавсифи. Тошкент: Тошкент давлат шарқшунослик институти, 2003 (описаны 100 списков).

³¹ ЎзР ҒА Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің қолжазба каталогы. – Түркістан: ХҚТУ баспаханасы, 2006. – 328 б. (описаны 175 списков).

дополнений в свой первый каталог. Ей удалось довести количество охваченных исследованием объектов до 189 рукописных книг.³²

В фондах других стран выявлены и изучены единичные рукописные книги. Считаем, что каталогизация рукописных списков *хикматов* во всех мировых собраниях является перспективным делом.

Древнейшие списки хикматов

Уже профессором М. Ф. Кёпрүлү в Стамбуле были выявлены две рукописи: 1) «Диван-и хикмата», находящаяся среди книг, купленных у покойного проф. Катанова. Эта книга содержит в себе 99 *хикматов*, состоит из 331 страницы и переписана в 1290/1873-1874 году. 2) Другая рукопись находится среди книг, купленных Министерством народного просвещения Турции от Далис Эфенди, она переписана в 1260/1844-1845 году. Как отмечал Кёпрүлү, в области научного исследования как достоверного источника важного значения не имеют и стоят ниже даже чем печатные экземпляры «Диван-и хикмата».

Тот же Кёпрүлү отмечал исчезнувший список «Диван-и хикмата»: он находился в Стамбуле в библиотеке «Вафик Паша», в каталоге которой она была означена под № 1039. Эта рукопись была переписана простым красивым почерком в 1105/1693-1694 году и состояла из 149 страниц.³³

В другой публикации утверждалось, что еще один древний список «Диван-и хикмат» хранится в составе рукописных коллекций Венгерской Академии и, согласно записям, был переписан в 1124/1712 году.³⁴

Каталогизация, проведенная в Институте востоковедения имени Бируни, показала, что самой старинной датированной рукописью является та, которая хранится в нем под номером 4700: она была переписана 7 джумада II 1130/8 мая 1718 года. Всего в этом фонде из всех 175 рукописей датированы 68.³⁵ Вторым после Ташкента местом скопления списков *хикматов* является Санкт-Петербург.³⁶ В целом в трех библиотеках этого города имеются 33 списка

³² Эшмухамедова М. Ахмад Яссавий хикматлари киритилган қўлёзмалар каталоги (қайта тўлдирилган нашри). Тошкент: ТошДШИ нашриёти, 2010. – 96 с. (описаны 189 рукописей).

³³ Каталог рукописей С. Г. Вахидова, хранящихся в Восточном секторе Отдела рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского федерального университета, с. 129-130 https://eusp.org/sites/default/files/archive/islamology/Lichnaya_kolleksiya/%D0%9A%D0%B0%D1%82%D0%B0%BB%D0%BE%D0%B3_%D1%80%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%B5%D0%B9_%D0%A1%D0%93_%D0%92%D0%B0%D1%85%D0%B8%D0%B4%D0%B8.pdf

³⁴ Prof.Dr. Meserret Diriöz. Divan-ı hikmet'e yeni bir bakış // Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri (26-29 Mayıs 1993). Kayseri, 1993, с. 93-99 (цитата из с. 94).

³⁵ Фулам Каримов, Мукаддима // ЎзР ҒА Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінің қолжазба каталогы. – Түркістан: ХҚТУ баспаханасы, 2006, с. 28.

³⁶ Hofman H.F. Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey. Utrecht: The Library of the University of Utrecht, 1969. Part 1. Vol. 6, p. 110-128.

хикматов: 23 рукописи в Институте восточных рукописей Российской академии наук, семь – в фонде восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, три – в Российской национальной библиотеке.³⁷ А.И. Пылев отметил, что в его время количество выявленных рукописей с *хикматами* достигало 250, из них – 130–140 книг с полными *диванами*.³⁸

Также следует отметить, что *хикмат* впервые цитируется в сочинении «Джавахир ал-абрар мин амвадж ал-бихар» Хазини в его списке, переписанном в 1002/1593-1594 году.³⁹ Рассмотренные положения показывают важность изучения рукописных списков в мировых фондах.

Заключение по части 1

Со стороны многих исследователей было констатировано, что списки, хранящиеся ныне в изученных ими фондах, являются рукописями «Диван-и хикмата» позднейших времен. Поэтому они являются неудовлетворительными источниками в области научного исследования. Из их среды академик А. Н. Самойлович (1880–1938) констатировал, что работы Ходжа Ахмада Йасави, Сулаймана Бакыргани детально не изучены. В силу того, что они дошли до нас через поздние рукописи (XIX век) существует множество текстологических сложностей. Одна из них заключается в попытках проследить особенности развития среднеазиатского тюркского языка и понять, какие отличия труды Йасави и Бакыргани по своим лексическим, фонетическим, морфологическим и прочим филологическим особенностям имели от других памятников. Указывая на эти трудности, А. Н. Самойлович не без оснований утверждал, что не все *хикматы* могли быть сочинены Ходжа Ахмадом Йасави. Некоторые из них могли быть приписаны ему переписчиками.⁴⁰

Американский востоковед Девин ДиУис считает, что многие стихи «Диван-и хикмат» принадлежат более поздним ветвям суфиев братства Йасавийа,

³⁷ Фарзалиев, Акиф. Рукописи сочинений Ахмеда Ясеви, хранящиеся в фонде Научной библиотеки им. М. Горького // Актуальные вопросы тюркологических исследований: Международная научная конференция XXXII Кононовские чтения, 27–28 октября 2017 г.: Материалы конференции / под ред. Н.Н. Телицина. Санкт-Петербург: Центр содействия образованию, 2018, с. 124.

³⁸ Пылев А. И. Ходжа Ахмад Йасави – первый тюркский суфийский поэт Средней Азии (Жизнь и творчество). Диссертация на соискание ученой степени канд. филол. наук. Санкт-Петербург, 2001, с. 6–7.

³⁹ Ҳасан, Нодирхон. Аҳмад Маҳмуд Хазиний (ҳаёти ва ижоди) / Масъул муҳаррир Иброҳим Ҳаққул. Ташкент: Фан, 2001, с. 32.

⁴⁰ Самойлович А. Н. К истории литературного среднеазиатско-турецкого языка // Самойлович А. Н. Тюркское языкознание. Филология. Руника / Сост. и отв. редакторы Г. Ф. Благова, Д. М. Насилов. Москва: Восточная литература, 2005, с. 942–943.

потому что они представляют собой не сколько целостный авторский текст, а сколько совокупность представлений о биографии Ходжа Ахмета Йасави. К тому же стиль данной работы больше отражает классическую чагатайскую литературную традицию (формируется в XV веке), а не древнюю тюркскую, отголоски которой еще встречаются в конце XII – начале XIII веков.⁴¹

Предложения

По первой части нашей статьи мы предлагаем разработать два международных проекта:

А. «Разработка и издание общего каталога списков *хикматов*, хранящихся во всех странах мира»;

Б. «Составление сравнительно-сопоставительного сборного текста (қиёсий-йигма матн) *хикматов* по их первой букве» с учетом всех списков для каждого из *хикматов* с целью определения его введения в оборот в хронологическом, региональном и идеологическом плане.⁴²

Часть 2. Генеалогия Ходжа Ахмада Йасави

В ходе наших исследований, проводящихся с 1992 года по настоящий момент, нами установлены генеалогии (насаб-нама) Ходжа Ахмада Йасави и его родственников. Они обычно следуют вместе с нарративом об исламизации Центральной Азии («Рассказ об Исхаке Бабе»). Нарратив вместе генеалогиями зафиксирован нами в нескольких формах: 1) в составе рукописных произведений, 2) генеалогических документов и 3) устных преданий, бытующих в среде местного населения.

Данная средневековая генеалогия Ходжа Ахмада Йасави возводит его биологическое происхождение (насаб) к Иمامу Мухаммаду ибн ал-Ханафийа (умер в 700–701 году; сын халифа ‘Али ибн Аби Талиба, 656–661). Генеалогия Йасави сопровождается тюркоязычный нарратив («Рассказ об Исхаке Бабе»). Согласно этому нарративу три героя (баб) прибыли в Туркестан в 150/767–768 году из «арабского мира» (Дамаска, Медина, Багдад) «с целью распространения ислама». Герои – потомки пророка Мухаммада в шестом и седьмом поколениях – Исхак Баб, ‘Абд ал-Джалил Баб и ‘Абд ар-Рахим Баб.

⁴¹ Девин ДеУис. Маша’их-и турк Х’аджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сб. статей памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. редактор А. А. Хисматуллин. Санкт-Петербург: Издательство филологического факультета Санкт-Петербургского университета, 2001, с. 215–216.

⁴² Исследования группы Д. Кенжетаева показали, что список *хикматов* Ахмада Йасави в алфавитном порядке состоит из 1026 стихов: ӨзР ҒА Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Иасауи хикметтерінің қолжазба каталогы. – Түркістан: ХҚТУ баспаханасы, 2006, с. 273–298.

Они впоследствии стали предками Ахмада Йасави и других родов местных ходжей.

Нарратив в составе письменных памятников

Установлено множество редакций данного нарратива. Большая их часть была издана в 2008–2013 годах в двух томах на базе вновь обнаруженных списков.⁴³ Впервые нарратив «Рассказ об Исхаке Бабе» был письменно зафиксирован в качестве приложения к произведению «Хадикат ал-‘арифин», работе Ходжа Исхак ибн Исма‘ил Ата ал-Кадикурти ат-Туркистани (написано в последней четверти XIV века в Южном Казахстане).⁴⁴ В дальнейшем нарратив подвергался трансформациям и переделкам, исходя из потребностей исторической ситуации. Нами были зафиксированы его версии XIV–XIX веков, приведённые в составе следующих сочинений:

1. «Тухфат ал-ансаб-и ‘алави».
2. Работа Мир Мусайяб Бухари.
3. Мухаммад Шариф Бухари. «Таварих-и аулийа».
4. Анонимная версия XIX века.
5. «Манакиб Маслахат ад-дина Худжанди».
6. Рассказ об Исхак Бабе, распространенный в Западной Сибири.⁴⁵

Нарратив в составе генеалогических документов

В ходе поисковых работ среди населения города Туркестана и близлежащих регионов были выявлены 33 генеалогических текста, содержащих в своем составе нарратив «Рассказ об Исхаке Бабе». Из них пять находятся в государственных собраниях, а 28 – в частных собраниях. В 24 документах представлены перечни предков их заказчиков, восходящих к Мухаммаду ибн ал-Ханафийа. В ходе исследований нами были установлены шесть редакций нарратива и изданы с переводом на русский язык.⁴⁶

Изучение обнаруженных документов показало, что нарратив «Рассказ об Исхаке Бабе» получил широкое распространение, охватив территории от

⁴³ DeWeese, Devin; Muminov, Ashirbek (eds.). Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions. Volume 1: Opening the Way for Islam: The Ishaq Bab Narrative, 14th–19th Centuries. Almaty–Bloomington, 2013]. – 640 p.; Muminov Ashirbek, Anke von Kuegelgen, Devin DeWeese, Michael Kemper (eds.). Islamization and Sacred Lineages in Central Asia: The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions. Volume 2: Genealogical Charters and Sacred families: Nasab-namahs and Khoja Groups Linked to the Ishaq Bab Narrative, 19th–21st Centuries. Almaty, Bern, Tashkent, Bloomington: Daik-Press, 2008]. – 368 p.

⁴⁴ DeWeese, Devin; Muminov, Ashirbek (eds.), 2013, том 1, с. 91–191.

⁴⁵ DeWeese, Devin; Muminov, Ashirbek (eds.), 2013, том 1, с. 344–533.

⁴⁶ Muminov Ashirbek, Anke von Kuegelgen, Devin DeWeese, Michael Kemper (eds.), 2008, с. 51–276.

Западной Сибири на севере, Месопотамии на западе до Северной Индии на юге. Нарратив и представленная в нем генеалогия становились актуальными в определенные периоды истории. Например, генеалогия была использована со стороны Тимуридов и Кокандских ханов.

Использование генеалогии Тимуридами

Относительно недавно японским исследователем Казуо Моримото был введен в научный оборот неизвестный до сего времени текст генеалогии Тимуридов (1370–1507), составленный в первой половине 1460-х годов в Ираке в районе города Наджаф.⁴⁷ В нем предпринята попытка связать происхождение Тимуридов с домонгольской династией Центральной Азии – «мифологизированными» Караханидами (840–1211). При этом использована та версия генеалогии Ходжа Ахмада Йасави, которая прежде была отвергнута их предком Амиром Тимуром при возведении второго мавзолея великого шейха в Туркестане. В нижней ее части воспроизведены первые четыре колена потомков имама Мухаммада ибн ал-Ханафийа ('Абд ал-Фаттах, 'Абд ал-Джаббар, 'Абд ал-Гаффар и Кара Бугра-хан); затем идут «мифологизированные» Караханиды, представленные в качестве продолжателей ветви 'Абд ар-Рахима Баба, родственника (дяди, брата отца) Исхака Баба, предка Ходжа Ахмада Йасави в 12-м колене. В самой верхней части генеалогии перечислены непосредственные предки Амира Тимура и ветвь Тимуридов, правившая в Хорасане и Ираке. Самое интересное в этой версии сакральной генеалогии – вакуум между Тарагай Нуйаном, отцом Амира Тимура и героем эпохи завоеваний 'Абд ар-Рахимом Бабом, по прозвищу «Сатук Бугра-хан», был заполнен 12 поколениями фиктивных потомков последнего – Кылыч Кара-хан, Арбуз Кара-хан, Аулийа' Кара-хан, Мансур Хамир, Джагды/Чагры-тигин, Кара-хан, Кылыч Арслан-хан, Исма'ил-хан, Илийас-хан, Карачаг/Карачар-хан, Айланджид/Айланджир и Таваккул.⁴⁸ Сличение уникального списка сочинения Исфараги и иракского списка, в которых приведены две линии фиктивных предков Тимуридов показывает, что иракская версия генеалогии была не известна и не доступна для поздних составителей кокандского древа.

⁴⁷ Morimoto, Kazuo. New Evidence for Timurid Claims to 'Alid Descent" (in Japanese), in: *Oriente (Bulletin of the Society for Near Eastern Studies in Japan)*, 57–2 (2014), p. 77–90; Morimoto, Kazuo. An Enigmatic Genealogical Chart of the Timurids: A Testimony to the Dynasty's Claim to Yasavi-'Alid Legitimacy? in: *Oriens*, 44 (2016), p. 145–178.

⁴⁸ Morimoto, Kazuo. An Enigmatic Genealogical Chart of the Timurids: A Testimony to the Dynasty's Claim to Yasavi-'Alid Legitimacy? in: *Oriens*, 44 (2016), p. 148.

Генеалогия кокандских ханов

Кокандские ханы (1710–1876), выходцы из тюркского племени Мингов, разработали свою сакральную генеалогию (шаджара, насаб-нама) в ходе своей политики нациестроительства.

Сличение двух генеалогий, представленных в четырех кокандских редакциях нарратива «Рассказ об Исхаке Бабе», с одной стороны, и кокандской династии Мингов, составленной придворным историком Исфараги (в «Шах-нама-йи ‘Умар-хани»), с другой стороны, показало их общее совпадение в ее верхней части от пророка Мухаммада до Амира Тимура. Это означает, что кокандские ханы, вместе с нарративом «Алтун Бишик», использовали с пользой для общего дела другой нарратив об исламизации Центральной Азии с участием своих «древних предков». Нужно констатировать, что в ее нижней части вакуум между Амиром Тарагайем, отцом Амира Тимура и героем эпохи завоеваний ‘Абд ар-Рахимом Бабом из VIII века, по прозвищу «Сатук Буграхан», был заполнен 13 поколениями фиктивных потомков последнего – Амир ‘Абд ар-Раззак, Амир ‘Абд-и Кадир по прозвищу «Нуйан-шах», Амир Шах-и Тахир, ‘Абд ар-Рахим Хаджж ал-Харамайн [=паломник двух священных храмов], Амир Шах-и Мухаммад, Султан ‘Убайдаллах, Шах Касим, Амир ‘Абд-и Рахман, Шах ‘Абд-и Маннан, Шах ‘Абд-и Фаттах, Махмуд-шах по прозвищу «Аулийа’ Кара-хан», ‘Абд ал-‘Азиз-хан и Султан Хасан.⁴⁹

Политическая конъюнктура, установившаяся в результате сакрализации происхождения правящего дома, привела к тектоническим изменениям в среде представителей «белой кости» в Кокандском ханстве. Они проявились, в первую очередь, в переосмыслении происхождения своего рода. Актуальным становится объяснение своего происхождения не по отцовской линии, а по материнской ветви.

«Ибн-ханафизация» генеалогических документов

Интерес для данного исследования представляют ходжи (кожа), которые имеют статус «казахов, не вошедших в состав жузов» (*жузге кирмейтин казактар*).⁵⁰ Среди 17 крупных родов ходжей (Аккорган, Ак-кожа, Баксайыс,

⁴⁹ Мирза Каландар Исфараги Мушриф. Шах-нама-йи ‘Умар-хани. Рукопись Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), С 471. Автограф, л. 53^б–54^а.

⁵⁰ В их число знатоки казахских генеалогий чаще всего включают 15 племен (*ру*): Ходжа (по-казахски – «Кожа»), Торе, Сунак, Колеген, Толенгит, Караша, Курама, Калпак, Кыргызали, Ногай-Казак, Шала-Казак, Катаган, Котан, Каракойлы, Созак [Муминов А.К. Генеалогическое древо Мухтара Ауэзова / при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова. Составление указателей У. А. Утепбергеновой. Под ред. С. Н. Абашина. Алматы: Жибек жолы, 2011, с. 28]. Среди них особое положение занимают Торе и Кожа, считавшиеся в казахском обществе привилегированными группами – «белая кость» (*ак-суйек*).

Хорасан, Дуана, Сейит, Кылышты, Сабылт, Кылауыз, Жусип-кожа, Карахан, Керейит, Шарип-кожа, Кырык-садак, Турикпен-кожа, Сунак и Смаил-кожа⁵¹ находятся потомки трех халифов – Абу Бакра (Сунак-Алты Сиык, Шамши; Кылауыз; Кереит),⁵¹ ‘Умара ибн ал-Хаттаба (Кырык-Садак; Шайхан-Тахури; Бабайлык)⁵² и две разных ветви от ‘Али ибн Аби Талиба: 1) ‘алиды-хусайниты от его брака с дочерью Пророка Фатимы (Кылышты, Сабылт, Косым, Гыждуандык; Сейит; Турикпен-кожа и др.) и 2) ‘алиды-мухаммад-ханафиты – дети Мухаммада ибн ал-Ханафийа (Аккорган – Алты Шайх балалары, Баксайыс; Карахандык; Хорасан; Дуана).⁵³ Для выражения идентичности ходжей большое значение имеет наличие генеалогии каждого из родов в устной или письменной форме.

Исследования выявили два необычных феномена их бытования в среде казахских ходжей: 1) резкий рост по сравнению с другими историческими периодами количества документированных генеалогий ходжей, составленных и заверенных именно в кокандскую эпоху; 2) включение в состав генеалогий ходжей-не‘алидов нарратива мухаммад-ханафитов «Рассказа об Исхаке Бабе». Вмонтирование в состав генеалогий не‘алидов новых ветвей мухаммад-ханафитов осуществлялось через включение персон женского пола: 1) сводная сестра (хамшира, емикдаш); 2) мать (модар); 3) приемная дочь (бинт-и сабаби, духтар-и сабаби) и др. Продолжателями и субъектами таких ветвей, внедренных в древо потомков Ибн ал-Ханафийа, становятся члены других клановых групп «белой кости» (ходжа) – сунаки, бакри/сиддики, ‘умари, саййиды и др.:

1. Бакриды/Сиддики из Сыгнака. Ключевое лицо в таких генеалогиях – бакрид Сулайман Вали, потомок Хусам ад-дина ас-Сигнаки (ум. между 1311–1315 годами). Утверждается, что Сулайман Вали был женат на приемной дочери (бинт-и сабаби) Ахмада Йасави по имени Биби Джамила. От этого брака родились трое сыновей – ‘Абд ал-‘Азиз Маулави, Маулана Зийа’ ад-дин ас-Сигнаки и Ахмад Ата Карачуки, ставшие основателями новых трех кланов в городе Туркестане. Известно, что их представители занимали главные духовные должности при мавзолее и во всем регионе при Кокандском ханстве – *шайх ал-ислама, накиба и шайх-и ‘азизлар*.⁵⁴

⁵¹ Муминов А.К. Генеалогическое древо Мухтара Ауэзова / при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова. Составление указателей У. А. Утепбергеновой. Под ред. С. Н. Абашина. Алматы: Жибек жолы, 2011, с. 41–44.

⁵² Муминов, Генеалогическое древо, 2011, с. 44–46.

⁵³ Муминов, Генеалогическое древо, 2011, с. 29–41.

⁵⁴ Насаб-нама. Рукопись Куандыка Саруарова, Туркестанская область, получена через доцента З. Жандарбека.

2. Потомки Йуваш/Жуас Баба, мавзолее над могилой которого расположен в ауле Жуас-Баб, рядом с Шымкентом. В Ташкенте прославились потомки святого – династия муфтиев Бабахановых (1943–1993). Существуют две версии генеалогии: согласно одной, святой происходит от дочери (духтар) Мухаммада ибн ал-Ханафийа, по другой, он потомок самого Имама в седьмом колене.⁵⁵

3. Шайхантахуриды Ташкента. В генеалогиях представителей другого могущественного клана *‘умари/шайхан-тахури* Ташкента утверждается, что Шайх ‘Умар Багистани, их родоначальник, приходится родным братом к Кара-Сач Ана (хамшира, емикдаш), матери (модар) Ахмада Йасави.⁵⁶

4. Занги Ата. При важном святом месте Занги-Ата у его хранителей была обнаружена и изучена родословная, где утверждается, что родная дочь (бинт-и сулби) Занги Ата – Биби Джамилла была выдана за ‘Абд ал-Малика, потомка Садр Шайха. От их брака родились основатели клана ходжей-держателей данного святого места.⁵⁷

Изучение источников показало, что сращенные к генеалогии потомков Мухаммада ибн ал-Ханафийа, теперь уже к престижной линии сюзеренов страны, ветви других родственных кланов «белой кости» (ак-суйек: саййиды, ходжа, махдум-зада, тура и др.), духовных аристократов Туркестанского края, появились в результате процессов распространения и развития политической конъюнктуры, сформировавшейся в «золотую эру» кокандских ханов. Такое стечение обстоятельств создало тот локомотив, который двигал процесс переписки и утверждения новых или переделанных документов на основе старых версий, копий сакральных генеалогий (ветхих, соответственно, пришедших в «негодность»).

Коллекции документов из архивов мавзолеев

Уточнение процессов в деле разработки генеалогии кокандских ханов, установление ее связей с нарративом «Рассказ об Исхаке Бабе» имеет большое академическое значение для активизации исследований новых групп источников по Йасавийа. Среди большой группы семейных документов саййидов и ходжа кокандского периода особо известны четыре коллекции документов:

⁵⁵ Насаб-нама. Рукопись Закира Ходжаева, получено через посредничество Нурёгди Тошева, Ташкент.

⁵⁶ Насаб-нама. Рукопись из частного собрания, город Сарыагаш. Копия рукописи получена от Сеит-Омара Саттарова.

⁵⁷ Насаб-нама. Рукопись Джалалхана Хашимова, жителя села Занги Ата, Ташкентской области.

1. Коллекция документов, хранившаяся при мавзолее Ходжа Ахмада Йасави (около 100 документов).⁵⁸

2. «Жалованные грамоты из Сыгнака». ⁵⁹

3. Коллекция документов саййидов Караскана. ⁶⁰

4. Коллекция документов саййидов из Андижана. ⁶¹

Общими для всех документов являются такие черты: 1) Эти документы выданы представителям местных фамилий потомков пророка Мухаммада (саййиды, ходжа), живших на территории Кокандского ханства; 2) Документы выданы кокандскими ханами и различными их чиновниками; 3) Через эти документы членам саййидских и ходжинских кланов выделялись земельные наделы, доли из воды ирригационных каналов, они назначаются на религиозные должности (шайх ал-ислам, накиб, шайх-и 'азизан), они были освобождены от уплаты определенных налогов и выполнения некоторых повинностей, они назначались распорядителями *вакфов* и т. д.

В составе этих четырех собраний были выявлены два пласта документов:

1) подлинные документы, датированные поздним/кокандским периодом и заверенные со стороны должностных лиц кокандской администрации;

2) сфальсифицированные «документы» от имен древних правителей («воображаемые ханы и султаны»), правивших в периоды, предшествовавшие кокандскому времени. Среди них фигурируют разные правители Центральной Азии – Бухарские и Хивинские ханы, отдельные представители Казахского ханства и др. Однако выделяются три группы правителей, которые чаще всего называются в документах в качестве их составителей – Караханиды, Тимуриды и Шайбаниды.

Существующий опыт работы с группой «документов», известных под названием «жалованные грамоты из Сыгнака», призывает к осторожности делать односторонние заключения и обобщения. Например, работая с ними в 1902 году, В. В. Бартольд декларировал их большую или меньшую сомнительность, по причине чего он ограничился приведением их текста в

⁵⁸ Муминов А. К., Кумеков Б. Е., Султонов У. А., Шуховцов В. К., Кенжетаев Д. Т., Кабылова А. С., Утепбергенова У. А., Айбасов А. А. Исторические документы мавзолея Ходжа Ахмада Йасави. Астана: Мастер ПО ЖШС, 2017.

⁵⁹ Юдин В. П. Грамоты из Сыгнака (вступ. статья) // Материалы по истории казахских ханств (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата: Наука, 1969, с. 215.

⁶⁰ Жувонмардиев А. XVI-XIX асрларда Фарғонада ер-сув масалаларига доир. Тошкент, 1965.

⁶¹ Eckart Schiewek. Kazaner Urkunden aus Andigān (рукопись).

оригинальном письме.⁶² Однако, в 1969 году В. П. Юдин включил только русский перевод этих сомнительных документов в «Материалы по истории казахских ханств», как бы приняв их в качестве достоверных.⁶³ Между тем три документа, составленные на *тюрки*, без оттисков печатей, имеют одинаковый стиль, содержат схожие термины, хотя по заявлению своих составителей были якобы оформлены в разные эпохи (в 1400, 1543, 1597, 1634 годах). Например, второй документ имеет отношение к явлению по «караханизации» документов, первый – к «тимуризации» документов, а третий и четвертый – к их «шайбанизации». Степень достоверности выше изученных документов вызывает много пререканий и вопросов, на которые можно будет ответить в будущем по мере накопления дополнительного материала.⁶⁴

Действительно, со стороны исследователей было показано немало сомнений в подлинности второй группы документов.⁶⁵ Были замечены следующие слабые стороны исследований, проводившихся в прежние годы:

1. Большая часть сфальсифицированных документов изучается на основе публикаций их переводов на русский язык, не предпринимаются попытки к поиску их оригиналов, каталогизации фамильных коллекций, изданию их факсимильных текстов или их цифровизации.

1. При описании некоторых «оригиналов» не обращается внимание на изучение их кодикологических данных (бумага, материал, оттиски печатей, способы оформления, каллиграфические почерки и т. д.). Нередко на таких списках-подделках вовсе отсутствуют оттиски любых печатей, или многие печати специально оттиснуты так, чтобы их не могли идентифицировать. Встречаются случаи срезания оттисков печатей из других документов и их приклеивания на поддельных документах.

2. Не предпринимались попытки со стороны исследователей к поиску книг по регистрации документов (сиджиллат).

⁶² Бартольд В. В. Отчет о командировке в Туркестан // Бартольд В. В. Сочинения. Т. VIII. Работы по источниковедению. Москва: Наука, 1966, с. 119–210, с. 200–201.

⁶³ Юдин В. П. Грамоты из Сыгнака (вступ. статья) // Материалы по истории казахских ханств веков XV–XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских сочинений) / Сост. С. К. Ибрагимов, Н. Н. Мингулов, К. А. Пищулина, В. П. Юдин. Алма-Ата: Наука, 1969, с. 215.

⁶⁴ Муминов А. К., Кумекон Б. Е., Султонов У. А., Шуховцов В. К., Кенжетов Д. Т., Кабылова А. С., Утепбергенова У. А., Айбасов А. А. Исторические документы мавзолея Ходжа Ахмада Ясави. Астана: Мастер ПО ЖШС, 2017, с. 43–49.

⁶⁵ DeWeese, Devin. The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters, in: International Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 31 (1999), p. 507–530.

3. Именной состав *кадиев, а'ламов*, свидетелей (шахид), участвовавших в оформлении документов, не стал объектом сбора, классификации и сравнительных исследований.

4. Лексика и стилистические особенности документов не подвергались к сравнительно-сопоставительному изучению.

В их отношении был вынесен правильный вердикт о том, что для полного доказательства подложности документов потребуются скрупулезное кодикологическое изучение документа (сорт бумаги, чернила, каллиграфический почерк, оттиски печатей, особенности художественного оформления), а также сравнение стиля его составления, содержания (лексика, другие языковые особенности, терминология) с соответствующими данными документов из других коллекций кокандского периода (Сыгнак, Караскан, Андижан и др.).⁶⁶

Исследования вокруг мавзолея Ахмада Йасави

Не сразу мавзолей стал заметным местом при советской власти. Запреты посещать святое место (мазар) действовали долгое время. Только в конце 1960-х годов местное правительство осознало возможность использовать святыню как международный туристический объект. Появление святыни Йасави как символа казахской идентичности было вызвано решением Совета Министров СССР от 3 июля 1970 года о постановлении святыни под охрану государства. С 1970-х годов казахстанские востоковеды изучали святыню Йасави комплексно и междисциплинарно: 1) посредством архитектурной реставрации; 2) изучения эпиграфического фриза; 3) антропологических исследований человеческих останков в могилах; 4) через неудавшуюся публикацию многочисленных арабописьменных работ и источников, связанных с историей святыни. Однако лишь архитектурная реставрация была проведена тщательно. Остальные инициативы, тесно связанные с традицией классического востоковедения, к сожалению, характеризовались серьезными ошибками.⁶⁷ В 1972 году было принято решение о создании независимого Казахского центра по реставрации исторических памятников. В результате этого в позднесоветское время казахстанские историки стали

⁶⁶ DeWeese, Devin. The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters, in: International Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 31 (1999), p. 507-530.

⁶⁷ Bustanov, Alfrid. The Yasawi Shrine and Soviet Oriental Studies // Proceedings of the International Conference: Reassessing the Heritage of Khoja Ahmed Yasawi, October 2023, Turkistan, Republic of Kazakhstan / edited by Mahmud Erol Kiliç and Maulen Sadykbekov; prepared for publication by Ashirbek Muminov and Nurlan Dukenbaev.- Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture (в печати), p. 51-80 (см. там же подробную библиографию).

утверждать, что после постройки святыни в конце XIV века город Йасы (Туркестан) начал значительно разрастаться и стал «идеологическим центром региона».⁶⁸

Заключение по части 2

Разработка и решение вопросов, связанных с генеалогией кокандских ханов, открывает новые перспективы для продвижения других направлений изучения истории и культуры Центральной Азии. Опора во вновь разработанной генеалогии на авторитет Ходжа Ахмада Йасави привела к широкому росту культа этого суфийского шайха, выделению дополнительных вакфов для содержателей его мавзолея в городе Туркестане, интенсификации совершения паломничества к нему, переписыванию его хикматов и другим новым явлениям в культурной и духовной жизни края. Побочным явлением стало также появление многочисленных святых мест, связанных с именами Хазрата Али, Мухаммада ибн ал-Ханафия и других шайхов этого круга. Другой стороной этого процесса стал рост культа Амира Тимура и Тимуридов.

Выяснение вопросов, связанных с генеалогией ханов, открывает новые возможности для точного понимания и толкования коллекций документов, выданных со стороны кокандских властей определенным кланам саййидов и ходжей. Для изучения процессов в этой области имеются большие массивы документов. Однако предстоят их сбор, классификация, сравнительные исследования документальных собраний между собой и с другими параллельными источниками.

Общее заключение

Вышерассмотренное позволяет сделать следующие заключения:

1. Интенсивность исследований йасавийской культуры возросла многократно за последние 30 лет.
2. В них принимают участие специалисты разных направлений, представители различных мировых школ.
3. Для дальнейшего повышения уровня и качества необходимо привлекать к сотрудничеству большее количество экспертов по разным направлениям: филологов, историков, источниковедов, исламоведов и т. д.
4. Для реализации целей углубления йасавийских исследований важное значение имеют организация международных семинаров и конференций, осуществление публикации вновь обнаруженных источников и ознакомление

⁶⁸ Байпаков К.М. Проблемы археологических исследований позднесредневековых городов Казахстана. Научно-аналитический обзор. Alma-Ata, 1990, с. 19.

научной общественности с их результатами через переводы оригинальных исследований на турецкий и английский языки

Библиография

Babadjanov, B.; A. Muminov, J. Paul (eds.) *Schaibanidische Grabinschriften*. Wiesbaden, 1997.

Beisembiev, T. K. *Annotated Indices to the Khoqand Chronicles*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2008 (Studia Culturae Islamica, No 91).

DeWeese, Devin. "Ahmad Yasavi and the *Divan-i Hikmat* in Soviet Scholarship," in: Kemper & Conermann (eds.), *The Heritage of Soviet Oriental Studies* (New York: Routledge, 2011), p. 262–290.

DeWeese, Devin. The Politics of Sacred Lineages in 19th-Century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters, in: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 31 (1999), p. 507–530.

Erkinov A. "Fabrication of Legitimation in the Kokand Khanate under the Reign of 'Umar-khan (1810–1822): Palace Manuscript of "Bakhtiyār-nāma" Daqayiqī Samarqandī as Source for the Legend "Altūn Bīshīk", in: *Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research*. 19/2 (Helsinki–Saint-Petersburg). 2013, p. 3–18.

Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevi Sempozyumu Bildirileri. Kayseri, 1993.

Morimoto, Kazuo. An Enigmatic Genealogical Chart of the Timurids: A Testimony to the Dynasty's Claim to Yasavi-'Alid Legitimacy? in: *Oriens*, 44 (2016), p. 145–178.

Muminov, A. Die Erzählung eines Qoʻzas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen, in: *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries)* / Edited by Anke von Kügelgen, Ashirbek Muminov, Michael Kemper. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000 [Islamkundliche Untersuchungen, Band 233], c. 385–428.

Muminov, Ashirbek; Szuppe, Maria. Un document généalogique (nasab-nāma) d'une famille de Ḥwājā Yasawī dans le Khanat de Kokand (XIXe S.), in: *Eurasian Studies*. № 1 (2002), c. 1–35.

Privratsky, Bruce. *Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory*. Richmond, 2001.

- Zarcone, Thierry. "Ahmad Yasavī héros des nouvelles républiques centrasiatiques," in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 89–90 (juillet 2000), p. 297–323.
- Алсабеков, М.-Х. Ходжа Ахмед Яссави и распространение суфийского направления ислама в Казахстане // Вестник Академии знаний. – № 3 (6), 2013, с. 72–80.
- Бабаджанов Б. М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио-Ташкент: Издательство «Yangi nashr», 2010.
- Бартольд В. В. Отчет о командировке в Туркестан // Бартольд В. В. Сочинения. Т. VIII. Работы по источниковедению. Москва: Наука, 1966, с. 119–210.
- Басенов Т. К. Комплекс мавзолея Ахмеда Ясави. Алма-Ата, 1982.
- Бейсембиев Т. К. Легенда о происхождении кокандских ханов как источник по идеологии в Средней Азии (на материалах сочинений кокандской историографии) // Казахстан, Средняя и Центральная Азия в XVI–XVIII вв. / изд. В. А. Тулепбаев. Алма-Ата: Наука, 1983, с. 94–105.
- Габдрахман Сагди: научно-биографический сборник / сост. Д. Загидуллина, Ч. Гилагова. Казань, 2008.
- Гордлевский В. А. Ходжа Ахмед Ясеви // Избранные сочинения. Т. III. Москва: Издательство восточной литературы, 1962, с. 361–368.
- Готвальд Иосиф Федорович // Сотрудники Российской национальной библиотеки – деятели науки и культуры. Биографический словарь / Главный редактор Л. А. Шилов. – Санкт-Петербург, 1995. – Том 1. Императорская Публичная библиотека. 1795–1917. – с. 168–172.
- Девин ДеУис. Маша'их-и турк Х'аджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сб. статей памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. редактор А. А. Хисматуллин. Санкт-Петербург: Издательство филологического факультета Санкт-Петербургского университета, 2001, с. 211–243.
- Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии: Наследие Исхак Баба в нарративной и генеалогической традициях. Том 1: Открытие пути для ислама: рассказ об Исхак Бабе, XIV–XIX вв. / Ответственные редакторы: Девин ДиУис, А. К. Муминов. Исследование, составление текстов, переводы на русский и английский языки, комментарии и указатели: Девин ДиУис, А. К. Муминов, Д. А. Рахимджанов, Ш. Ю. Зиядов. Приложение А. К. Бустанов. Алматы-Блумингтон: Дайк-Пресс,

2013; Т. 2. Генеалогические грамоты и сакральные семейства XIX–XXI веков: насаб-нама и группы ходжей, связанных с сакральным сказанием об Исхак Бабе. Отв. ред.: А. Муминов, Анке фон Кюгельген, Девин ДиУис, М. Кемпер. Алматы – Берн – Ташкент – Блумингтон: Дайк-Пресс, 2008.

Катанов Н. Ф. Восточная библиография. Казань: Иман, 2004.

Катанов Н. Ф. Императорского Казанского университета почетный член, профессор и библиотекарь Иосиф Федорович Готвальд. – Казань: Типо-литография Казанского университета, 1900.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави. Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi / Құрастырушылар Ә. Қ. Муминов, М. Б. Қожа, С. Моллақанағатұлы, М. Ж. Садықбеков, Ж. М. Нұрбеков. Қазақ, орыс, ағылшын тілдерінде. Издание шестое, переработанное и дополненное. Алматы: «Эффект» ЖШС, 2022.

Манкент (Ғылыми-әмбебап энциклопедиялық басылым). Алматы, 2022.

Маньковская Л.Ю. Исследование архитектурного комплекса-мавзолея Ахмада Ясави в городе Туркестане и вопросы его реставрации. Автореферат диссертации. Ташкент, 1963.

Маньковская Л.Ю. К изучению приемов среднеазиатского зодчества конца XIV в. (мавзолей Ходжа Ахмада Ясеви) // Искусство зодчих Узбекистана. Том 1. Ташкент, 1962, с. 93–142.

Маньковская Л.Ю. Некоторые архитектурно-археологические наблюдения по реставрации комплекса Ходжа Ахмада Ясеви в гор. Туркестане // Известия Академии наук Казахской ССР, серия истории, археологии и этнографии, 3 (14), 1960, с. 52–69.

Массон М. Е. Мавзолей Ходжа Ахмада Ясеви. Ташкент, 1930.

Мирза Каландар Исфараги Мушриф. Шах-нама-йи ‘Умар-хани. Рукопись Института восточных рукописей Российской Академии наук (г. Санкт-Петербург), С 471. Автограф.

Муминов А. К. Кокандская версия исламизации Туркестана // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / составители и ответственные редакторы С. Н. Абашин и В. О. Бобровников. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003, с. 117–153.

- Муминов А. К., Кумеков Б. Е., Султонов У. А., Шуховцов В. К., Кенжетаев Д. Т., Кабылова А. С., Утепбергенова У. А., Айбасов А. А. Исторические документы мавзолея Ходжа Ахмада Йасави. Астана: Мастер ПО ЖШС, 2017.
- Муминов А.К. Генеалогическое древо Мухтара Ауэзова / при участии А. Ш. Нурмановой и С. Саттарова. Составление указателей У. А. Утепбергеновой. Под ред. С. Н. Абашина. Алматы: Жибек жолы, 2011.
- Нурмухаммедов Н.Б. Архитектурный комплекс Ахмеда Ясави. Алма-Ата, 1988.
- Пацевич Г. И. Ремонт и реставрация мавзолея-мечети Ходжа Ахмеда Ясави в 1939–1941 гг. // Известия Академии наук Казахской ССР, серия архитектурная, 1950 (2), с. 96–98.
- Пылев А. И. Ходжа Ахмад Йасави – первый тюркский суфийский поэт Средней Азии (Жизнь и творчество). Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Санкт-Петербург, 2001.
- Пылев А.И. Узбекский писатель и учёный Абдурауф Фитрат (1885–1938) как исследователь тюркского суфизма и суфийской поэзии // Вопросы тюркской филологии. Выпуск XII: Материалы Дмитриевских чтений. Москва: Издательство МБА, 2018, с. 220–228.
- Рустамов Э. Аҳмад Яссавий ҳикматларида тарих ва ҳаёт садоси // Хожа Аҳмад Яссавий: ҳаёти, ижоди, анъаналари (Илмий тўплам). Тошкент: Ўзбекистон Ёзувчилар уюшмаси Адабиёт жамғармаси нашриёти, 2001, б. 26–36.
- Самойлович А. Н. Среднеазиатско-турецкие поэты, цитируемые в двух словарях «Абушка» и в словаре Шейха Сулеймана // Самойлович А. Н. Тюркское языкознание. Филология. Руника / Сост. и отв. редакторы Г. Ф. Благова, Д. М. Насилов. Москва: Восточная литература, 2005, с. 830–838.
- Сартори П., Шаблей П. Эксперименты империи: Адат, шариат и производство знаний в Казахской степи. Москва: Новое литературное обозрение, 2019.
- Семенов А. А. Надписи на надгробиях Тимура и его потомков в Гур-и Эмире // Эпиграфика Востока. Выпуск II, Москва-Ленинград, 1948, с. 49–62; Выпуск III. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1949, с. 45–54.

- Фарзалиев, Акиф. Рукописи сочинений Ахмеда Ясеви, хранящиеся в фонде Научной библиотеки им. М. Горького // Актуальные вопросы тюркологических исследований: Международная научная конференция XXXII Кононовские чтения, 27–28 октября 2017 г.: Материалы конференции / под редакцией Н. Н. Телицина. Санкт-Петербург: Центр содействия образованию, 2018, с. 119–126.
- Фитрат, Абдурауф. Аҳмад Яссавий // Ма'ориф ва ўқитгувчи. 1927, 6, 7–8. www.ziyouz.uz
- Фитрат, Абдурауф. Энг эски турк адабийатын намуналары. Самарканд/Ташкент, 1927.
- Эркинов А. С. Легитимация вымысла в Кокандском ханстве при 'Умар-хане: как «Бахтийар-нама» Дака'ики Самарканди легло в основу легенды «Алтун Бишик» // Proceedings of the International Conference in the Memory of Timur Beisembiev: Islamic Civilisation in the Great Steppe, March 2017: Almaty = “Ұлы даладағы ислам өркениеті” тақырыбында 2017 жыл наурыз айында Алматыда болып өткен Тимур Бейсембиевті еске алуға арналған халықаралық конференция материалдары / Edited by: Prof. Mahmud Erol Kılıç, Prof. Abdsattar qazhy Derbissali; Prepared for publication by: Ashirbek Muminov, Dina Mederova, Yekta Zülfikar, Samet Yalçın. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2022, с. 163–181.
- Юдин В. П. Грамоты из Сыгнака (вступ. статья) // Материалы по истории казахских ханств веков XV–XVIII веков (Извлечения из персидских и тюркских сочинений) / Сост. С. К. Ибрагимов, Н. Н. Мингулов, К. А. Пищулина, В. П. Юдин. Алма-Ата: Наука, 1969, с. 215.
- Язбердиев А. Старопечатные туркменские книги (проблемы собирания, библиографирования и изучения). Москва: Ориент-Пресс, 2001.

Çorum Piri Baba Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı*

Zekeriya IŞIK

Doç. Dr.

Hitit Üniversitesi

Fen Edebiyat Fakültesi

Tarih Bölümü

zekeriyaisik@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3528-902X

Halil İbrahim ŞİMŞEK

Prof. Dr.

Hitit Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0036-5416

Nurdoğan ATMACA

Tarih Öğretmeni

Yüksek Lisans Öğrencisi

Hitit Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

ORCID: 0000-0003-1761-8774

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202402>

Özet

Tarikatların ortaya çıkışı, kurumsallaşması ve giderek yaygınlaşması orta ve yeniçağlarda devlet, toplum ve birey hayatında kapladıkları büyük alan ve üstlendikleri mühim işlevlerle doğru orantılı olarak gelişmiştir. Fütuhât, iskân, güvenlik gibi stratejik sorunların yanında sufiler, yurt tutma, üretim, dini, sosyal ve kültürel olarak değişim ve dönüşüm konularında hayati roller üstlenmişlerdir. Tarikatların kurumsal yansıması olan tekke ve zaviyeler bu nedenledir ki bizzat sultanlar, hanedan üyeleri, devlet yöneticileri ve toplumun ileri gelenleri tarafından teşvik edilerek desteklenmiştir. Bu destekler vakıf tahsisî, çeşitli ihsanlar ve başta birtakım vergiler olmak üzere bazı zorunlu yükümlülüklerden ve hizmetlerden muafiyetler şeklinde kendisini göstermiştir. Böylece birçok yönüyle devlet ve tarikat hemhal olmuş, meşâyihin riyasetindeki tekke ve zaviyelerin otonom yapısı idari

* Bu bildiri TÜBİTAK (1002-A) tarafından desteklenen 123K865 numaralı “Çorum Piri Baba Zaviyesi'nin Konumu, Şehrin Tarihi, Sosyo-Politik, Ekonomik ve Kültürel Dokusu Üzerindeki Etkileri” başlıklı Hitit Üniversitesi'nde gerçekleştirilen proje çalışmasından istifade edilerek hazırlanmıştır.

olarak irtifa kaybetse de ekonomik olarak güçlü bir yapıya kavuşmuştur. Bunlardan birisi olan Çorum Pîrî Baba Zaviyesi de XIII. yüzyılın sonlarında tarih sahnesine çıkmış, XIV. yüzyılın ortalarında kurulan, XVI. yüzyılda gelirleri artırılan vakfıyla sağlam bir sosyo-ekonomik yapıya kavuşmuştur. Zaviye, toplumu irşat etme görevinin yanında yolculara, ulahlara, tüccarlara, fakir ve fukaraya konaklama ve imaret hizmeti vermiştir. Ankara-Çankırı-Çorum-Samsun; Amasya-Tokat-Sivas geçiş yolları kavşağında bulunan zaviyenin hem bu eşsiz konumu hem de güçlü mali yapısı yer yer iktidarı için nüfuz mücadelelerine neden olmuştur. Arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla zaviye, kuruluşundan yıkılışına kadar geçen altı asrı aşkın süre boyunca Veysel Karanî soyundan geldiği kayıtlarda geçen Şeyh Zeyneddîn ailesinin riyasetinde kalmıştır. Zaviye, bu uzun zaman zarfında Çorum ve havalisine dini, tasavvufi, sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda hizmet vermiştir. Bu çalışma tekke ve zaviyelerin Pîrî Baba Zaviyesi özelinde vakıfları, gelirleri ve giderleri üzerinde durarak bu müessesenin sosyo-ekonomik yapısını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen “Çorum Pîrî Baba Zaviyesi’nin Konumu, Şehrin Tarihi, Sosyo-Politik, Ekonomik ve Kültürel Dokusu Üzerindeki Etkileri” başlıklı projeden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Veysel Karanî, Pîrî Baba, Osmanlı Devleti, Tarikat, Tekke, Zaviye.

Socio-Economic Structure Of Çorum Piri Baba Zaviye

Abstract

The emergence, institutionalization and increasing prevalence of orders were directly proportional to the important functions they assumed in the life of the state, society and the individual in the middle and modern ages. In addition to strategic problems such as conquest, settlement and security, dervishes played vital roles in homeland acquisition, production, religious, social and cultural change and transformation in the region. For this reason, the lodges and zawiya, which are the institutional reflections of the orders, were encouraged and supported by the sultans, dynasty members, state administrators and prominent members of the society. This support manifested itself in the form of foundation allocation, various grants, and exemptions from some compulsory services, especially some taxes. Thus, the state and the sect became one in many aspects, and although the autonomous structure of the lodges and zawiya under the leadership of the sheikh lost administrative height, it gained an economically strong structure. Çorum Pîrî Baba Zawiya, one of them, came to the stage of history in the late 13th century and gained a solid socio-economic structure thanks to the foundation's established in the mid-14th century. While the foundation's revenues increased in the 16th century, it also served in different areas with its classical duties such as zawiya, guidance, accommodation and imaret, as well as its school providing memorization and

pharmacy education. This unique location and strong financial structure of the zawiya, located at the junction of both Ankara-Çankırı-Çorum-Samsun and Amasya-Tokat-Sivas transit roads, sometimes caused struggles for influence for its power. As understood from the archive records, the zawiya remained under the leadership of the Sheikh Zeyneddin family, descendants of Veysel Karanî, for more than six centuries from the time it was founded until its collapse. During this long period, the Zaviye provided services to Çorum and its surroundings in religious, Sufi, social, cultural and economic fields. This study was carried out with the aim of revealing the socio-economic structure of this institution by focusing on the foundations, incomes and expenses of the lodges and zawiyas, specifically the Pîrî Baba lodge. At the same time, the study was prepared by making use of the project titled "Location of Çorum Pîrî Baba Lodge and Its Effects on the Historical, Socio-Political, Economic and Cultural Texture of the City" supported by TÜBİTAK.

Key Words: Veysel Karani, Pîrî Baba, Ottoman State, Order, Dervish lodge, Zawayah

Giriş

Çorum Pîrî Baba Zaviyesi Çorum ve havalisinin Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin en önemli zaman diliminde, XIII. yüzyılın sonlarında tarih sahnesine çıkmıştır. Bu bölgede Türkistan-Horasan irfanını temsil eden Elvan Çelebi (ö. 760/1358-59'dan sonra), Seyyid Murad-ı Veli (ö. 769/1367-68'den sonra), Abdal Ata (XIV. Yüzyılın ilk yarısı ve ortalarında hayattadır) gibi öncü tarihi şahsiyetlerle Pîrî Baba'nın mürşidi Şeyh Zeyneddin'in çağdaş (kuvvetle muhtemeldir ki kendisi de öyledir)¹ olmaları da bu durumu doğrulamaktadır.² Buraya ilk olarak Veysel Karanî soyundan olduğu kaydedilen Şeyh Zeyneddin gelmiştir. Nihayetinde o zamanlar için Çorum'un çeperlerinde kalan Samsun-Amasya yolu istikametinde şehrin kuzey doğusunda bulunan ve bugün Pîrî Baba Çamlığı olarak zikredilen yere onun riyasetinde Emir Hasan tarafından bir zaviye kurulduğu anlaşılmaktadır. Emir Hasan'ın Şeyh Zeyneddin ile ilişkisinin mahiyeti, aralarında bir akrabalık olup olmadığı gibi hususlar kesin olarak ortaya konulamamıştır. Ancak zaviyenin vakfını da bu şahsın oğlu Ahi Ahmet'in kurmuş olmasından³ yola çıkılarak söz konusu ilişkinin bir takım maddi ve manevi unsurlara dayanabilme ihtimalinin olduğu söylenebilir.

¹ Ali İzzet Efendi'ye göre Pîrî Baba, Şeyh Zeyneddin zamanında yaşamış ve onun hizmetinde bulunmuştur. Ali İzzet Efendi, *Tezkire-i Makamat*, Hazırlayan Gürsel, Çorum: İstikamet Ofset. 1997, s. 16, 66.

² Tahrir kayıtlarına göre 16. yüzyılın ikinci yarısında Çorum'da Mevlevihane, Begler Çelebi, Suheyba-i Rumî, Ahi Menteşe (Ahi Yakub), Ahi Ali, Darülhayr ve Pîrî Baba zaviyeleri aktif olarak hizmet vermekteydi. *H.984 (M.1576/1577) tarihli ve TKG.KK.TTd.54 Numaralı Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Çorum*, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu Ve Kadastro Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 2014, s.18.

³ Söz konusu Vakfiye h. 768 (m. 1366-1367) tarihinde kaleme alınmış, Çorum, Osmançık, Gümüşhacıköy kadınları tarafından tasdik edilmiştir. Vakfiyenin h. 836'da (m. 1432-1433) bir kez daha Çorum kadısı tarafından tasdik edildiği görülmektedir. Muallim Cevdet, *İslam Fütûtvveti ve Türk Ahîliği-İbn-i Battuta'ya Zeyl*, Çeviren Cezair Yazar, İstanbul: İşaret Yayınları, 2008, s. 327-328; Çorumlu Dergisi, 3, s. 462-464.

Pîrî Baba muhtemelen Şeyh Zeyneddin'in hem akrabası hem de halifesidir. Nitekim zaviyenin vakfının kurulduğu tarihten kapatıldığı 1925 yılına kadar şeyhliği ve mütevelliliğinin hep onun soyunda kalması, bu durumun ispatı niteliğindedir.⁴ Ayrıca zaviyenin XVI. yüzyıl kayıtlarda ya Şeyh Zeyneddin ve Pîrî Baba olarak birlikte⁵ ya da sadece Pîrî Baba zaviyesi⁶ şeklinde anılıyor olmasından yola çıkılacak olursa aralarındaki akrabalık bağının kuvvetle muhtemel olduğu söylenebilir.

Zaviye zengin vakıfları, güçlü sosyo-ekonomik yapısı, şehrin önde gelenleri, yöneticileri ve toplum üzerinde tesis ettiği nüfuz sayesinde gerek Çorum gerekse havalisinde önemli bir yer edinmiştir. Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen “Çorum Pîrî Baba Zaviyesi'nin Konumu, Şehrin Tarihi, Sosyo-Politik, Ekonomik ve Kültürel Dokusu Üzerindeki Etkileri” başlıklı projede elde edilen bilgi ve bulgulardan istifade edilmek suretiyle Şeyh Zeyneddin-Pîrî Baba Zaviye'sinin sosyo-ekonomik yapısını ve bu yönüyle şehir hayatına olan katkılarını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Öncelikle tekke ve zaviyelerin gelir ve giderleri hakkında genel bir değerlendirme ve bilgilendirme yapılmış ardından bu tarihi zemin üzerinde Pîrî Baba zaviyesinin sosyo-ekonomik yapısı daha çok arşiv kayıtlarına dayanılarak izah edilmeye çalışılmıştır.

Tekke ve Zaviyelerin Gelir-Giderleri

Tarikatların kurumsallaşmasının bir tezahürü olarak ortaya çıkan tekke, zaviye, dergâh gibi dini, sosyal ve kültürel müesseselerin ekonomik yapıları tarih sahnesine çıktıkları ilk dönemlerden itibaren, zamanla tasavvufi anlayışta yaşanan değişiklikler, konjonktürel şartlar, dönemsel ihtiyaçlar vb. sebeplerle değişik biçimler alabilmiştir. Hatta bu konuda daha çok kırsal alanda ve تنها yerlerde kurulan zaviyelerle şehir merkezilerinde ya da çeperlerinde kurulan tekkeler arasında da bir takım farklılıklar ortaya çıkabilmiş ya da giderek belli ölçülerde merkezi bir teşkilatlanmaya giden Mevlevîlik ve Bektaşîlikte olduğu gibi farklı biçimler alabilmiştir. Burada altı çizilmesi gereken bir husus da tasavvufun genel anlamda varlığa, dünyaya bakış açısının sufilerin ekonomi, çalışma, iş güç tutma, mülk edinme, servet biriktirme gibi konulardaki düşünce ve pratikleri üzerinde de etkili olması hususunun göz ardı edilmemesidir. Zira tarikat yapılanması, ulu bir şeyhin türbesi ve hatıraları temelinde, onun postunda oturan ve yine onun yol ve erkânıyla seyru sülûk eğitimi yapan bir

⁴ VGM.def. 264-203, s. 229; İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, Def. 2, 1770-1-139, 10 Muharrem 1309/m.16 Ağustos 1891.

⁵ 2 Recep 1294 (m. 13 Temmuz 1877) tarihli Pîrî Baba ve İmâm Zeyneddin Tekkesi civarındaki arazi öşrünün yarısı tekkeye ait olduğundan kaza mal müdürü vekili Hasan Efendi'nin müdahale etmemesi ile ilgili kayıta bu durum açıkça görülmektedir. Çorum Şer'iyye Sicili, Def. 7, Hüküm 326, s. 237.

⁶ “Çorum'da vâki' Piri Baba tekkesi vakfının vazîfe-i muayyene ile tekke-nişînlik ve vazîfe-i muayyene ile tevliyyetine beş yüz seneden mütecâviz istishâb-ı hâl ve belde kadısı arzıyla bâ-işâret-i âliyye âbâ an cedd Hazreti Veysel Karani evlâdından erbâb-ı istihkâkdan... Fî 11 Şevval 1199/ 17 Ağustos 1785” VGM.def. 264-203, s. 229.

şeyhin liderliğinde, halifeler, müritler, muhipler ve talipler denilen ihvan topluluğunun yekvücut ihvan kardeşliğinden oluşmaktaydı.⁷ Yoldaşlık, pirdaşlık sayesinde birlikte kurtuluşa erişileceğine olan güçlü inanç ve motivasyon, tarik ehlinde bir cemaat ruhunu zamanla da kolektivist bir mülkiyet anlayışını doğurmuştur.⁸ Nitekim bir dervişin bırakınız başkaca değerli mülkleri onun benim diye ifade edebileceği ayakkabıları dahi olamazdı.⁹ Bir şekilde mal edinirse de manevi mertebesini kaybetmemek için onu ihvanıyla paylaşmalıydı. Zira Allah, kulları olarak zayıf insanlarla yetindiği gibi sûfi de kardeşleri olarak onlarla yetinmeliydi.¹⁰ Nitekim Molla Camî ilk tekkenin Ebû Haşim el-Kûfî (ö.161/777) tarafından Şam'ın Remle kasabasında kuruluş sebebini anlatırken adeta bu anlayışın tarihsel zeminine işaret etmekte, iki kişinin muhabbetle yiyeceklerini ortaya koyup paylaştıklarını, bu muhabbet ve ülfetin devamı için bir yer olarak kullandıkları evin de tekkelerin öncüsü olduğunu kaydetmiştir.¹¹

Buradan tarikatın tam anlamıyla henüz kurumsallaşmadığı ilk zamanlarda daha çok bir sufinin kendi malını, mülkünü ortaya koymak suretiyle bir zaviye inşa ederek veya evini bir sohbet ve zikir meydanına dönüştürerek tekke ve zaviyelerin prototipi olan yapıları ihdas ettikleri anlaşılmaktadır.¹² Henüz bir tarikat geleneğine bağlı olmayan bu yapıların zamanla hem daha kompleks ve sağlam bir teşkilat ve teşrifat yapısına

⁷ Tarikatların yapılanmasıyla ilgili sufi çevrelerde bir takım tasniflerin yapıldığı görülmektedir. Buna göre Molla Camî "Talipler, müridler, sâlikler, sairler (yürüyenler), tairler (uçanlar), Vasıllar ve Kutup" şeklinde bir hiyerarşik düzenden bahsederken; Akhisarlı Şeyh İsa ise şeyh, halifeler, müritler, muhipler, âşıklar, ihvan ve hullan (sadık dostlar) şeklinde bir tasnifte bulunmuştur. Molla Camî, *Evliya Menkıbeleri (Nefahat'ül Üns Min Haderât'il Kudüs/Mukaddes Makamlardan Huzur Sesleri)*, (Haz. Abdulkadir Akçiçek), İstanbul: Huzur Yayınevi, 2011, s. 50; *Akhisarlı Şeyh İsa Menâkıbnâme'si*, (Haz. Sezai Küçük - Ramazan Muslu), Sakarya: Aşîyan Yayınları, 2003, 15.

⁸ Zekeriya Işık, "XIX. yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Ekonomik Değişim Süreci ve Tarikatlar", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, yıl 8, sayı 2, Aralık 2015, s. 547.

⁹ Zira talip tarikata girerken tüm benliğinden ve iradesinden sıyrılarak yola teslim olmuş sayılırdı. Benliğini ihvan kardeşliği potasında eritmiş olan bir dervişten ekonomik olarak da cemaatle bütünleşmesi ayrısı, gayrısının olmaması beklenirdi. El-Askerî'nin naklettiği bir hikâye tam da bu hususla ilgilidir. Buna göre Şeyh bir hususta bunu kimin yaptığını sorar Aziz Pir Ahmed isimli bir derviş ben yaptım der. Bunun üzerine Şeyh şöyle der: "Ben demek ne demek. Erenler içinde benlik mi olur? Bu menzil benlik yiri degüldür, hiçlik menzildir. Bu ne sözdür söyledün, didi... Erenler içinde bu kadar kusur büyük kusurdur, didi." Erünsal, İsmail E., *XV-XVI. Asır Bayramı Melamiliğinin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'atü'l-İşki*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003, s. 229.

¹⁰ Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012, 245.

¹¹ Molla Camî, s. 145.

¹² Mesela Çorum yakınlarında bulunan Seyyid Murat Zaviyesi, Seyyid Murat'ın 769/1367 tarihinde Çöplü Bey sülâlesinden Hacı Sanceddin'den Ovacık köyündeki arazisinin yarısını 5000 dirheme satın alması ardından burada bir zaviye kurarak söz konusu araziye de buraya vakfetmesi, kendisini de mütevellî addetmesiyle kurulmuştur (Anakök, 1950: 53). Çorum'un Akpınar Mahallesinde bulunan Mevlevî Dergâhı'nın Şeyhi Seyyid Hacı Ebubekir Efendi de buradaki evini, Çomar'da bulunan bahçesini, Kuruçay'daki bağını, değirmen hisselerini ve bir bakır kazanını dergâha vakfetmiştir. Çorum Şer'îye Sicilleri, Nr. 12, Hük. 1376, s. 241, 3 Cemâziyelevvel, 1314/ 10 Ekim 1896.

hem de değişik gelir kalemlerine kavuştukları görülmektedir. İlk zamanların bir zanaatla uğraşarak, elinin emeği ile geçinen ya da bu yaşam tarzına hiç uymayacak şekilde sürekli hareket halinde olan ve hiçbir iş tutmayan birbirinden farklı derviş tipolojileri, XIII ve XIV. yüzyıllar Anadolu'sunda zamanla Ahiliğin gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla adeta onunla özdeşleşmiştir. Sufilik mesleği ile zanaat erbablığı başka bir deyişle de esnafılık iç içe geçmiştir. Nitekim İbn. Battuta'nın çok sayıda örneğini verdiği sufi meşrep, Ahiler tarafından Anadolu ve Rumeli sathında imar edilen, tamiri yapılan, vakfı kurulan ve desteklenen yüzlerce tekke ve zaviye bunun en açık göstergesidir.¹³ Denilebilir ki bu zaman diliminde Ahilik ve Sufilik birbirinden ayırlamaz en güçlü içtimai kurumlardır. Gerçekten Aşıkpaşazade'nin aynı döneme işaret ederek etkin sosyal zümreler arasında Ahileri, onların valideleri, hatunları ve kızlarından oluşan Bacılar yanında Abdalları da sayıyor olması manidardır.¹⁴ Bu dönemde Ahilik fütüvvet anlayışıyla, sufilik ise gazi derviş tipolojisiyle fütuhatin en önemli maddi ve manevi motivasyon araçlarıdır. Öyle ki karizmatik önderliğe sahip olup etrafında Türkmenleri ve bir derviş grubunu toplayacak kadar çekim gücü olan bir Türkmen şeyhi için tekke ve zaviye kuracak yer edinmenin en kolay yolu fütuhata katılmaktı. Onlar bu sayede Sultandan bir toprak ihsanına mazhar olabilir ya da orduların önünden veya arkasından akarak Türkmen topluluklarının kanaat önderi, iskân organizasyonlarının şefi olarak stratejik mevkide bir arazi edinerek zaviyesini kurabilir,¹⁵ devlet açısından da fütuhatin tamamlayıcı bir unsuruna dönüşebilirlerdi.

Görüleceği üzere bu durum XIII ve XIV. yüzyıllarda fütuhatin yönü dervişlerin yayılma, tekke ve zaviyelerini yayma istikametini de tayin etmiş hatta devletin göttüğü fütuhât politikası onlara manevi olduğu kadar bir takım maddi imkânlar da sağlamıştır. Diğer Türk İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlılarda da devletin ulaşım, imar, güvenlik, sağlık, eğitim, din vb. kamusal hizmetleri vakıf müessesesi üzerinden yürütme şekli ve ihtiyakı giderek kurumsallaşan ve yaygınlaşan tekke, zaviye, dergâhların da bu yolla kurulmasına ve sürekliliklerinin sağlanmasına kapı aralamıştır. Şüphesiz bunda söz konusu kurumların devlet ve toplum için son derece

¹³ Nitekim İbn. Battuta Anadolu'da 13. yüzyılda ve 14. yüzyıl başlarında çok sayıda tekke ve zaviyenin Ahiler tarafından kurulduğunu kaydetmiştir. Mesela Seyyid Murad-ı Veli bunlar arasında zikredildiği gibi yine bu araştırmanın konusu olan Pîrî Baba Zaviyesi de Ahi oldukları anlaşılan Emir Hasan tarafından inşa ettirilmiş vakfı da oğlu Ahi Ahmed tarafından kurulmuştur. Muallim Cevdet, s. 462-464.

¹⁴ *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Haz. Nihal Atsız, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992, s. 163-166.

¹⁵ Seyyid Ali Sultan velâyetnâmesinde Kızıldeli'nin (Seyyid Ali Sultan) Rumeli ve Balkanların fethine katılarak hayli kalenin fethine mazhar olunduktan sonra zaviyesini nasıl kurduğu, yine yakın arkadaşı Seyyid Rüstem Gazi'nin de fütuhât ardından Yıldırım Bayezid'e mektup yazarak zaviye kurmak için fethedilen topraklardan yer talebi ve zaviyesini kuruşu anlatılmaktadır ki bu hikâyeler söz konusu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Rıza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi*, Ankara: TTK Yayınları, 2007, s. 148-150; Bursa'nın fethinde görülen Abdal Musa, Abdal Murad, Geyikli Baba ve Rumeli'nin fethine katılan Seyyid Ali Sultan bu tip gazi dervişlerden sadece bazılarıdır. Köprülü, Orhan F., "Abdal Kumral"; "Abdal Murad", *DİA*, 1988 (1), 63-64 ; Yıldırım, Seyyid Ali Sultan, s. 161-186.

mühim olan bir takım görev ve sorumlulukları yükleniyor olmalarının da payı büyüktür. Zira yukarıda zikredilen işlevleri yanında meşâyih ve dervişlerin toplulukların irşadı, maneviyatının diri ve yüksek tutulması, onların sevk ve idare edilmesi gibi konulardaki mahareti tarikatları ve kurumsal yansımaları olan tekke ve zaviyeleri bir anda devletin gündemine taşımış ve bizzat sultanlar, hanedan üyeleri, devlet erkânı tarafından da desteklenen bir konuma ulaştırmıştır.¹⁶ Devletin bu hususta takip ettiği siyaset, tekke ve zaviyelerin ihdası için zarurî olan müsaadeleri, muafiyetleri, çoğunlukla vakıf müesseselerine bahşedilen idarî ve mâlî muhtariyetleri onlara vermek böylece onlardan beklenen stratejik görev ve sorumlulukları yerine getirmelerine imkân sağlamak şeklindeydi.¹⁷ Öyle ki sarayın ve devlet erkânının bu güçlü destek ve teşvikleri Ahilik-Sufilik sarmalının giderek çözüldüğü bilhassa XVI. yüzyıldan itibaren sufi çevreler için daha mühim bir hal almıştır. Nitekim devlet temelli bu teşvikler sayesinde tarikatlar XVII ve XVIII. yüzyıllarda imparatorluk sathına yayılmış, vakıf-tekke modeliyle tekke ve zaviyeler en üst seviyede yaygınlaşmıştır.¹⁸ Devlet ve tarikatın bir takım dini, sosyal, kültürel hatta askeri, güvenlik vb. stratejik hizmet konularında uzlaşmasının bir tezahürü olan bu durum ilk zamanlarda devlete, devlet yöneticilerine ve vakıf müessesesine sonraki dönemlere nazaran daha mesafeli olan sufîlerin giderek sekülerleşmesine devlet ve toplumla iç içe geçmesine yol açmıştır. Öyle ki bu değişim ve dönüşüme bizzat sufi çevrelerden de yer yer güçlü itirazların geldiği görülmektedir.¹⁹ Bu

¹⁶ Ömer Lütfü Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, *İnsan*, Sayı/Issue 5, Yaz/Summer 2015, s. 10-11; Yıldırım, Seyyid Ali Sultan, s. 131-132.

¹⁷ Barkan, s. 34.

¹⁸ Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, s. 33-34.

¹⁹ Sufilere göre tasavvufun özü velayetti. Velayete yakın olmak için ise devlet yöneticilerinden, onların sağlayacağı dünyalık nimetlerden ırak durmak gerekmekteydi. Akhisarlı Şeyh İsa'ya göre dünyevi iktidarlara, sultanlara yakın olanlar haram yemekten ellerini çekemezler. O, ümera ve vüzerâ kapılarına giderek zahir ilmi vaaz etmek suretiyle bir takım hediyeler alan ve vakıflar elde eden meşâyihî sert bir şekilde tenkit etmiştir. İsmail Hakkı Bursevi ise devlet kapısına duçar olan sufîlerin manevi olarak zarar göreceği kanaatindeydi. Zira meşâyih talep eden değil talep edilen taraf olmalıdır ve bu ilişkilerinde dünyevi bir gayesi de bulunmamalıdır. Balı Efendi'ye (ö 980/1572-73) göre de bir dervişin ümeranın eteğine yapışması pislîğe bulaşmasıdır ve bu çok çirkin, kötü bir iştir; Otman Baba ise devlet kanadından gelen maddî yardımları velayetin önünde engel olarak görmüştür. Ona göre “Devlet yardımı ve vakıf malı varsa velâyet yoktur.”; Yine Otman Baba'nın dünyaya tamah eden, malı mal, mülk biriktiren, makam ve şöhret peşinde koşan, devlet erkânı ile içli dışlı olan, kurulan vakıfları evlâdiyelik yani geçimlik hale dönüştüren dönemin kimi meşâyihî ve ulemasını suçladığı ve onlarla anlaşamadığı kaydedilmiştir; Abdurrahman el-Askerî de vakıf malına tamah etmeyen seleflerini takdir etmiştir. Koyunbaba da dervişlerine vakıf ekmeği yemekten uzak durmalarını, dergâhın kazanına vakıf ekmeği koymamalarını salık vermiştir; Emir Buhari ise Kudüs'te kaldığı süre zarfında vakıf ekmeğini yememiş, yazıcılık yapmak suretiyle geçimini temin etmeye çalışmıştır. Sırasıyla bkz. Akhisarlı Şeyh İsa, s.182, 239; Ali Namılı, İsmâil Hakkı Bursevi, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s. 279; Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul: İz Yayınları, 2012, s. 238; Haşim Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi'nde Dinî Zümreler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007, s. 7; Muzaffer Doğanbaş, *Koyunbaba Velâyetnâmesi*, Dörtkapı Yayınları, 2015, s. 70-78; Erünsal, s. LIV; Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatcı, Emir Buhari, Kültür Bakanlığı, 1998, s. 5.

itirazlar sadece tekkenin değişen sosyo-ekonomik yapısına değil daha çok tekkenin batını mecrasının, dünyevi kaygılarla bulandırılarak zahiri bir perspektife brndrlmesiyle de ilgilidir. Ancak Osmanlı döneminde çok sayıda arşiv vesikasına da yansıdağı şekliyle bizzat devlet tarafından tekke ve zaviyelere biçilen konaklama ve imaret hizmetlerinin sürekli liğinin sağlanması, bu sayede toplumsal huzurun ve imparatorluğun ulaşım ağının birbirine bağlanıyor olması gibi hususlar vakıf-tekke modelinin yaygınlaşmasının başlıca sebepleri arasında zikredilebilir.

Buraya kadar yapılan izahattan anlaşılacağı üzere Anadolu Selçuklu Devleti'nin sonları, beylikler ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş evresinde tarikatlar, söz konusu siyasi yapılarla Moğol istilası ardından yeni bir coğrafyada hayata yeniden başlamak, yeni bir müesses nizam kurmak hususunda aynı politik çizgide buluşmuştur. Osmanlı Devleti ile birlikte tarikatların da aynı zaman ve meknda, sosyal ve demografik zeminde yayılmış ve yaygınlaşmış olması bunun en mühim kanıtıdır. şu halde bu dönemde devlet yöneticilerinin bahşettiği vakıflar, vergi muafiyetleri,²⁰ Ahilik-Sufilik sarmalının sağladığı maddi imknlar, fethedilen yerlerde yeni arazi olanaklarına kavuşulması ve kurulan vakıflar yoluyla elde edilen gelirler tekke ve zaviyelerin başlıca gelir ve geçim kaynaklarıdır. Bunların yanında tekke ve zaviyelerin kandil, yakacak, taamiye, tamir ve onarımı gibi masraflarının karşılanması için farklı zaman dilimlerinde çeşitli yardımlar söz konusu olmuştur. Bu yardım kalemlerinin daha çok tarikatların giderek kurumsallaşması, devletleşmesi ve yaygınlaşmasıyla gelenekselleştiği söylenebilir. Zira tekke ve zaviyelere Ramazan ayında dağıtılan ve daha çok aynı olup Ramazaniyye denilen yardımlar,²¹ Muharremiyeler,²² kurban bayramlarında verilen kurbanlıklar bunların başında gelmekteydi.²³ Hanedan mensuplarının düğünleri, şehzadelerin sünnetleri esnasında yapılan ihsan ve

²⁰ Işık, *şeyhler ve şahlar*, s. 188-190.

²¹ Zekeriya Işık, "Osmanlı Toplumunda Ramazan Ayı'nın Sflerin Yaşantısı zerindeki Etkileri (19. Yüzyıl - 20. Yüzyıl Başları), *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2023, c. 9, s. 1, s. 231.

²² Osmanlı Devletinde hicri yılbaşı olan Muharrem ayının gelmesi münasebetiyle tekke ve zaviyelere muharremiyye adıyla ihsanlarda ve yardımlar da bulunulmaktaydı. Bu hususta bk. Işık, *şeyhler ve şahlar*, s. 25; *Defteri Dervışan*, s. 31.

²³ Mesela 25 Zilhicce 1304/14 Eylül 1887 yılı Kurban bayramı için şkdar'da bulunan 25 tekkeye birer adet kurbanlık koyun verildiği bu iş için tutulan defterde görülmektedir. BOA. Y.PRK.HH. Nr. 18-64; Yine yaklaşan Kurban Bayramı münasebetiyle bazı tekke ve muhtaçlara dağıtılacak olan kurbanlık koyunların miktar ve müfredatını gösterir defterin Hazine-i Hümayun Kethdalığı tarafından tanzim edilerek Hazine-i Hassa Nezareti'ne gönderilmesi istenmektedir. BOA. TSMA.e. Nr. 605 - 96, H-13-11-1305.

yardımların yanında²⁴ Aşure günü²⁵ gibi özel günlerde yapılan bağışlar; tüm bunlardan başka dua etmek ve tevbe almak üzere tekkeye, şifa bulmak ümidiyle türbeye gelenlerin nezirleri, adakları ve bağışları da tekke ve zaviyelerin önemli gelir kalemlerindendi.²⁶

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda modernleşme sürecine girmesiyle birlikte bilhassa II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerinde yapılan seküler nitelikli kapsamlı reformlardan tarikatlar, tekke ve zaviyeler de nasibini almıştır. Bilhassa Evkaf Nezareti'nin kurulması, tüm vakıf gelirlerinin merkezi bir hazineye toplanmaya başlanması ulema ve meşâyihi hem vakıflar hem de bu vakıfları oluşturan arazileri işleyen köylüler üzerindeki kontrol ve hâkimiyetini büyük oranda baltalamıştır. Merkezi hazineye toplanan vakıf gelirlerinin büyük kısmı reformlarla birlikte ihdas edilen modern kurumların yapılmasına ayrılırken²⁷ tekke, zaviyelerin de içinde bulunduğu vakıf yerlere ise *iane* adı altında vakıf gelirlerinin çok altında tahsisatlar ayrılmıştır.²⁸ Bu durum tekke ve zaviyelerin vakıf-tekke modeliyle başlayan devletleştirilme, sisteme eklemelenme süreçlerinin adeta zirvesini teşkil etmiş, böylece devlet-tarikat ilişkileri tarihinde hiç olmadığı kadar bir patronaj ilişkisine dönüşmüştür. Artık meşâyih kendi geçimi için cüzi miktarda da olsa bir maaş tahsisi edinebilmek gayesiyle bu olamadığında da kendisine, tekkesine en azından bir ihsanda, yardımda bulunulması amacıyla devlet kapısında ricacı konumuna düşmüştür. Yapılan tahsisatlar tekke ve zaviyelerin gündelik ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalmış, bu müesses yapıların kadim vazifeleri arasında sayılan imaret ve konaklama hizmetleri sekteye uğramış, zamanla bazı tekke ve zaviyeler boşalmış, harabeye dönüşmüş ya da yıkılmıştır.²⁹ Bu durum bir deyimde dönüşen “tekke bekleyen çorbayı içer” deyimini içini

²⁴ Bu düğünlerde ilmiye sınıfına ve şeyhlere oldukça saygı ve hürmette bulunulduğu zamanla gelenek halini alan teşrifat usullerinden de anlaşılmaktadır. “Evvel ziyafet-i ulema-ı şariat ve meşâyihi-ı tarikat takdim olundu... Her taraftan du'alar ve senalar okundu; tehib-i ulema ve te'hil-i meşâyih için yemin-i yüsr bahşına ve yasar-ı yemin-yümnine nazar-ı iltifat ve saye-i atıfet salup oturdu.” Bk. Tursun Bey, s. 88; Neşri, s. 287; Bundan başka bu düğünlerde meşâyihe de ihsanlarda bulunulduğu arşiv kayıtlarından anlaşılmaktadır. Mesela Naime Sultan'ın düğünü nedeniyle Dersaadet ve Bilad-ı Selase'deki bilumum eimme, huteba ile tekke seyhelerine dağıtılan iki bin beş yüz elli bir lira paranın Hazine-i Hassa hasılatından Hazine'ce itası ve kaydının buna göre yapılması istenmiştir. BOA. ML.EEM., Nr. 283-104, 12 Rebiyülevvel 1314/ 21 Ağustos 1896.

²⁵ Zekeriya Işık, “Muhibban Dergisi'nin 20. yüzyıl Başlarında Tarikatları Savunma ve İtibar Kazandırma Çabaları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/2, c. 15, sayı: 30, s. 421.

²⁶ Akhisarlı Şeyh İsâ Kayseri'den gelirken Karkun köyünde bir ağacın gölgesine oturmuş bütün köylü şeyhe gelerek elini öpüp tevbe almıştır. Yüz seksen kişi de şeyhe gelerek tevbe almış, bu esnada ikisi deve, on ikisi koyun, on dört kurban getirmiş. Gelenler içerisinde ekmek, dövülmüş buğday getirilen olmuş nihayet yirmi dört kazan keşkek pişirilmiştir. Akhisarlı Şeyh İsâ, s. 41. Anlatılan hadise bir menkıbe olsa da meşâyihi tevbe vermek suretiyle sosyo-ekonomik olarak birtakım imkânlarla kavuştuğu anlaşılmaktadır; Barkan, s. 25; Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, s. 312.

²⁷ Adnan Ertem, “Osmanlı'dan Günümüze Vakıflar”, *Vakıflar Dergisi*, 2011/36, 47-48; Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, s. 69

²⁸ Ertem, s. 49.

²⁹ Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, s. 297-300.

boşaltmış, artık tekkede ikamet eden ve gündelik yaşamını idame ettiremeyen dervişler sosyal hayatın içerisine doğru dağılmaya devlet kapısında ya da başkaca sahalarda iş tutmaya başlamışlardır. Bu modernleşme sürecinin dayattığı, olabildiğince sosyalleşmiş, modern, seküler kurumlara ve durumlara karşı duyarlı yeni bir derviş tipolojisinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.³⁰

Modernleşme sürecinde din ve dini zümreler (ulema ve meşâyih) sosyal ve kamusal alanda giderek irtifa kaybederken söz konusu çevrelerin hayatîyetlerini sürdürme çabaları gerek sarayda gerekse devlet erkânı nezdinde karşılık bulsa da taşıma suyuyla değirmen dönmemiş meşâyih, tekke ve zaviyeler büyük oranda irtifa kaybetmiştir.³¹ Bu dönemde eskisinden farklı olarak meşâyih maaş bağlamak, atıyye, Muharremiyye, Ramazaniyye, kurban, Aşure vb. ihsanlarda bulunmak, zaman zaman taamiye, zaviyelerin bakım ve onarımları için para tahsisinde bulunmak gibi bir takım ayni ve nakdi yardımlar tekke ve zaviyelerin sürekliliğinin sağlanması için hayati bir konuma yükselmiştir.

Pîrî Baba Zaviyesi'nin Sosyo-Ekonomik Yapısı

Günümüzde Çorum il merkezinde yer alan Atatürk Anadolu Lisesi'nin karşısında, etrafında zamanla oluştuğu anlaşılan bir mezarlığın içerisinde bulunan Pîrî Baba Zaviyesi, zaviye, imaret, türbe, mescit ve sonradan inşa edildiği anlaşılan çeşmeden müteşekkil bir külliyyeden oluşmaktaydı.³² Bu büyük müesses yapının çok çeşitli gider kalemlerinin olacağı, dolayısıyla güçlü bir ekonomik yapıya sahip olmaksızın uzun süre varlığını devam ettirmeyeceği aşîkârdır. Nitekim tekke ve zaviyelerin sosyo-ekonomik yapıları hakkında yukarıda verilen genel bilgiler ve değerlendirmeler ışığında Pîrî Baba Zaviyesi'nin sosyo-ekonomik durumunun bir hayli güçlü olduğu söylenebilir. Zira daha Ahi Ahmed tarafından hicri 768 (1366-1367) tarihinde kurulan ve Arapça olarak düzenlenen zaviye vakfı onun Çorum'da bulunan bütün arazilerini ve mülklerini içine almaktaydı.³³ Zaviyenin kurucusunun Ahi Ahmed'in babası Emir

³⁰ Mesela Abdülbaki Dede'nin post-nişanlılığı döneminde sikke ve arakiyye giyen bir hayli askerî zevat olduğu görülmektedir bk. *Defteri Dervişan, Yenikapı Mevlevihânesi Günlükleri*, (Haz. Bayram Ali Kaya - Sezai Küçük), İstanbul: Zeytinburnu Beled. Kült. Yayınları, 2011, s. 443-449; Câmîü't-turuk bir şahsiyet olan Aşçı Dede de memur olmuş, kendisine tercihi sorulduğunda orduda çalışmayı istediğini belirtmiştir. *Aşçı İbrahim Dede, Hatıraları*, Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Kitabevi Yayınları t.y., s. 23.

³¹ Işık, Şeyhler ve Şahlar, s. 300-301.

³² Pîrî Baba ve Şeyh Zeyneddin'inin kabirlerinin bulunduğu türbenin önünde söz konusu çeşmenin bulunduğu ve zaman zaman hayırseverler tarafından tamir ve onarımının yaptırıldığı kayıtlardan görülebilmektedir. Nitekim Çorum'un Azab Ahmed Mahallesinde ikamet eden asker emeklilerinden Gökgözzade Hacı Hüseyin Efendi'nin vefatı ardından tereknesinin satılarak varislerine taksim edildiğini gösteren kayıta onun Pîrî Baba türbesi önündeki çeşmenin tamiri için de vasiyette bulunduğu anlaşılmaktadır "Medîne-i mezbûre civârında e'izz-i kirâmdan Pîrî Baba türbesi önünde vâkî' çeşme ta'mîr u termîmine şahîdûn-ı mûmâ-ileyhim şehâdetleriyle vasiyeti 875 gurus 8 para." Çorum Şeriye Sicili, Def. 8, s. 231, hüküm 431, 1 Cemaziyevvel 1296/23 Nisan 1879.

³³ Bu durum vakfiyede açıkça ifade edilmiştir: "Çorum kasabasındaki arazi ve mukbilenin hepsini hapsi mahalled ve vakfı müebbed ile vakfeyledim" Çorumlu Dergisi, s. 464.

Hasan olduđu³⁴ dikkate alınırsa burasının vakfiyenin tanzim edildiği tarihten önce inşa edildiği ve bu sufi gelenekle Ahilerin yani fütüvvet ehlinin irtibatının daha eskilere dayandığı hemen anlaşılacaktır.³⁵ Ahi Ahmed'in vakfettiği arazilerin dökümü şu şekildedir:

–Büyük annesi Gömeç Hatun bt. Hacı Ahmed Bey'den Ahi Ahmed'e intikal eden Köşt Nahor çiftliğinde bulunan sınırları caddeye, bugünkü Derin Çaya, Köremekri ve Ali Bey denilen şahısların tarlasına kadar uzanan üç parça arazinin iki parçası, aynı arazinin uzantısı olan nehrin arkasında küçük bir başka tarla.

–Ahi Ahmed'e annesi İkbâl Hatun bt. Esed Bey'den kalan sınırları batıda Karahisar yoluna, doğuda Yağdeğın köyü (Yaydığın), yoluna ve güneyde Hoca Nasreddin oğlu arazisine ve şehir mezarlığına kadar uzanan kasaba arazisine bitişik başka bir arazi.

–Bithıtanı diye bilinen ve Ahi Ahmed'e yine annesinden intikal eden sınırları doğuda Karahisar yolu Batıda Hacı Ebu Bekir arazisi, mezarlık tarafında merhum Ahi Caruk arazisi ve Esed Bey arazisine güneyde Nefre çukuruna kadar uzanan tarla.

–Sınırları Aşli Şir çocuklarının ev yerlerine Şeyh Zeyneddin (Pîrî Baba) Zaviyesi'ne, Sıklık Deresi yoluna, Kurtlar Arkı'na, şehirden gelen yola kadar uzanan iki ayrı parça arazi.

–O dönemde herkes tarafından bilindiği için sınırları belirtilmeye ihtiyaç duyulmayan buradaki vakıf araziye bitişik başka bir mülk.³⁶

Bugün ki şekliyle söz konusu vakfedilen arazilerin bir kısmı kışla yanından Yaydığın köyüne giden yol ile Derinçay, Ulu Mezar arasında bir diğerk parçası da Orta Mektep (bugün Atatürk Lisesi) ve Pîrî Baba park bölgesindedir.³⁷ Görüleceği üzere Ahi Ahmed büyüklü küçüklü yedi tarladan oluşan arazisini ve bir adet mülkünü bütün su kanalları, tatlı suları, çarşıları, dereleri, araziye dâhil olan olmayan bütün hakları ile babasının söz konusu şehirde yaptırdığı Pîrî Baba Zaviyesi'ne vakfetmiştir.³⁸ Vakfedilen servetin büyüklüğünden gelirlerinin, vakıf şartnamesinde belirtilen giderleri karşılayabilecek düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Ahi Ahmed vakıf şartnamesinde vakıftan elde edilecek hasılatın dörtte birini (1/4) binanın bakımına ve tarihi yapısı, dokusu ve şeklinin korunmasına ayırmıştır. Artan miktarın zaviyeye gelen giden (ayende ve revende) yolculara, misafirlere, komşulara ve zaviyede ikamet eden dervişâna, kalan miktarın ise söz konusu kasabadaki fakirlere ve

³⁴ Çorumlu Dergisi, s. 1671.

³⁵ Zaviye veya vakıf kurulmasında iki farklı yapı söz konusu olmuştur. Bunlardan ilki vakıf kurucusunun aynı zamanda zaviye şeyhi olduğu vakıflar, diğeri ise dönemin siyaseten güçlü, nüfuzlu, zengin ve şöretli kişilerin saygı veya yakınlık duyduğu kişi veya zümrelere yönelik kurduğu vakıflardır. Burada kurulan vakıf anlaşılacağı üzere ikinci gruptandır.

³⁶ Muallim Cevdet, s. 327-328; Çorumlu Dergisi, s. 463-464.

³⁷ Çorumlu Dergisi, c. 3, s. 1671.

³⁸ Muallim Cevdet, s. 327-328; Çorumlu Dergisi, s. 463-464.

yoksullara sarf edilmesini şart koşmuştur.³⁹ Görüleceği üzere Ahi Ahmed öncelikle Pîrî Baba Zaviyesinin ayakta kalması için gerekli önlemleri almıştır. Zira zaviyenin tamiri ve onarımı, burada ikamet eden dervişlerin masraflarının karşılanmasının sağlanmasıyla zaviyedeki hizmetlerin sürekliliğini, başka bir deyişle de Şeyh Zeyneddin etrafında şekillenen irfan geleneğinin ve irşad faaliyetlerinin devamlılığını garanti altına almıştır. Zaviyeye gelen ve gidenlerin masraflarının unutulmaması ise tekke ve zaviyelerin o dönemlerde başlıca vazifelerinden birisi olan devlet ve toplumun ulaşım ağının işlerliğinin sağlanması, konaklama ve imaret ihtiyaçlarının giderilmesine yönelik verdikleri temel hizmetlere işaret etmektedir. Zaviyenin etrafında konuşlanan komşularının, şehirdeki fakir, fukara ve kimsesizlerin unutulmaması da yine tekke ve zaviyelerin verdikleri sosyal hizmetlerin bir gereğidir. Zira zaviye böylece üstlendiği tüm bu görev ve sorumluluklar yanında dini, tasavvufi alandaki işlevleri sayesinde toplumun tüm katmanlarıyla bütünleşmekte şehrin sosyal ve kültürel hayatına önemli katkılar sunmaktadır.

Daha sonraki süreçte vakfın gelirlerinin yeni bağışlar ya da tahsisatlar sonucu arttığı görülmektedir. Buna göre Arın/Erin ve Baki köyleri malikane gelirlerinin yedi hisseden ikisinin vakfa ait olduğu, Paşa Köyünde vakfa ait yer, Çiftlik, Buğra Çukuru⁴⁰ ve Yoğun Oğlu demekle meşhur yerlerde de yine vakfın hisseleri olan arazilerin bulunduğu görülmektedir. Bu sırada postta Veli Dede'nin oturduğu zaviyede öncelikle mümkün olduğu kadar âyende ve revendeye (gelip giden yolculara) hizmet edildiği gelirlerin bunun için harcadığı geri kalanın ise diğer görevlere sarf edildiği kaydedilmiştir.⁴¹ Kayıtlardan zaviyenin hizmet ağını karşılayacak sağlam bir ekonomik yapısının olduğu ve bu sayede XIX. yüzyıl sonlarında hala bu misyonunu sürdürmeye, devam edebildiği anlaşılmaktadır.⁴²

Meclisi Vala'ya gönderilen bir yazıdan anlaşıldığına göre Pîrî Baba zaviyesine ilerleyen dönemlerde bilhassa Evkaf Nezareti'nin kurulması ve ulema ve meşâyihin tasarrufundaki vakıf gelirlerinin merkezi hazinede toplanmaya başlaması ardından diğer tekke ve zaviyelerde de sık sık rastlandığı üzere taamiye giderleri için yıllık beş yüz gurusu harcırah tahsis edilmiştir.⁴³ Hatta tekke yönetiminin bu miktarın artırılması

³⁹ Muallim Cevdet, s. 327-328; Çorumlu Dergisi, s. 463-464.

⁴⁰ Bu konuda Defter-i Mufasssal-ı Livâi Çorum'daki kayıt şu şekildedir: "Mezra 'a-i Buğra Çukuru ve Buğra Oğlanı tâbi '-i m. mālîkâne Vakf-ı Zâviye-i Pir evi zikr olan mezra 'a Mehmed oğlu Abdi kethüdâ oğulları ile zirâ 'at ederler." Defter-i Mufasssal-ı Livâ-i Çorum, s. 72.

⁴¹ TKGM.TADB.TTD.EV. Dft. Nr. 583-241, h. 984/1576-1577, s. 133.

⁴² "mevcud ve ma'mûr olarak derununda ayende ve revendeye (gelen giden yolculara) it'am olunmakda... 1 Rebiülevvel 1273/m. 30 Ekim 1856)." Bk. VGM. Def. 301-182.

⁴³ Tekke ve zaviyelerin kandil, yakacak, yiyecek giderleri, bina tamirat ve onarım masrafları gibi çeşitli ihtiyaçları ile şeyhlere maaş tahsisi gibi hususlar bilhassa Evkaf Nezareti'nin kurulmasından sonra yaygınlaşmıştır. Zira tüm vakıf gelirlerinin Evkaf Nezareti'nde merkezi hazinede toplandığı ve vakıf giderlerinin buradan tahsilatlarla giderildiği yeni bir döneme geçilmiştir. Vakıf gelirlerine el konulan

için merkezi hükümete başvuruda bulunmasından, yeni uygulamadan Pîrî Baba Zaviyesi'nin de olumsuz etkilendiği açıkça müşahade edilebilmektedir.⁴⁴ Pîrî Baba Zaviyesi'nin gelirlerine dair önemli bilgiler veren bir kayıtta da “mevlidiyye vesaire için” vakfedilen elli bin kuruştan bahsedilmektedir. Nitekim bu tarihlerde zaviyenin postunda oturan Şeyh Murad Efendi bunun on bin kuruşunun bazı mevkilerin dâhil olmasından dolayı kaime olarak kalmış olduğundan nakde dönüştürülmesini talep ederken görülmektedir.⁴⁵ Hemen hemen aynı tarihlerde Çorum Hasan Balım Sultan Zaviyesi vakfının 1285/1869-1286/1870 yılına ait bir yıllık zirai gelirlerinin toplamının 8850 kuruş, zaviyenin masraflarının da yine aynı miktarda olduğu görülmektedir.⁴⁶ Yine Çorum-İskilip güzergâhı üzerinde bulunan Seydim Sultan (Seyyid Murad-ı Velî) zaviyesinin h. 1277/m. 1861 yılı gelirleri de 11021 kuruştur.⁴⁷ Pîrî Baba zaviyesinin bu dönemde 50.000 kuruşu bulan vakıf gelirlerinin de söz konusu muadillerinden fazla olduğu söylenebilir.⁴⁸ Bunlardan başka h. 1124 yılı Zilhicce ayının sonlarına ait bir kayıtta (m. Ocak 1713), Pîrî Baba Zaviyesi'nin etrafında bulunan bir arazinin öşür gelirlerinin yarısı da tekke vakfına bırakılmıştır.⁴⁹ Bu arazi ilk vakfiyede geçen ve tekke çevresinde, yakınında olduğu belirtilen arazi olabileceği gibi sonradan yapılan bir tahsisat olma ihtimali de vardır. Tüm bu gelişmeler aslında bir yere kadar Pîrî Baba Zaviyesi'nin tarihi boyunca gerek sosyal gerekse bürokratik çevrelerle ilişkilerinin güçlü olduğuna da işaret etmektedir.

Pîrî Baba Zaviyesi Gelirleri Üzerinde Yaşanan Nüfuz Mücadeleleri

Pîrî Baba Zaviyesi'nin şehirde ve bölgedeki stratejik konumu, zengin vakıf gelirleri, güçlü sosyo-ekonomik yapısı zaman zaman dışarıdan birtakım müdahalelere ve nüfuz mücadelelerine maruz kalmasına neden olmuştur. İmparatorluğun birçok noktasında “baba, dede, sultan” isimlerini taşıyan tekke ve zaviyelerde olduğu gibi⁵⁰ burasını da Bektaşî pentonuna katmak amacıyla XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Bektaşî çevrelerle Şeyh Zeyneddin ailesi arasında ciddi bir nüfuz mücadelesinin yaşandığı görülmektedir. Bektaşî çevreler açısından, tarikatlarını temsilen Çorum merkezinde herhangi bir dergâhın bulunmaması, zaviyenin coğrafi olarak Anakara-

meşâyih tekke ve zaviyelerinin her türlü ihtiyacını karşılamak için Nezaretin kapısında sıraya girmek zorunda kalmışlardır. Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, s. 287-313.

⁴⁴ BOA. MVL. 329-73, İef 1, 5 Şevval 1267/ 3 Ağustos 1851.

⁴⁵ BOA. ŞD. 235-27, İef 1, 10 Rebiyülevvel 1286/ 20 Haziran 1869.

⁴⁶ BOA. EV. MH. Nr. 1449-316; Işık, 2018a, s. 324-325.

⁴⁷ Zekeriyâ Işık, “Seyyid Murat (Seydim Sultan) Zaviyesi'nin Sosyo Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Tarihi”, *Turkish Studies*, 13/1, 2018, s. 69; Abdullah Gündoğdu, Çorum'un 2 Numaralı Şer'îye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, s. 368.

⁴⁸ Çorum'da bulunan bazı tekke ve zaviye vakıflarının 1862 yılındaki gelirleri hakkında bk. Ali İlca, Çorum Vakıfları, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001, s. 192.

⁴⁹ Çorum Şerîye Sicili, Deft. 7, s. 237, hüküm 326, 2 Recep 1294/ 13 Temmuz 1877)

⁵⁰ F.W. Hasluck, *Bektaşilik İncelemeleri*, Haz. Mehmet Kanar, İstanbul: Say Yayıncılık, 2012, s. 72.

Çankırı-Çorum-Samsun; Çorum-Amasya-Tokat-Sivas geçiş yolları kavşağında stratejik bir yerde konuşlanması, mali olarak son derece zengin vakıflara ve gelirlere sahip olması gibi hususlar burayı daha cazip kılmış ve söz konusu mücadelede etkili olmuştur.

Buna göre kadim geleneğe uyularak Pîrî Baba tekkesi vakfının hem tekke-nişinlik hem de tevliyet vazifelerinin üçte birlik hissesi h. 1150 (m. 1737-38) senesinde söz konusu bu görevlerin üçte iki hissesine sahip olan Veysel Karanî evladından, Şeyh Zeyneddin hanedanından Seyyid Osman ile oğulları es-Seyyid Osman ve es-Seyyid Abdulkadir'e tevcih olunmuştur.⁵¹ Ancak ilerleyen süreçte bu şahıslar Bektaşilerin müdahalesiyle tarikat geleneklerine aykırı harekette bulundukları iddiasıyla görevden uzaklaştırılmıştır. Boş kalan tekke ve vakıf idaresi için hadiseye bizzat Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhı müdahil olmuş h. 1196 (m. 1781/1782) senesinde burada seccade-nişin olan Şeyh Abdullatif'in arzıyla vazife eş-Şeyh Ali'ye tevcih edilmiştir.⁵² Fakat tekkenin bir oldubittiyle ellerinden çıkmasına razı olmayan söz konusu şahıslar duruma itiraz ederek haklılıklarını gösteren birtakım argümanları Çorum kadısının önüne koymaya çalışmışlardır. Onlar, Çorum'da (şehir merkezinde) asırlardır Bektaşî irfan geleneğinin cari olmadığını dolayısıyla Pîrî Baba Zaviyesi'nin bu tarikatla bir ilişkisi bulunmadığını, beş asrı aşkın bir süredir, yani kuruluşundan beri burasının Şeyh Zeyneddin evladının tasarrufunda bulunduğunu ve tüm bu hususların resmi kayıtlarca da desteklendiğini kaydetmişlerdir. Nitekim uzun süren mücadeleler sonucunda Bektaşileri püskürterek postu tekrar geri almayı başarmışlardır.⁵³ Bu hadise bir yandan Pîrî Baba zaviyesinin herhangi bir tarikat geleneği değişikliğine uğramaksızın yoluna devam ettiğini göstermesi bakımından önemli olduğu gibi Bektaşî çevrelerin XVIII. yüzyıl sonlarında da devam ettiği anlaşılan yayılma politikalarını hangi yol ve yöntemlerle hayata geçirmeye çalıştıklarını göstermesi açısından da mühimdir.

Doğrudan zaviyenin sosyo-ekonomik yapısı ve gelirleri üzerinde yaşanan diğer bir nüfuz mücadelesine de Çorum Şeriye Sicillerinde yer alan bir kayıta rastlanılmaktadır. Kayda göre Pîrî Baba ve İmâm Zeyneddin Tekkesi civarındaki

⁵¹ Pîrî Baba Tekkesi'nin üçte bir hissesinin ise Şeyh Süleyman Efendi'nin elinde onun tasarrufunda olduğu ancak 1156 (m. 1743-44) senesinde bu hissesinden Veysel Karanî evladından Seyyid Osman ile küçük kardeşi es-Seyd Abdulkadir lehine feragat ettiği anlaşılmaktadır. Bk. BOA. C.EV., 512-25886, İef 1, H. 29 Cemaziyülevvel 1197/m. 2 Mayıs 1783.

⁵² Pîrî Baba tekkesinin tekke-nişinlik ve tevliyet vazifelerinin eş-Şeyh Ali Dede'ye "it'âm-ı taâm eylemek şartıyla" evlad-ı Hacı Bektaş Veli'den hala âsîtânelerinde seccade-nişin olan eş-Şeyh Abdullatif Efendi'nin arzı şeyhül islâm Mevlana Mehmet Şerif Efendi'nin işareti 21 Muharrem 1196 (6 Ocak 1782) tarihinde sâdir olan ruûs-ı hümâyûn gereğince Veysel Karanî evladından Seyyid Osman vелеdeş ve es-Seyd Abdulkadir'den alınarak verildiği görülmektedir. BOA. C.EV., 512-25886, İef 1.

⁵³ VGM. Deft. 264-203, s. 229; 264-86, s. 103; BOA. C.EV., 512-25886, İef 1, 29 Cemaziyülevvel 1197/2 Mayıs 1793.

arazinin öşür gelirlerinin yarısı tekkeye ait olduğu halde kaza Mal Müdürü Vekili Hasan Efendi'nin bu duruma müdahalede bulunduğu görülmektedir. Buna göre Çorum Mahkeme Kâtibi Ahmed Efendi, Pîrî Baba ve İmâm Zeyneddin Tekkesi civarında olan söz konusu araziye gitmiş, Çorum İdare Meclisi azasından Kara Alemdârzâde Hacı Ali Ağa ve Hacı Battalzâde Hacı Mehmed, Evkâf Muhâsebecisi vekili Tıbıllızâde Hacı Ali Efendi'nin hazır olduğu bir mecliste meseleyi tahkik etmiştir. Bu mecliste bunlardan başka Azabahmed Mahallesi sakinlerinden Tekkenişinoğlu Hasan Baba ibn-i Hacı Seydi ve hakkında suç isnat edilen Mal Müdürü Muavini Yozgatlı İnandıklızâde Hasan Efendi ibn-i Abdullah'ın da bulunduğu anlaşılmaktadır. Buna göre vakfın tasarruf hakları elinde bulunan Hasan Baba "Pîr Baba ve İmâm Zeyneddin Tekkesinde âyende ve revendeye it'âm-ı ta'âm ettirmek" üzere "ber vech-i meşrût zâviyedârlık ciheti"nin kendi uhdelerinde bulunduğunu kaydetmiştir. Ardından Pîrî Baba ve İmam Zeyneddin Tekkesi civarında bulunan arazi mahsulünden elde edilen öşür gelirlerinin yarısının devlete diğer yarısının da h. 1124 yılı Zilhicce ayının (m. Ocak 1713) sonlarında defterhanede kayıtlı olup saklanan "hüccet-i şer'îyye ve sûret-i defter" gereğince Pîrî Baba zaviyesi vakfına "mahsûs ve te'âmül-i kadîm" olduğunu ifade etmiştir. Hasan Baba bu izahı ardından "hudûd-ı mezkûrda kâin arazî mahsûlû öşrünün nisfını (yarısını) babam ve ben şimdiye kadar alagelmış iken" bu yıl Müdür Vekili Hasan Efendi'nin söz konusu arazinin öşür gelirlerinin yarısını kendilerine vermekten imtina ettiğini belirterek ondan şikâyetçi olmuştur. O, bu durumun düzeltilmesini, Mal Müdürü Vekili Hasan Efendi'nin yaptığı hukuksuz, usulsüz müdahaleden vazgeçirilmesini ve kendisine tembihte bulunulmasını istemiştir. Nitekim mahkeme şahitler huzurunda görülmüş "arâzî-i mahdûde-i mezkûre hâsılâtı öşrünün nisfı sene be-sene müdde'î-i mezbûr Hasan Baba'nın ahz etmesi" gerektiğine hükmettiği gibi müdür vekiline Hasan Baba'ya müdahalede bulunmamasını da tembih etmiştir.⁵⁴ Anlaşıldığı kadarıyla tekkenin güçlü sosyo-ekonomik yapısı ya burada olduğu gibi doğrudan ya da yukarıda olduğu gibi dolaylı olarak tekke postu ve vakfı üzerinde nüfuz mücadelelerinin artmasında etkili olmuştur.

Sonuç

Sufilerin kendilerine has inanç ve zihin dünyaları, dünyaya, bir iş tutmaya, mal, mülk sahibi olmaya ve servet biriktirmeye kısacası iktisada dair görüşlerini ve yaşam biçimlerini de büyük oranda belirlemiştir. Sufiliğin tarih sahnesine çıktığı bilhassa ilk dönemlerde ekonomik ihtiyaçları ve iktisadi meselelere bakış açıları zamana, konjonktürel şartlara ve içerisinde bulunulan siyasi, sosyal ve kültürel ortama göre değişiklikler arz etmiştir. Üzerlerinde taşıdıkları bir keşkül ve kaşıkla nerede akşam orada sabahlayan gezgin derviş gruplarından, fütüvvet ehli elinin emeği, tuttuğu işin

⁵⁴ Çorum Şerîye Sicili, Deft. 7, s. 237, hüküm 326, 2 Receb 1294/ 13 Temmuz 1877.

geliriyle geçinen sufilere kadar birbirinden önemli ölçüde farklılıklar arz eden bir durum ortaya çıkmıştır. Ancak bilhassa tarikatların kurumsallaşma süreciyle birçok hususta olduğu gibi bu alanda da önemli ölçüde bir aynılaşıma meydana gelmiştir. Zira kurumsallaşmanın bir tezahürü olarak ortaya çıkan tekke ve zaviyeler, bir tasavvufi geleneği mekânsal olarak birleştiren, misyonunu, onun inanç, düşünce ve pratiklerini bir şeyhin önderliğinde sürdürülmesine imkân veren kompleks müesseseler olarak zuhur etmiş ve yaygınlaşmıştır. Tekke ve zaviyelerin devlet ve toplum için değişik, stratejik, mühim görev ve sorumluluklar üstlenmeleri onların devamlılıklarının garanti altına alınmasını dolayısıyla giderek belirginleşen giderleri kadar yine zamanla sağlam gelirlere de sahip olmaları hususunda tarafları adeta uzlaştırmıştır. Tekke ve zaviyelerin ilk dönemlerin daha çok yöneticiler ve toplumdaki gelen hayır ve hasenata, adaklara, nezirlere, bağışlara, tövbe almak için gelenlerin ihsanları vb. akarlara dayanan gelirleri, zamanla bunlar belli ölçüde devam etmekle birlikte-yine bu çevreler tarafından kurulan hukuki statüye haiz, düzenli gelirleri olan sağlam vakıflara dayandırılmaya çalışılmıştır. Vakıf-tekke modeli diyebileceğimiz bu yeni konseptin yaygınlaşması, bir taraftan tekke ve zaviyeleri sağlam ve düzenli gelirlere kavuşturarak devamlılıklarını güvence altına alırken diğer yandan sufi çevrelerle devlet kurumları ve yöneticileri arasındaki mesafeyi kısaltmış, devletin hâkimliği ve hakemliğini güçlendirerek giderek artan bir patronaj ilişkisine kapı aralamıştır. Nitekim devlete ve sisteme olan bağlılık XIX. yüzyılda yapılan merkezîyetçi reformlarla giderek birçok hususta olduğu gibi ekonomik alanda da bir bağlılığa ve bağımlılığa yol açmıştır. Bilhassa Evkaf Nezareti'nin kurulması ulema ve meşâyihin riyasetinde ve tasarrufunda bulunan vakıflara ait gelirlerin nezaret hazinesinde toplanmaya başlanmasıyla tekke ve zaviyeler için hem ekonomik sıkıntılar baş göstermiş hem de zamanla bir gelenek halini alan devletin buralara yönelik Ramazaniyye, Muharremiyye, kurban, atıye, maaş tahsisi gibi yardım ve ihsanları adeta hayati bir geçimlik meselesine dönüşmüştür. Pîrî Baba Zaviyesi de tüm bu süreçlerin içerisinde geçmek suretiyle bunlardan ziyadesiyle etkilenmiştir.

Pîrî Baba Zaviyesi söz konusu kurumsallaşma sürecinin başlarında Çorum'da çok önemli ticaret ve ulaşım yolları kavşağında tarih sahnesine çıkmıştır. Zaviye ve vakfı bu dönemde bilhassa Anadolu'da fütüvvet ile sufiliğin iç içe geçmişliğinin bir tezahürü olarak bir Ahi aile tarafından kurulmuştur. Ahi Ahmed'in bütün mal ve mülkünü bağışlayarak kurduğu bu vakıf, zaviyenin asırlar boyu ihtiyaçlarının karşılanmasında başat rol oynamış, zamanla yeni hayırlarla ve tahsislerle vakıf daha da güçlenmiştir. Vakıf gelirlerinin Evkaf Nezareti'nde toplanmaya başlamasıyla diğer tekke ve zaviyeler gibi Pîrî Baba Zaviyesi de ekonomik sıkıntılara girmiştir. Zaviye yönetimi bu dönemde tekkenin bilhassa imaret hizmetleri için harcanan giderlerinin karşılanabilmesi için devlet kapısında ricacı konumuna düşmüştür. Nitekim zaviyeye

bir takım nakdi ihsanlarda bulunulmuştur. Ancak öyle ya da böyle Pîrî Baba Zaviyesi tekke ve zaviyelerin kapatılmasına (1925) kadar hayatîyetini ve hizmetlerini sürdürmüştür.

Bir zaviyeden beklenen tüm tarihi işlevlere haiz olduğu anlaşılan Pîrî Baba Zaviyesi, gelip geçen yolculara, ulaklara, misafirlere imaret ve konaklama hizmeti verdiği gibi şehirde bulunan fakir fukaraya ve çevresinde yaşayan ihtiyaç sahibi mahalle sakinlerine de günlük yeme içme gibi sosyal hizmetlerde bulunmuştur. Çok yönlü bir hizmet ağına sahip olan Pîrî Baba Zaviyesi, şehrin sosyal, dini ve kültürel hayatına önemli katkılar sunmuştur.

Kaynaklar

A. Arşiv Kaynakları

Devlet Arşivleri Başbakanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Cevdet Tasnifi (C. EV): 512/25886.

Evkaf Muhasebe Kalemi (EV. MH): 1449-316.

Maliye Nezareti Defterleri (ML.EEM): Nr. 283-104.

Meclis-i Vala Evrakı (MVL): 329/73.

Şura-yı Devlet Evrakı (ŞD): 235-27.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA. Deft. Nr.264/86; 264/203; 301-182.

Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (TKGM)

TKGM.TADB.TTD.EV. Dft. Nr. 583-241.

H.984 (M.1576/1577) tarihli ve TKG.KK.TTd.54 Numaralı Defter-i Mufassal-ı Livâ-i Çorum, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu Ve Kadastro Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 2014.

Çorum Şeriye Sicilleri

Çorum Belediyesi Kent Arşivi (2008). Çorum Şeriye Sicilleri, Çorum: Türk Arşivciler Derneği(TAD), Çorum Kent Arşivi, 7, 8, 12. defterler.

B. Diğer Kaynaklar

Akhisarlı Şeyh İsmâ Menâkıbnâmesi (2003). (Haz. Sezai Küçük - Ramazan Muslu), Sakarya: Aşyan Yayınları.

Ali İzzet Efendi (1997). *Tezkire-i Makamat*. Haz. Gürsel, M.S., Çorum: İstikamet Ofset.

Aşçı İbrahim Dede (2006). *Aşçı İbrahim Dede Hatıraları*, Haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi, c. I-V, İstanbul: Kitabevi Yay.

Aşıkpaşazâde (1992). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*. Hazırlayan Nihal Atsız, İstanbul: MEB Yayınları.

- Barkan, Ömer Lütfi (2015). İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler, İnsan&İnsan, Sayı/Issue 5.
- Çorumlu Dergisi (1938-1946) (2009). Haz. İrfan Yiğit, 3 (56), Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları.
- Defteri Dervişan-Yenikapı Mevlevîhânesi Günlükleri. (2011). Haz. Bayram Ali Kaya - Sezai Küçük, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Doğanbaş, Muzaffer (2015). *Koyunbaba Velâyetnâmesi*, Dörtkapı Yayınları.
- Ertem, Adnan (2011). “Osmanlı’dan Günümüze Vakıflar”, *VD*, 36, 26-65.
- Erünsal, İsmail E. (2003). *XV-XVI. Asır Bayrami Melamiliğinin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî’nin Mir’atü’l-İşkî*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- F.W. Hasluck (2012). *Bektaşilik İncelemeleri*. Haz. Mehmet Kanar, İstanbul: Say Yayıncılık.
- Gündoğdu, Abdullah (1989). Çorum’un 2 Numaralı Şer’iye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme (H. 1268-1280, M. 1852-1863), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans) tezi, 407, Ankara.
- Ilıca, İlca (2001). Çorum Vakıfları, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- İşık, Zekeriya (2015). “XIX. yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Ekonomik Değişim Süreci ve Tarikatlar”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8/2, ss. 545-573.
- İşık, Zekeriya (2015). *Şeyhler ve Şahlar-Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin Gelişim ve Değişim süreçleri*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- İşık, Zekeriya (2018a). “Hasan Balım Sultan Zaviyesi’nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Tarihi”, *Turkish Studies*, 13(3), ss. 315-334.
- İşık, Zekeriya (2018b). “Seyyid Murat (Seydim Sultan) Zaviyesi’nin Sosyo-Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Tarihi”, *Turkish Studies*, 13 (1), ss. 61-80.
- İşık, Zekeriya (2016). “Muhibban Dergisi’nin 20. Yüzyıl Başlarında Tarikatları Savunma Ve İtibar Kazandırma Çabaları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/30, ss. 399-427.
- Köprülü, Orhan F. (1988). “Abdal Kumral”; “Abdal Murad”, *DİA*, 1, ss. 63-64,
- Kurnaz, Cemâl ve Tatcı (1998), *Mustafa. Emir Buhari*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

- Molla Camî (2011). *Evliya Menkıbeleri (Nefahat'ül Üns Min Hadarât'il Kudüs/Mukaddes Makamlardan Huzur Sesleri)*, Haz. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Huzur Yayınevi,
- Muallim Cevdet, (2008). *İslam Fütüvveti ve Türk Ahîliği-İbn-i Battuta'ya Zeyl*, Çev. Cezair Yazar, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Namlı, Ali (2001). *İsmâil Hakkı Bursevî*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Öngören, Reşat (2012). Osmanlılar'da Tasavvuf (XVI. Yüzyıl), İstanbul: İz Yayınları.
- Öztürk, Nazif (1995). *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, Ankara: TDV Yayınları.
- Schimmel, Annemarie (2012). *İslam'ın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Şahin, Haşim (2007). Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi'nde Dinî Zümreler, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Yıldırım, Rıza (2007). *Seyyid Ali Sultan Velayetnâmesi*, Ankara: TTK Yayınları.

Tarım Havza'sı ve Sincan'daki Eshâb-ı Kehf Ziyaretgâhı ve Kalenderler

(17. Yüzyıldan Bugüne Kadar)

Thierry ZARCONÉ

Prof. Dr.

Centre National de la Recherche Scientifique

French National Centre for Scientific Research, Religious Studies

thzarcone@wanadoo.fr

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202403>

Özet

Bu makalenin amacı, Tarım Havzası ve Sincan'daki ve bazı Sufi tarikatlar ile Turfan vahasındaki Tuyuq köyünde bulunan en önemli ziyaretgâhlardan biri olan Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhı arasındaki bağlantıları incelemektir. Çalışma, tarihi belgelere ve 2004-2013 yılları arasında gerçekleştirilen saha araştırmasına dayanmaktadır. İlk olarak, bu ziyaretgâhın mağarası Sufiler üzerinde büyük bir cazibe yarattığını göstereceğim, çünkü esas olarak Eshâb-ı Kefin mağarada saklanması, ölümü ve dirilişi Sufi halvetine benzetmektedir. İkincisi, Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhı 17. yüzyıldan beri gezgin ve bekâr Kalenderlerin de uğrak yeri haline gelmiştir. Günümüzde, eski Kalenderiye'ye az çok bağlı olan ve Âşık olarak adlandırılan yarı-Sufi münzeviler ve dilenciler ziyaretgâhı ziyaret etmeye devam etmektedir. Aynı şekilde, geçmişte olduğu gibi bugünkü Nakşibendi-Cehri Sufiler de Eshâb-ı Kehf'e ziyaret ederek zikir ve semâ' erkânlarını icra etmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Kalenderiye, Eshâb-ı Kehf, Nakşibendiye, zikir, semâ', müzik.

The Mausoleum Of The Ashâb Al-Kahf In The Tarim Basin And Xinjiang, and the Qalandars (From The 17th Century To Our Days)

Abstract

The aim of this article is to examine the links between some Sufi orders of the Tarim Basin and Xinjiang and the Eshâb-ı Kehf sanctuary, one of the most important pilgrimage sites in the region, situated in the village of Tuyuq in the Turfan Oasis. The study is based on historical documents and field works conducted between 2004 and 2013. Firstly, I will show that the cave belonging to this sanctuary has a great attraction for the Sufis, mainly because the hiding of the Ashâb al-Kahf in the cave, their death and resurrection, are likened to the Sufi retreat (khalvet). Secondly, since the 17th century, the site of the Eshâb-ı Kehf was frequented by wandering and unmarried Kalenderis. Nowadays, semi-Sufi unfortunate and beggars, called Âşık, and more or less attached to the old Kalenderiye, continue to

visit the ziyaretgâh. Likewise, as in the past, today Naqshbandi-Jahri Sufis also visit the sanctuary and perform dhikr and semâ'.

Key Words: Qalandariyya, Eshâb-ı Kehf, Naqshbandiyya, dhikr, semâ', music.

Kalenderler ve Orta Asya'daki Eshâb-ı Kehf Türbeleri

Kalenderiye Tarikatı'nın dervişleri Orta Asya'da daima kuvvetli bir varlığa sahip olmuş. Ancak Çin de dâhil olmak üzere Marksist hükümetlerin bu bölgelere gelmesinin ardından ortadan kaybolmuşlardır. Kalenderiler diğer tarikatlardan birkaç açıdan farklıdır. Onlar topluluklar halinde yaşayan, türbeden türbeye dolaşan ve yiyecek için dilenen mücerred, yani bekâr, Sufilerdir. Eşyaları arasında bazen renkli yamalardan yapılmış geniş bir hırka (Uygurcada "jandah" denilir), bir keşkûl, ucu sivri bir külah ve kavisli bir asa bulunur ve bazen dualar ve şarkılarına eşlik etmek için vurmali çalgı aletleri çalarlar¹ (Resim 1).

Çok küçük yaşta yetim kalan ve hayatının bir bölümünü türbelerin yakınında, "terk-i dünya" erkânını uygulayan adamlarla geçiren tanınmış Uygur müzisyen Şâh Savut (1880-1930) örneğini verebiliriz. Şâh Savut, "derviş" olarak bilinen bu adamlarla birlikte şarkı söylemeyi ve müziği öğrenmiştir; bu adamlar aslında kalenderdir². 19. yüzyılın sonlarına ait bir kaynağa göre, Kalender hareketi homojen değildi ve farklı kişiler Kalender olduklarını iddia ediyorlardı. Bazıları Nakşibend'e (Bahaüddin Nakşibend) atıfta bulunmaktadır. Diğerleri sadaka verilen her şeyden mahrum talihsiz insanlar, diğerleri ise hırsızlar ve haydutlardır³.

¹ Tarım Havzası'ndaki bu dervişler üzerine bk. Alexandre Papas, "A Sufi travelogue as a source for the history of mazars in the Tarim Basin", Jun Sugarawa ve Rahile Dawut (yön.), *Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies Press, 2016, s. 253-274; Jianping Wang, "Islam in Uighur society recorded by Chinese gazetteers in late Qing dynasty", basılmamış bir makale.

² Abdullah Sulayman (Yön.), *Dunyada birla Hotân bar, Âdâbiyat, Sân'ât*, Ürümçi, Şinjang Hâlk Nâşriyatı, 2003, cilt. 5, s. 371.

³ Âbdullah Poskami, *Kitabi Âbdullah*, Ürümçi, Şinjang Hâlk Nâşriyatı, 2004, s. 16-17 (faksimile s. 181-182).



Resim 1. 1930'lerde Kalenderler bir grubu (fotoğraf: Gunnar Hermarssons Samling, Riksarchivet, Stockholm)

Orta Asya'da Kalenderler yaşam tarzı, Çağatayca ve Farsça edebiyat ve şiir sayesinde, bir de Rusça etnografik etütlerinde, oldukça iyi bilinmektedir. Bu Kalender hayatlarını Asya yollarında, dua karşılığında yiyecek dilendikleri evliyalara türbelerinin yakınlarında ve bazen de sınırlı bir süre kaldıkları kalenderhâne adı verilen toplu evlerde geçirirler⁴. Tarım Havzası'nda en mühim türbesi olan Eshâb-ı Kehf / yedi Uyurlar ziyaretgâhıdır ve Kalenderlerin bu yere tarih boyunca uğraştıkları biliyoruz.

Aslında, Orta Asya'da Kalenderiliğe bağlı Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhının bilinen iki örneği vardır. Biri bugün Kazakistan'dadır ama en ilginç, Çin'de, yani Tarım Havzası'ndaki (Sincan Uygur Özerk Bölgesi'nde) Turfan vahasıdır. Kazakistan'daki Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhi üzerine malumatlarımız azdır. Tarihçi Mirza Muhammed Haydar'a göre, 16. yüzyılda Mamlakat Ata (ya İşân Mamlakat Âbâ) adında bir Kalender şeyhi, bugün Kazakistan'da bulunan Taraz (Jambul)

⁴ Bk Th. Zarcone, *Kudüs'teki Orta Asyalı ve Hintli Sufi Haclar* (Fransızca çev. Berna Akkıyal, Ist., Kabaıcı, 2011) ve A. Papas, *Mystiques et vagabonds en Islam. Portraits de trois soufis qalandars*, Paris, Le Cerf, 2010.

yakınlarında bir Eshâb-ı Khef türbesi işletiyordu.⁵ Ancak bugün bu mekânın varlığına dair hiçbir iz bulunmamaktadır.⁶

Turfan vahasındaki öbür Eshâb-ı Khef ziyaretgâhı üzerine daha fazla bilgiler var ve bu kutsal yeri Turfan'da halen duruyor.

Tasavvuf tarihinde Eshâb-ı Khef ziyaretgâhları önemli bir rol oynadılar. İlk olarak, pek çok yazar ve sufinin gözünde, Eshâb-ı Khef mutasavvıflara göre ilk evliyalardandır ve mağaranın önünde yaptırılmış namaz yeri İslam tarihindeki ilk türbelerindendir (Kuran 18:21: *mascid*). Öte yandan, Eshâb-ı Khef mağarası Sufiler inziva yeri olan halvethanenin ilk örneklerinden birisi olarak görülmektedir. Bu nedenle, Orta Asya, Anadolu, Mısır'da vs, Eshâb-ı Khef mağaraları Sufileri dikkatini çekmiş ve inziva mağara, yani “ölmeden önce ölme” (*mutu qabl antamutu*) yerleri olmuşlar. Mesela, 17. yüzyıl bit Osmanlı kaynağına göre, Bektaşî tarikatının kurucusu Hacı Bektaş Veli (13. yüzyıl), Orta Anadolu'da Elbistan'a yakın olan Afşin'deki Eshâb-ı Khef mağarasında 40 günlük bir inziva (erba'in) yapmıştır.⁷

Tarım Havzası'nda kendisi de bir Kalender olan meşhur şair Muhammed Zâlîlî (17. yüzyıl), otobiyografik uzun bir şiirinde, bu yerin kervan yolları boyunca türbeden türbeye dolaşarak ‘yedi Kalender’ eşliğinde seyahat ettiğini anlatır⁸. Üstelik Zâlîlî, Tarım Havzası'nın başka Kalenderler gibi de kırk günlük inzivayı (erba'in) uygulardı. Bildiğimiz kadarıyla Turfan'ı ziyaret eden Zâlîlî, şiirler ve tasavvufi eserlerinde Eshâb-ı Khef ve ünlü kopeği Kitmîr'e en az iki kez atıfta bulunur ve bu nedenle Tuyuk'un mezarını ziyaret edip ve orda erba'in yaptığını varsayabiliriz.⁹ 17. yüzyıl sonunda Hocagan Sufi sülalesinden ünlü Nakşibendi padişah Afâk Hoca (1626-1694), Tuyuk'taki Eshâb-ı Khef mağaranın yakınındaki bir çadırda kırk gün boyunca dua ve teveccüh etti (yöneldi)¹⁰. Yine, 18. yüzyılda Tarım Havzası'nın en önemli

⁵ Mirza Haydar Dughlat, “Târikh-i Rashîdî”, yazma “supplément persan”, numara1483, Cabinet des manuscrits orientaux, Bibliothèque nationale de France, Paris, vr. 43 r.; *A History of the Moghuls of Central Asia, Being the Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat*, N. Elias (yön.), Farçadan İngilizceye çev. E. Denison Ross, London, Curzon Press, 1895, yeni basım 1972, s. 63; *Ta'riki Rashidi*, yay. ve Farçadan Rusçaya çev. A. Urumbaeva, R.P. Zhalilovoj, L.M. Epifanovoj, Taşkent, Izdatel'stvo Fan Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan, 1996, s. 89-90.

⁶ Jambul kasabasına adını veren Avliya Ata'nın (Aoulié-Ata) mezarı, Eshâb-ı Khef'in anısını korumamıştır, bk Joseph Castagné, “Le Culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan”, *L'Ethnographie*, 46, 1951, s. 58.

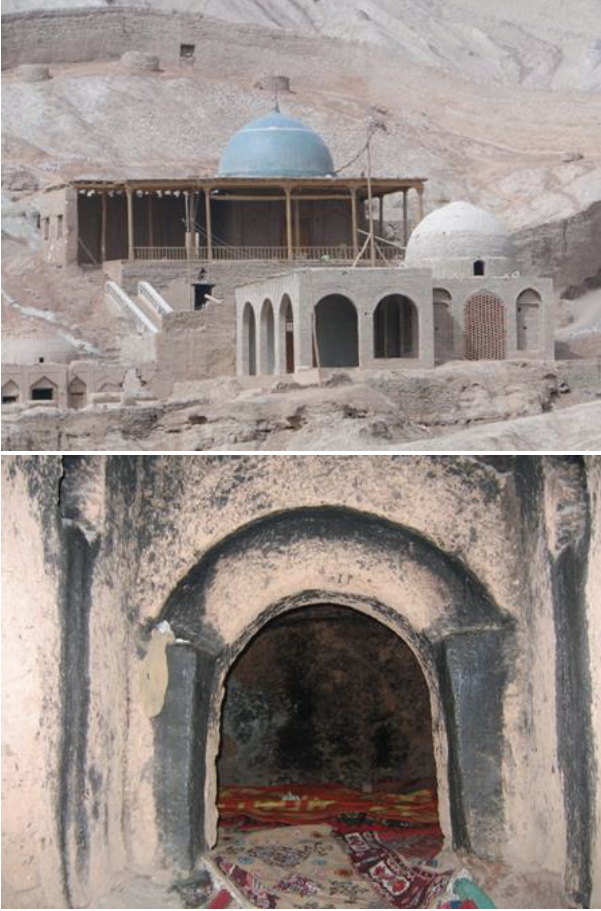
⁷ Anna Tozzi Di Marco, The Seven Sleepers Tradition (Ashab-ı Khef) in Afşin, Tarsus and Lice: Comparative Analysis of their Intangible Heritage. *Edeb Erkan*, (2024). (5), 55-66. <https://doi.org/10.59402/EE005202403>

⁸ Muhammad Siddik Zâlîlî, *Zâlîlî Divanı*, yay. İmin Tursun, Pekin, Millâtlâr Nâşriyatı, 1985, s. 641.

⁹ M.S. Zâlîlî, *Zâlîlî Divanı*, age, s. 69, 72, 86, 117, 123, 137, 147, 182, 223.

¹⁰ Kurbân 'Alî, *Kitâb-i Târikh-i jarîda-yi jadîda*, Kazan, Kazân Univêrsîtî, 1889, s. 22; *Kitâb-i Târikh-i Cerîde-i Cedîde*, yay. Bahattin Gencal, İstanbul, Türk Tarih Kurumu, 2013, s. 38; “Târikh-i jarîda-yu jadîda”, Manuscript Turki n 2, India Office Library, Londres, vr. 23v. Afâk Hoca'nın Eshâb-ı Khef'e yaptığı yolculuk, Nizamüddin Hüseyin tarafından aktarılan “Tazkira-i Pir-i yarân” adlı bilinmeyen bir kaynakta yer

tarihçisi Muhammed Sadık Kaşgarî, Tuyuk mağarasını açıkça bir halvethâne olarak tanımlayan çok sayıda gelenek toplamıştır¹¹ (Resim 2 ve 3).



Resim 2. 2013'te Tuyuk'teki Eshab-ı Kehf ziyaretgâhı. **Resim 3.** Eshab-ı Kehf ziyaretgâhının mağaranın girişi (Fotoğraf 2-3: T. Zarcone)

Öte yandan, Kalender ve Eshab-ı Kehf arasında bir bağlantı, belirli yerleri, genellikle bu tarikatın bir veya daha fazla üyesinin kesinlikle gömülü olduğu türbeleri, hatta bu Sufiler için bir toplanma alanını ve şüphesiz bir Kalenderhâne'yi tanımlayan “Yettâ Kalandar” (Yedi Kalender) terimi aracılığıyla kurulur. Alman arkeolog Aurel Stein tarafından 20. yüzyılın başında hazırlanan Sincan haritalarında, bölgenin güneyinde,

almaktadır, bk A. Papas, *Soufisme et Politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005, s. 79.

¹¹ Muhâmmâd Sadık Kaşkârî, *Âshabul Kâhf Tâzkirisi*, yay. Ârkin İminniyaz Qutluk ve Âhmât Âsäydullah, Ürümçi, Şinjang Uyghur Aptonom Rayon Azsanlik Millät Qadimki Âsârlär İşkhanisi, 1994, s. 22, 30, 45.

vaha kasabaları Çakar ve Kargalık yakınlarında “Yetti-Kalandar” adını taşıyan birkaç yerden bahsedilmektedir¹². Sincan kuzeyinde, Turfan’a pek uzak olmayan Korla şehrinin yakınlarında bir de “Şâh Kalender’in Kasabası” bulunmaktadır¹³. Ekim 1907’de Fransız araştırmacı Paul Pelliot, Kalender dervişlerinin baş şeyhi bu kasaba yakınlarında yaşadığını belirtmiştir. Pelliot’e göre, bu baş şeyhi Çin yönetimi tarafından tanınıyor ve maaş alıyordu ve otoritesi Kuçar’dan Turfan’a kadar uzanan geniş bir alana yayılmıştı¹⁴.

Aslında, Kalender dervişleri en az 18. Yüzyıldan Çinliler’in gözünde de çok popüler bir figürdür. Genellikle, Çinliler Kalenderleri dini şarkı söyleyen ve raks yapan bir tür dilenci olarak görüyordu¹⁵. Dahası, 18. Yüzyıla ait Çince yazılmış bir kitapta, acayip bir Kalender siyah beyaz tasvirine rastlıyoruz. Tasvirde Kalender, tipik bir külah ve bir kemerle sıkılmış geniş bir hırka giydiğini görüyoruz. Ayrıca raks ü semâ’ hareketleri de yapar. Yine en şaşırtıcı olan, bu tasvirde “Kalender” kelimesi Çince karakterlerle yazılmıştır¹⁶ (Resim 4).



Resim 4. 1764 tarihinde basılmış olan Çince bir kaynağında bir kalender (*Hui-jiang-zhi*)

¹² A. Stein, *Serindia. Detailed Report on Explorations in Central Asia and Westernmost China*, Oxford, 1921, yeni basım Delhi, 1980, Motilal Banarsidass, cilt 5, harita 12 ve s. 28.

¹³ A. Stein, *Serindia, a.g.e.*, cilt 3, s. 1232 ve hatıra 49.

¹⁴ Paul Pelliot, *Carnets de route, 1906-1908*, Paris, Les Indes savantes, 2008, s. 200. “Zafarnâma”da Kuçar’da yaşayan Kalenderleri bahsedilmiş: “Zâpärnamâ Dastani toghrisida”, *Bulaq*, 2, 1980, s. 230 (221-334).

¹⁵ Peijungfu’nun seyahatnâmesinde, bk Laura Newby, “The Chinese literary conquest of Xinjiang”, *Modern China*, cilt 25, s. 4, Ekim 1999, s. 468 (451-474).

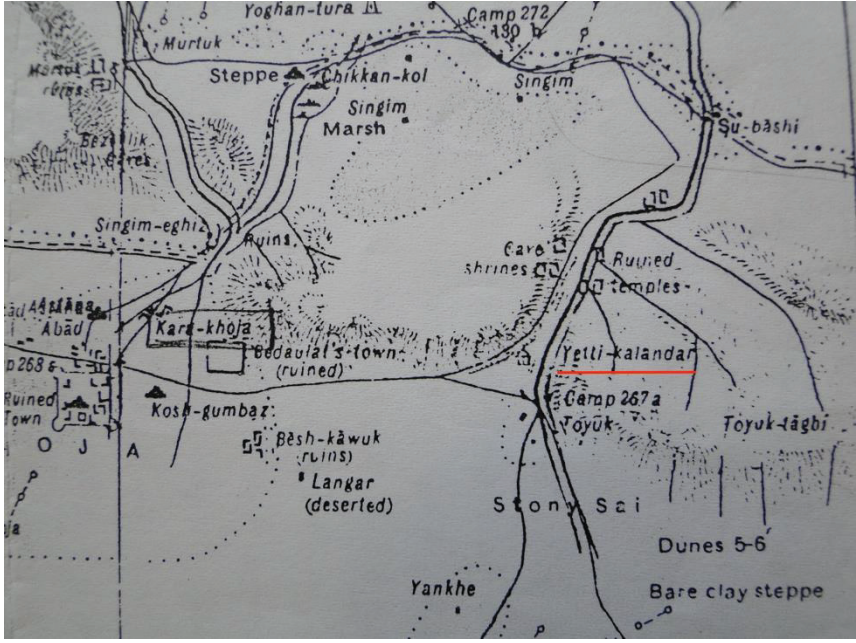
¹⁶ *Hui-jiang-zhi*, yay. Yong Gui, Qian-long Emperor 29cu yılı / 1764.

“Yedi Kalenderler” deyim ya da metaforu Uygur edebiyatında o kadar yaygındır ki konu değişik manevi bir alanda bilinir. Örneğin, bu “Yedi Kalender” bir cin/peri sınıfı olarak görünür. Ünlü Orta Asya Alpamış destanında (Kırgız versiyonunda) “Jitti Kalender” gaibden inerken Alpamış yardımına gelirler ve düşmanlarına karşı savaşıyorlar. Öte yandan, İslam şamanlar (bahşi) tarafından sık sık dualarında bu Yedi Kalenderi çağırılırlar¹⁷.

“Yedi Kalender” metaforu, imajı ya kavramı, gösterdiğim gibi değişik manevi alanlara bağlıdır; evliya kültüründe de mevcuttur. Yedi Kalenderin sistematik bir eşdeğeri olan Yedi Uğurlar veya Eshab-ı Kehf’ler olmuyor ama olabilir. Bizim amacımız açısından en ilginç olanı, Turfan civarındaki Tuyuk vahasında, Eshâb-ı Kehf’in ziyaretgâhı bulunduğu alanda “Yeti-Kalandar” adlı bir yerden bahsedilmesidir. Üstelik Alman arkeolog Aurel Stein’e göre bu yerin Eshâb-ı Kehf’i’nin ziyaretgâhı olduğuna şüphe yoktur. Daha kesinlikle yolculuk defterinde Stein bu yerin bir mezar olduğunu doğrulamaktadır (*Mazar of Yeti Qalandar*)¹⁸. Oysa Stein’den önce hiçbir arkeolog veya seyyah Tuyuk bölgesinde böyle bir “Yeti Qalandar” Mezarının varlığından bahsetmemişti. Peki bundan ne anlamalıyız? Stein kesinlikle bu Yeti Kalender toponimi icat etmedi ve bunu Tuyuk köylülerinden ya da ziyaretgâhının şeyhlerinden duyduğunu kabul etmek gerekir. Her şeyden önce bu, Eshâb-ı Kehf’in yerel gelenek tarafından Yedi Kalender ile özdeşleştirildiğinin kanıtıdır.

¹⁷ Bk T. Zarcone, “Between Legend and History: about the ‘Conversion’ to Islam of two Prominent Lamaists in 17th-18th Century”, Anna Akasoy, Charles Burnett, Ronit Roeil-Tlalim, (yön.), *Islam and Tibet. Interactions along the Musk Routes*, London, Ashgate - Warburg Institute, 2010, s 289-290 (281-292).

¹⁸ A. Stein, *Serindia. Detailed Report on Explorations in Central Asia and Westernmost China*, a.g.e., cilt 5, Turfan haritası 59; A. Stein, *Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su, and Eastern İrân*, Oxford, Clarendon Press, 1928, cilt. 2, s. 618.



Resim 5. 20. Yüzyıl başında Aurel Stein'in haritasında Yetti-Kalander toponimi (*Serindia. Detailed Report on Explorations in Central Asia and Westernmost China*)

Ancak “Yetti Kalender” Eshâb-ı Khef’in bürünmüş olabileceği kimliklerden sadece bir tanesidir, tıpkı “Yedi Aziz” veya “Yedi Kahraman” olarak da adlandırıldıkları gibi. Bununla birlikte, “Yetti-Kalander” mezarı, ister Eshâb-ı Khef’in ziyaretgâha bağlı ayrı bir türbe olsun, ister Eshâb-ı Khef ziyaretgâhın kendisi olsun, Kalender grupları için kaçınılmaz bir ziyaret yeridir. Bu ziyaretgâhı 1950’lerde Çin hükümeti tarafından yürütülen din karşıtı kampanyalara kadar da öyle kaldı. Çeşitli ifadelerle göre, 1949’dan evvel Turfan vahasında çok sayıda Kalender dolaşırdı. Mesela, 1942’de İngiliz Cable ve French gezginler bu yerde Kalenderlere rastladılar. Bu gezgin dervişlerden korkulduğunu ve insanların genellikle onlara beddua edeceklerinden korktukları için sadaka verdiklerini belirtirler¹⁹. Uygur kaynaklarında aynı tasvirleri okunur. Mesela İsveççe Arkeolog Sven Hedin, 1936 yılı civarında Tuyuk’a yakın olan Piçan şehrinde bir grup Kalenderin fotoğrafını çekmiştir²⁰ (Resim 6). Bu dervişlerin başka fotoğrafları da seyahatçi tarafından Sincan’ın diğer şehirlerinde çekilmiştir.

¹⁹ Mildred Cable ve Francesca French, *The Gobi Desert*, New York, The MacMillan Company, 1944, s. 193

²⁰ Fotoğrafı yapan Lieberenz’dir ; bk Sven Hedin, *Big Horses's Flight, the Trail of War in Central Asia*, çev. F. H. Lyon, London, Macmillan, 1936.



Resim 6. Piçan şehrindeki bir grup Kalender (Fotoğraf: Lieberenz; Sven Hedin, *Big Horses's Flight, the Trail of War in Central Asia*)

Tuyuk'taki toplumsal hafıza bu yere uğraşan Kalenderlerin hatırasını korumuştur. Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhının uzun zamandan beri baş şeyhi olmuş İzizbul İmin (ö. 2012), "Yetti-Kalandar"ın yerini Eshâb-ı Kehf ile özdeşleştirir. Hatta ziyaretgâhının yakınlarında bir zamanlar bazı Kalenderler ve bir Kalenderhâne olduğunu da doğruluyor²¹. Bu Kalenderhâne ziyaretgâha giden yolun yanındaymış. İzizbul İmin, 2010 yılında, 1949'dan önce çocukluğunda gözlemleyebildiği Eshâb-ı Kehf'e giden bu Kalenderleri bana tarif etmesini sordum. Onların, dünyayı reddetmeyi savunan bir Sufi doktrini olan terk-i dünyayı uygulayan gezgin ve dindar adanmışlar olduğunu söyledi İzizbul İmin. Bu dervişlere özgü konik bir başlık olan külah giydiklerini ve dualar okuduklarını da ekliyor²². 2012 yılında ölen İzizbul İmin'in bu ifadesi, 1949 ihtilalinden kısa bir süre önce Tuyuk'ta Kalenderlerin varlığını ve yakınlarda bir Kalenderhanenin varlığını doğrulamaktadır²³.

²¹ Sincan güneysinde çok önemli olan Ordam Padisah ziyaretgâhı alanında 1990'larda çok aşıkların bir misafirhâne/kalenderhanede kalıyorlardı; bk A. Abbas, "Ordam tahiridin omuli bayan, *Yengişâhâr Tarihi Materyaliri*, Kaşgar, s. 1, 1993, s. 149-150, 164-165 (123-175).

²² Şeyh İzizbul İmin ile tartışma, Tuyuk, Eylül 2010.

²³ Bir kalenderhanenin 20. yüzyılın başında nasıl işlediğine dair en ayrıntılı açıklama Rus antropolog A. L. Troitskaya'nın çalışmasında bulunabilir: "Iz proshlogo kalandarov i maddakhov v Uzbekistane", *Domusulmanslie Verovaniya i Obryady v Sredney Azii*, Moskova, Nauka, 1975, s. 191-223.

Eshâb-ı Khef ve Bugünkü Sincan'da Kalenderler-Âşıklar

Kalenderler artık 1949'lardan önceki halleriyle, yani keşköl, külah, halkalı sistrum (sunay), eğri asa taşıyarak ve gruplar halinde seyahat ederek varlıklarını sürdürmemektedir. Ama yoksul ve biçare insanlar – erkek ve kadın – yine de Kalender faaliyetlerini sürdürmekte ve türbelerden türbelere giderek dilenmekte ve ziyaretçiler için dualar okumaktadır. Bu kişiler “Tanrı’yı seven” bir Sufi terimi olan Âşık olarak kendilerini adlandırırlar. Ama Türkiye’deki saz şairler olan Âşıklardan bambaşkadır. Uygurlar için Âşık kelimesi Maoist dönemden önce Abdal ve Divana terimleri gibi Kalender anlamında az çok kullanılıyordu. Sincan’da Maoist inkılabından evvel ve sonra Kalender terimi o kadar aşağılayıcı bir tabirdi ki, kanaatimce, 1949’tan sonra, onun yerine Âşık kelimesi geldi. Öte yandan, Kalenderler, “feodalizmle” (derebeylik) sayılan tarikatları olmalarının yanı sıra, hırsız ve vurguncu oldukları gerekçesiyle eleştiriliyor, hatta dolayısıyla yasaklanıyor. Bu sebeple, bugün kendini Kalender olarak tanıtmak, Nakşibendi olmaktan daha tehlikelidir.



Resim 7. 1998 tarihinde Ürümqi şehrinde bir Âşık (Fotoğraf: T. Zarcone)

Bununla birlikte, bu Âşıkların Kalenderlerden miras aldığı tek Sufi nesne, ilahilerine ve dualarına ritim vermek için kullandığı yerel bir halkalı sistrumdur (sapay), bazıları da külah takıyor. Bu yeni Kalender-Âşıklar çağdaş Sincan’da her yerde rastlıyoruz. 1998’te Ürümqi’de (Resim 7), 2010’da Turfan ve Tuyuq’ta (Resim 8), 2013’te Kaşgar’da (Resim 9 ve 10) birkaç tane gördüm. Diğer Uygur araştırmacılar de

Sincan'da en büyük mezarlarında ve Eshab-i Kehf'te bu Âşıkların varlığını doğrulamaktadır²⁴. Onların “terk-i dünya” (dünyayı bırakan) doktrini benimsemişler ve – eski Kalenderler gibi – manevi piri meşhur Bahaüddin Nakşibend'i kabul ediyor. Bilindiği gibi Bahaüddin Nakşibend bütün Orta Asya'da Kalenderler tarafından çok saygı duyulur ve çok sevilir. Bu saygı halen Sincan'da devam ediyor²⁵. Bilakis, Batı Türkistan'da yani Özbekistan, Kazakistan ve öbür memleketlerde eski Kalenderlerden kalan hiç bir mirası olmayıp bu tarikat tamamen mahvolmuş.

Kalenderler arasındaki genel erkân, dünyadan terk etmenin bir işareti olarak tüm yüz kıllarını tıraş etmektir. Hatta bazıları *çar darb* (dört vuruş) erkânına uyarak saçlarını, kaşlarını, sakallarını ve bıyıklarını tıraş etmeyi taahhüt eder²⁶. Bununla birlikte, yüzdeki kılların kesilmemesini gerektiren tam tersi bir erkân da mevcuttur. Bu erkân Orta Asya ve Sincan'da rastlanır. Kalender bu nedenle saçını uzatır ve bu durum bugün bazı Âşıklar arasında geçerlidir. Abdüvâli Âli tarafından belirtildi: “chashliri ösup ketishkân” yani “saçlarının uzamasına izin veriyorlar”²⁷. Bu erkân bazı “Kalendername”lerde belirtilmiştir²⁸.



Resim 8. 2010 tarihinde Turfan şehrinde bir Âşık (Fotoğraf: T. Zarccone)

²⁴ “Jahâlât pirliri Şinjangda. İslamiyâttiki supizmning illahiyâte qarşı vâ mahiyiti togrisida”, *Şinjang Mâdâniyiti jurnili*, s. 3, 4, 5, 6, 1987.

²⁵ Abdüvâli Âli, *Mâhdum âzâm vâ onun avladliri*, Ürümçi, Şinjang Hâdq Nâşriyatı, 2000, s. 12-13.

²⁶ Bu konu ve kesinlikle *çar darb* üzerine bk Ahmed Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderler*, Ankara, TTK, 1992, s. 164-166; T. Zarccone, “Central Asian influence on the early development of the Chishtiyya Sufi order in India », M. Alam, N. Delvoye, M. Gaborieau (Yön.), *The Making of the Indo-Persian Culture*, New Delhi, Manohar, 2000, s. 99-116; Lloyd Ridgeon, “Shaggy or shaved? The symbolism of hair among Persian Qalandar Sufi”, *Iran and the Caucasus*, 14, s. 2, 2010, s. 233-263.

²⁷ Abdüvâli Âli, *Mâhdum âzâm vâ onun avladliri*, a.e.g., s. 12.

²⁸ “Risâla-yi Qalandarân”, 1298/1880-81, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, Taşkent, yazma n. 302 ypk 9-11.



Resim 9. 2013'te Kaşgar'da bir Âşık. **Resim 10.** 2013'te Kaşgar'da dilenen bir Âşık (Fotoğraf 9-10: T. Zarcone)

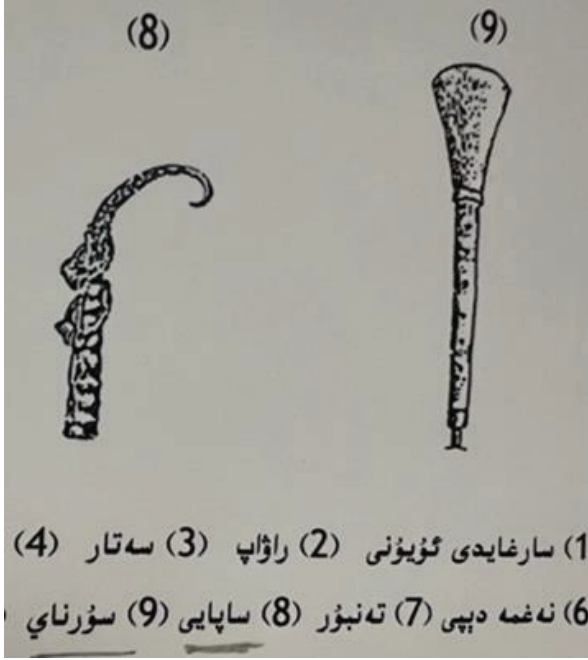
Tuyuk'a dönelim ve günümüzde Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhı artık bir Sufi tekke olmasa da, büyük dini bayramlar zamanında memleketin her köşesinden gelen ziyaretçi ve Sufiler, daha kesinlikle Nakşibendiler, bu yerde toplanıp zikir ü sema meclisleri düzenliyor. Aslında Sincan'ın başka büyük mezarlarda aynı merasimler oluyor²⁹. Bir örnek verelim. Ramazan 2013'te gözlemlediğim gibi, Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhına gelen Sincan güneyindeki Hotan şehrinden erkek-kadın bir büyük grup (45-50 kişi) vardı. Hepsi Nakşibendi-Cehri tarikatından mürid olan ziyaretgâhın giriş salonunda sesli zikir ve sema seansları düzenledi (Resim 11).

²⁹ Muhtar Mamut Mühämmidi, "Heytgah vâ sama usuli", *Turpanşinosliq Tâtqiqati*, s. 1, 2004, s. 100 (87-105).



Resim 11. Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhının girişinde “zikri sema” yapan Nakşibendi-Cehri Sufiler (Fotoğraf Zarcone, 2013)

Erkekler ve kadınlar farklı yerlerde zikr ü sema yapıyordu. Erkekler zikr yaparken müzik aletleri, sistrum (sipayâ), davul (dap) ve sunay yani küçük zurna tarzı trompetleri kullanıyordu (Resim 12). Bu zikrin – kıyamî olarak (ayakta) – çeşitli adları var: bazıları “zikri sema” diyor, başkaları “jârri sema” ya da “hikmât sema” diyor.



Resim 12. Müzik aletleri: sapayı (8) ve surnay

Ancak kadınlar sema ederken müzik aletleri kullanmıyordu (Resim 13). Ondan sonra, bazı erkekler de – kuûdi olarak (oturarak) – sakin bir yerde, sessiz zikri, yani gizli/hafi zikri, yapıyordu (Resim 14).



Resim 13. Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhının girişinde “zikri sema” yapan Nakşibendi-Cehri kadınlar (Fotoğraf Zarcone, 2013)



Resim 14. Eshâb-ı Kehf ziyaretgâhının girişinde kuûdi olarak gizli/hafi zikri yapan Nakşibendi-Cehri Sufiler (Fotoğraf Zarccone, 2013)

Gösterdiğim gibi bugün Eshâb-ı Kehf mezarına Sufi olarak ziyaret edenlerin çoğunluğu Nakşibendi-Cehri müritleri ve Kalender-Aşıklardır. Farklılıklarına rağmen bu iki grup ortak ve temel bir inancı paylaşıp kendilerine pir-i muhterem olarak Bahaüddin Nakşibend'e bakıyor ve ona derinden saygı duyuyorlar. Nakşibendi ve Aşıklar gözlerinde Bahaüddin Nakşibend Orta Asya'nın en kibar evliya ve korucusu yani "bela gerdan" (beladan koruyan) olduğunu inanıyor³⁰. Kalenderiye'de Bahaüddin Nakşibend'e saygı ve sevgi sadece Batı Türkistan ve Sincan'da bulunur. Aslında, kanaatimce, Bahaüddin Nakşibend'e saygısı bu bölgede Kalenderiyenin bir özelliğidir. Bildiğim kadarıyla ve yanılmıyorsam, Osmanlı'daki Kalenderler Bahaüddin Nakşibend'e özel bir tercihleri yoktur; tabii ki Orta Asya'dan gelen bazı

³⁰ Bir Kalender Risalesinde Hocaganlar, Bahaüddin Nakşibend ve ondan sonra gelen ünlü Nakşibendi şeyhlere Kalenderler saygısı üzerine birkaç açıklama bulunuyor; "Risâla-yi Qalandarân", Özbekistan Fenler Akademisi Birüni Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, a.g.e., ypk 12, 43 ve hususen 48. Bu risale Mehrân Afsârî tarafından yayınlanan *Adâb al-Tarîq*'in bir varyantıdır (*Qalandarnâmah'i bi nâm-i Adâb al-Tarîq* Tehran, Chashma, 2017; Türkçe tercümesi, B. Akın ve İ. Baharlı, *Erbabü't-Tarik XVII. Yüzyıla ait Bir Kalenderi Erkannamesi*, Çanakkale, Paradigma Akademi Yay., 2022. Bk A. Papas, *Thus Spake the Dervish, Sufism, Language, and the Religious Margins in Central Asia, 1400-1900*, Leiden, Brill, 2019, chapter 2.

Nakşibendi Sufi ve gruplar hariç³¹. Nakşibendiler gelince onlar Bahaüddin Nakşibend'in kendi tarikatının kurucusu olduğunu kabul eder ve dolayısıyla ona çok saygı duyuyor.

Orta Asya'da Nakşibendi ve Âşıklar yakınlığının bir başka örnek olan silsileleridir. Bir yandan, Nakşibendiye ve Kalenderiye bazı kolların silsileleri birleşip bu karışımdan yeni tarikatlar ortaya çıkıyor³². Öte yandan, Şeyhleri Kalender pratiklerini benimseyen tamamen Nakşibendi silsileleri de vardır. Bunlardan biri, 2017 yılında incelediğim, Kaşgar'da İgerçi İsan (ö. 1908) tarafından kurulan Nakşibendi-Hüseyniye koluna ait. Orta Asya'da tanınan İgerçi İsan'ın Nakşibendi mürşidi Abdülaziz Mezcub Nemanganî'dir (ö. 1857); o da Nakşibendiye ve Kalenderiye tarikatlarının birleşmesini temsil eden bir sufidir. İgerçi İsan, Kaşgar'da bir hanekah kurmadan önce türbe türbe dolaşan gezgin bir dervıştır. Bu hanekahda Kalenderiye ile Nakşibendiyenin birleşmesinin özelliklerinden biri, Kalenderiyenin yerleşik hale gelmesi ve hanekahın hizmetinde dilenmenin kurumsallaşmasıdır: böylece tüm dervişler hanekahının iyiliği için toplanan sadakaları bir araya getirirler³³. Bu uygulama Orta Asya ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Nakşibendi ve/veya kalenderlerden oluşan diğer tekkelerde de mevcuttur: 17. yüzyılda Şah Haydar'ın tekkesi (İstanbul, Üsküdar)³⁴ ve 20. yüzyılın başlarında Taşkent'in (Özbekistan) Kalenderhanesi³⁵ buna örnektir. İgerçi İsan'ın Nakşibendi kolunun bir başka özelliği de Kalenderlerin ritüel kıyafetlerinin bir kısmının muhafaza edilmesidir. Bunu, bu kolun son şeyhi olan ve ölümünden kısa bir süre önce 1998 yılında Kaşgar'da tanıştığım Ahunjan İsan'dan (ö. 2000) öğrendim (Resim 15). Bu kıyafetler, Kalenderlerinki gibi konik biçimli başlık (külâh) ve kemerdur (qamar). Bu iki nesne genellikle bütün "Kalendarnâme"lerde uzun uzadıya ele alınmıştır.

³¹ Mesela İstanbul'da Eyüp'teki Kaşgari Nakşibendi Tekkesi, Üsküdar'daki Divân-ı Özbek Tekkesi ve Afganlar Tekkesi; bk T. Zarccone, "Histoire et Croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*, 2, 1991, s.157-165 (137-200). Bu tekkeler üzerine bk *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, Tarihi Vakfı, 1993. Bu tür tekkeler Türkiye'nin başka şehirlerinde bulunur (bk Th. Zarccone, *Kudüs'teki Orta Asyalı ve Hintli Sufi Haclar, a.g.e.*).

³² Bk Tursun Qurban Türkâş, "Qäländärlär Silsiläsi", *Bulaq*, 3, 2011, s. 67-90 ve Simon Digby, "Before the Bâba came to India: a reconstruction of the earlier lives of Bâbâ Sa'îd Palangposh and Bâbâ Muhammad Musâfir in Wilâyat", *Iran*, 36, 1998, s. 149-150 vs. (139-164); ve *Sufis and Soldiers in Awrangzeb's Deccan. Malfuzat-i Naqshbandiyya*, çev. Simon Digby, New Delhi, Oxford University Press, 2001, s. 25-26, 54-55.

³³ T. Zarccone, "Writing the religious and social history of some Sufi lodges in Kashgar in the 20th century", Ildikó Bellér-Hann; Birgit N. Schlyter; Jun Sugawara (yön.), *Kashgar Revisited: Uyghur Studies in Memory of Ambassador Gunnar Jarring*, Leiden, Brill, 2017, s. 207-231.

³⁴ *Sufi and Soldiers in Awrangzeb's Deccan*, a.g.e., s. 244-245; T. Zarccone, "Histoire et Croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", a.g.e., s. 157-160; aynı yazar, "Haydar Taşkandı Tekkesi", *İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, Türk Tarih Vakfı, 1995, cilt 4, s. 26-27.

³⁵ Bk A. L. Troitskaya, "Iz proshlogo kalandarov i maddakhov v Uzbekistane", a.g.e.



Resim 15. Kaşgar'da Nakşibendi şeyhi olan Ahunjan İşan (ö. 2000) (Fotoğraf Zarcone, 1998)

Ben Özbekistan'da iki yıl (1995-1996) yaşadktan ve Batı Türkistan'ı kapsamlı bir şekilde gezdikten ve Sincan'da otuz yıl süren saha çalışmasından sonra (1994-2024), Maoistlerin zulmüne rağmen Sufi geleneklerin devam ettiğini söylemek isterim. Bunun açıklaması Çin politikasının Sovyetlerinden farklı olmasında yatmaktadır. Sovyetler Orta Asya'daki Müslümanların, örneğin Arap alfabesini değiştirerek ve dini pratiklere ve özellikle de tasavvuf ve tarikatlara sürekli saldırılar düzenleyerek, zorla modernleştirmeye çalıştı. Komünist Çin ise dine sadece ara sıra ve belirli zamanlarda zulmetmiştir. Çin ayrıca dini uygulamalara, tasavvufa, bazı tarikatlara (hepsine değil) ve mezar kültürüne karşı Sovyetlerden daha büyük bir hoşgörü geliştirirken, bu uygulamaları şiddetle kınamıştır. Nihayet, dini geleneklerdeki düşüşe rağmen,

Âşıklık şeklindeki Kalenderiye, mezar kültü, sema ve çeşitli tarikatlar gibi bazı Sufi ibadetleri günümüze kadar ulaşmıştır³⁶.

Sonuç olarak, üzerinde daha fazla araştırılması gereken iki soruya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, Sincan'da Kalenderiye'nin yeni formlarda devam ettirilmesidir. İkinci soru, Batı Türkistan ve Sincan'da Nakşbendiye ve Kalenderiye arasındaki kesin tarihi ve ritüel ilişkileridir. Gelecekte, bu iki konuyu el yazması ve basılı kaynaklarda ve sahada araştırmaya devam etmeyi umuyorum.

Kaynaklar

Abbas, A. "Ordam tahiridin omuli bayan", *Yengişähär Tarihi Materyaliri*, Kaşgar, s. 1, 1993, pp. 123-175.

Äli, A. *Mähdum äzäm vä onun ävladliri*, Ürümçi, Şinjang Hälq Nâşriyatı, 2000.

Cable, M.& French, F. *The Gobi Desert*, New York, The MacMillian Company, 1944.

Castagné, J. "Le Culte des lieux saints de l'Islam au Turkestan", *L'Ethnographie*, 46, 1951, pp. 46-124.

Digby, S. "Before the Bâba came to India: a reconstruction of the earlier lives of Bâbâ Sa'îd Palangposh and Bâbâ Muhammad Musâfir in Wilâyat", *Iran*, 36, 1998, pp. 139-164.

Dughlat, M. H. "Târîkh-i Rashîdî", yazma "supplément persan", numara 1483, Cabinet des manuscrits orientaux, Bibliothèque nationale de France, Paris, vr. 43 r. ; *A History of the Moghuls of Central Asia, Being the Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar*, Dughlat, N. Elias (yön.), Farsçadan İngilizceye çev. E. Denison Ross, London, Curzon Press, 1895, yeni basın 1972.

Dughlat, M. H. *Ta'riki Rashidi*, yay. ve Farçadan Rusçaya çev. A Urunbaeva, R.P. Zhalilovoj, L.M. Epifanovoj, Taşkent, Izdatel'stvo Fan Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan, 1996.

Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul, Tarihi Vakfı, 1993.

Falasch, Ute. "Regulating rapture. The 'Manlang' in the Madâriyyah", *Oriente Moderno*, sene 92, s. 2, 2012, pp. 369-392.

Hedin, S. *Big Horses's Flight, the Trail of War in Central Asia*, çev. F. H. Lyon, London, Macmillan, 1936.

Hui-jiang-zhi, yay. Yong Gui, Qian-long Emperor 29cu yılı / 1764.

³⁶ Kalenderler ve benzeyen gezgin dervişler, bu günlerde sadece Sincan'da ve "Malang Tarikatı" şeklinde Hindistan'da görünür; bk Ute Falasch, "Regulating rapture. The 'Manlang' in the Madâriyyah", *Oriente Moderno*, sene 92, s. 2, 2012, s. 369-392; A. Papas, "Malang", *Encyclopaedia of Islam* 3, Leiden, Brill, 2020, s. 117-120.

- “Jahalât pirliri Şinjangda. Islamiyättiki supizmning illahiyäte qarşı vâ mahiyiti togrisida”, *Şinjang Mădăniyiti jurnili*, s. 3, 4, 5, 6, 1987.
- Kăşkări, M. S. *Ăşhabul Kăhf Tăzkirisi*, yay. Ārkin İminniyaz Qutluk ve Āhmăt Āsăydullah, Ūrümçi, Şinjang Uyghur Aptonom Rayon Azsanlik Millăt Qadimki Āsărlăr Işkhanisi, 1994.
- Kurbân ‘Alî, *Kitâb-i Târîkh-i jarîda-yi jadîda*, Kazan, Kazân Univîrsîtî, 1889.
- Kurban Ali. “Târîkh-i jarîda-yu jadîda”, Manuscript Turki n 2, India Office Library, Londres, vr. 23v.
- Kurban Ali. *Kitâb-i Târîh-i Cerîde-i Cedîde*, yay. Bahattin Gencal, İstanbul, Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Mühämmidi, M. M. “Heytgah vâ sama usuli”, *Turpanşinosliq Tătqiqati*, s. 1, 2004, ss. 87-105.
- Newby, L. “The Chinese literary conquest of Xinjiang”, *Modern China*, cilt 25, s. 4, Ekim 1999, pp. 451-474.
- Ocak, A. Y. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara, TTK, 1992.
- Papas, A. “A Sufi travelogue as a source for the history of mazars in the Tarim Basin”, Jun Sugarawa ve Rahile Dawut (yön.), *Mazar: Studies on Islamic Sacred Sites in Central Eurasia*, Tokyo, Tokyo University of Foreign Studies Press, 2016, pp. 253-274.
- Papas, A. “Malang”, *Encyclopaedia of Islam 3*, Leiden, Brill, 2020, pp. 117-120.
- Papas, A. *Mystiques et vagabonds en Islam. Portraits de trois soufis qalandars*, Paris, Le Cerf, 2010.
- Papas, A. *Soufisme et Politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005.
- Papas, A. *Thus Spake the Dervish, Sufism, Language, and the Religious Margins in Central Asia, 1400-1900*, Leiden, Brill, 2019, chapter 2.
- Pelliot, P. *Carnets de route, 1906-1908*, Paris, Les Indes savantes, 2008.
- Poskami, Ā. *Kitabi Ābdullah*, Ūrümçi, Şinjang Hălq Năşriyati, 2004.
- Ridgeon, L. “Shaggy or shaved? The symbolism of hair among Persian Qalandar Sufi”, *Iran and the Caucasus*, 14, s. 2, 2010, pp. 233-263.
- “Risâla-yi Qalandarân”, 1298/1880-81, Ūzbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, Taşkent, Yazma No: 302.

- “Risâla-yi Qalandarân”, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi. Bu risale Mehrân Afsarî tarafından yayınlanan *Adâb al-Tarîq*’in bir varyantıdır (*Qalandarnâmah’î bi nâm-i Adâb al-Tarîq* Tehran, Chashma, 2017; Türkçe tercümesi, B. Akın ve İ. Baharlu, *Erbabü’t-Tarik XVII. Yüzyıla ait Bir Kalenderî Erkannamesi*, Çanakkale, Paradigma Akademi Yay., 2022).
- Stein, A. *Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su, and Eastern Îrân*, Oxford, Clarendon Press, 1928, cilt. 2.
- Stein, A. *Serindia. Detailed Report on Explorations in Central Asia and Westernmost China*, Oxford, 1921, yeni basım Delhi, 1980, Motilal Banarsidass, cilt 5, harita 12 ve s. 28.
- Sufis and Soldiers in Awrangzeb’s Deccan. Malfuzat-i Naqshbandiyya*, Translator Simon Digby, New Delhi, Oxford University Press, 2001.
- Sulayman A. (Yön.), *Dunyada birla Hotân bar, Âdâbiyat, Săn’ât, Ürümçi, Şinjang Hălq Nâşriyati*, 2003, cilt. 5.
- “Şeyh İzizbul İmin ile tartışma”, *Tuyuk*, Eylül 2010.
- Tozzi Di Marco, A. The Seven Sleepers Tradition (Ashab-ı Kehf) in Afşin, Tarsus and Lice: Comparative Analysis of their Intangible Heritage. *Edeb Erkan*, (2024). (5), pp. 55–66. <https://doi.org/10.59402/EE005202403>
- Troitskaya, A. L. “Iz proshlogo kalandarov i maddakhov v Uzbekistane”, *Domusulmanslie Verovaniya i Obryady v Sredney Azii*, Moskova, Nauka, 1975, str. 191-223.
- Türkâş, T. Q. “Qäländärlär Silsiläsi”, *Bulaq*, 3, 2011, pp. 67-90.
- Wang, J. “Islam in Uighur society recorded by Chinese gazetteers in late Qing dynasty”, basılmamış bir makale.
- Zälili, M. S. *Zälili Divanı*, yay. İmin Tursun, Pekin, Millätlär Nâşriyati, 1985.
- “Zäpärnâmä Dastani toghrisida”, *Bulaq*, 2, 1980, ss. 221-334.
- Zarcone, T. “Between Legend and History: about the ‘Conversion’ to Islam of two Prominent Lamaists in 17th-18th Century”, Anna Akasoy, Charles Burnett, Ronit Roeil-Tlalim, (yön.), *Islam and Tibet. Interactions along the Musk Routes*, London, Ashgate - Warburg Institute, 2010, pp. 281-292.
- Zarcone, T. “Central Asian influence on the early development of the Chishtiyya Sufi order in India”, M. Alam, N. Delvoye, M. Gaborieau (Yön.), *The Making of the Indo-Persian Culture*, New Delhi, Manohar, 2000, pp. 99-116.
- Zarcone, T. “Haydar Taşkandi Tekkesi”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, Türk Tarih Vakfı, 1995, cilt 4, ss. 26-27.

- Zarcone, T. "Histoire et Croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul", *Anatolia Moderna / Yeni Anadolu*, 2, 1991, pp. 137-200.
- Zarcone, T. "Writing the religious and social history of some Sufi lodges in Kashgar in the 20th century", Ildikó Bellér-Hann; Birgit N. Schlyter; Jun Sugawara (yön.), *Kashgar Revisited: Uyghur Studies in Memory of Ambassador Gunnar Jarring*, Leiden, Brill, 2017, pp. 207-231.
- Zarcone, T. *Kudüs'teki Orta Asyalı ve Hintli Sufi Hacılar* (Fransızca çev. Berna Akkıyal, İstanbul, Kabalcı, 2011.

The Contribution Of Ethnography to the Historical Study Of Turkestani Qalandars

Alexandre PAPAS

Prof. Dr.

CNRS-EPHE, Paris

alexandre.papas@college-de-france.fr

ORCID: 0000-0003-2074-3613

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202404>

Abstract

The history of Qalandars in particular, and dervishes in general, of Turkestan as well as Anatolia remains poorly known due to the lack of primary sources. Most of the available sources, written either in Turkish or Persian, deal with hagiographic events, poetry, and speculative doctrines. If they highlight the great figures, traditions and views of Qalandars, they remain silent about their way of life and organization. In this article, I argue that historians of the Qalandariyya Sufi path can make use of alternative data drawn from ethnographical records. If, by definition, these records are rather late, dating from the late nineteenth and early twentieth centuries, their detailed descriptions provide a better understanding of what life was like for the dervishes in practice. And while certain ideological biases (colonial, sovietological, and so on) are clearly at work, they are reliable testimonies. I will focus on the invaluable work of Russian ethnographer Anna Leonidovna Troitskaia (1899-1980), who published several studies on Qalandars and *maddâhs* (street cantors) in Uzbekistan. In a key article, she described the *qalandarkhâna*, the dervish begging system, repertoire, rituals, and organizational methods. In another important publication, she analyzed at length the specific language of Qalandars and *maddâhs* called *Abdoltili* in Uzbek. This “Language of the Abdâls” is actually both a slang of the marginalized and a secret language for mystics. On the basis of these neglected ethnographical documents, I hope to show that the history of Turkestani Qalandars is not yet written and that all types of sources, provided scholars use them with caution, should be taken into account.

Key Words: Turkestan, Qalandar, *maddâh*, ethnography, history

Introduction

The history of Qalandars in particular, and dervishes in general, of Turkestan as well as Anatolia remains poorly known due to the lack of primary sources.¹ Most of the

¹ See, among others, Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City University of Utah Press, 1994; Alexandre Papas; “Dervish,” *Encyclopaedia of Islam Three Online*.

available sources, written either in Turkish or Persian, deal with hagiographic events, poetry, and speculative doctrines. If they highlight the great figures, traditions and views of Qalandars, they remain silent about their way of life and organization. In this short article, I argue that historians of the Qalandariyya Sufi path can make use of alternatives data drawn from ethnographical records. If, by definition, these records are rather late, dating from the late nineteenth and early twentieth centuries, their detailed descriptions provide a better understanding of what life was like for the dervishes in practice. And while certain ideological biases (colonial, sovietological, and so on) are clearly at work, they are reliable testimonies. I will focus on the invaluable work of Russian ethnographer Anna Leonidovna Troitskaia (1899-1980), who published several studies on Qalandars and *maddâhs* (street cantors, in this context, rather than panegyrists) in Uzbekistan. In a key article, she described the *qalandarkhâna*, the dervishes' begging system, repertoire, rituals, and organizational methods.² In another important publication, she analyzed at length the specific language of Qalandars and *maddâhs* called *Abdoltili* in Uzbek.³ This "Language of the Abdâls" is actually both a slang of the marginalized and a secret language for mystics.

On the basis of these neglected ethnographical documents, I hope to show that the history of Turkestani Qalandars is not yet written and that all types of sources, provided scholars use them with caution, should be taken into account.

Who Was Anna Troitskaia?

Born in Tashkent in 1899, she studied first at the Medical Institute of Saint Petersburg then at the Institute of Orientalism in Tashkent where she learned Persian, Tajik and Uzbek until 1923, while participating in the population census in the capital city and Samarkand. We can assume that this inventory was at the origin of the attention she later paid to unidentified social groups such as Turkestani dervishes. Although Troitskaia subsequently settled in Saint Petersburg, she continued her research in the ethnology of Central Asia on two fronts: the creation of archival corpora and collaboration in field expeditions. It was during her assignment to Tashkent during the Second World War that the ethnologist carried out her surveys with Qalandars and *maddâhs*. The rest of her career oscillated between the Institute of Ethnology

² Anna L. Troitskaia, "Iz proshlogo kalandarov i maddakhov v Uzbekistane," in *Domusulmanskie verovaniia i obriady v Srednei Azii*, Moscow, Nauka, 1975, p. 191-223. For a full translation in French with additional notes, see Alexandre Papas, *Mystiques et vagabonds en islam. Portraits de trois soufis qalandar*, Paris, Cerf, 2010, p. 269-312.

³ Anna L. Troitskaia, "Abdoltili – argo tsekha artistov i muzykantov Srednei Azii," *Sovetskoe vostokovedenie*, 5, 1948, p. 251-274.

and the Institute of Orientalism. The author of more than fifty scientific publications, she passed away in 1980 in what was then known as Leningrad.⁴

Among these publications, let us mention her doctoral dissertation on folk theater and circus in Uzbekistan (1948), a study of the land policy conducted by the Khans of Khiva (1954) and the *Catalogue of the Archives of the Kokand Khanate of the 19th Century* (*Katalog arkhiva Kokandskikh khanov XIX veka*) (1968). But more interesting to us is, of course, her work on Qalandar Sufis.

The Ethnography Of Qalandars

According to Troitskaia, it happened that the number of Qalandars, counting their disciples, reached two hundred people for a single group.⁵ This first data is interesting as historians of dervishes has often some difficulty in estimating their number and compare it with other Sufi groups, such as Naqshbandîs and Qâdirîs in Turkestan. The Qalandars – we read – had their home known as *khânaqâh* or *qalandarkhâna* in Tajik Persian. There lived the shaykh with his family, but also single Qalandars and disciples. There was too a shelter for the poor, the helpless and the orphans. Here again, this is an interesting information since it shows that *qalandarkhânas* were used not only as soup-kitchens as is well documented in written sources but also as places to stay for the needy. It seems, moreover, that the shaykh and his family lived in a separate home within the *qalandarkhâna*. The single Qalandars lived in the large building called *mudbakhana* (?) (from the Arab-Tajik *mudbakhâna*?), where twenty or thirty people lived. Beggars, infirm people and old people were nested in small cells.⁶

In accordance with the rules of the Qalandariyya order, its members must live from charity and owned no property. The ways of collecting donations and good graces were worked out down to the smallest detail. Here follows a detailed ethnographical description of what is usually mentioned but not described in historical records, that is to say, the practice of collective begging by Qalandars. Requests for alms alone or in groups were on a fixed day – Monday, Wednesday, Thursday and Sunday. On Mondays and Wednesdays in Tashkent, the Qalandars walked around the city to individually receive alms. The practice of the group quest was accompanied by prayers and songs. It took place on Sunday and Thursday in certain cities such as, for example, Marghilan in the Fergana Valley, also on Wednesday.⁷ It begun early in the morning in the *qalandarkhâna* with collective prayers, attended by people from

⁴ For a complete biography, see E. P. Fedoseeva, "A. L. Troitskaia i ee arkhiv," *Sovetskaia etnografiia*, 2, 1984, p. 67-70; and the website of Russia's National Library: https://nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=184

⁵ Troitskaia, "Iz proshlogo kalandarov," p. 193.

⁶ Troitskaia, "Iz proshlogo kalandarov," p. 193.

⁷ Troitskaia, "Iz proshlogo kalandarov," p. 194.

outside, mainly women. The head of the “convent/lodge” in Tashkent seated on the roof of the *qalandarkhâna* (elsewhere, on a platform installed in the courtyard of the “convent”). On the roof, facing him were the Qalandars who begun to sing the *sharh* (commentary, explanation) – here Troitskaia seems to mean *shir’* (poetry) –, which consists of verses written by Central Asian Sufis such as Ahmad Yasawî (fl. 12th-early 13th century),⁸ Bâbârahîm Mashrab⁹ (d. 1711) and others.¹⁰ This information confirms the continuity of the poetic repertoire of Qalandars between past and present since Yasawî and Mashrab were already recited in the eighteenth century. Singing also included Qalandar compositions and refrains put together in the *talkin* (from the Arabic *talqîn* “instruction”). During prayers, certain songs were accompanied by ritual dances, the *samâ’*, and chanting, the *dhikr*.¹¹ At the end of the prayers, a Qalandar pronounced the final prayer. In it, he prayed for the prosperity of the faith and the abundance of goods in the country, for good harvests, for the fulfillment of the wishes of the public; but he also expressed the wishes of having more sons among the young women who came to the *qalandarkhâna*. Then he turned to the praying people and enjoined them to make the quest. After the prayers, groups of Qalandars went into the city to beg.¹² The main and largest group, headed by the oldest Qalandar, went to the bazaar; other groups went to the most populated and “lucrative” parts of the city. At the bazaar, according to a well-established tradition, the Qalandars must visit all the rows of stalls to perform the appropriate songs, with choruses of varied tunes. Once the tour of the bazaar was completed, the Qalandars returned in the evening to the *qalandarkhâna* with their harvest of alms.¹³ The amount of money, food, fruits, sweets and others received by each group was kept and delivered to the *qalandarkhâna* by a particular person dedicated to this task. On Thursday, the Qalandar also went to the houses, going from door to door, especially in the courtyards where there has been a death. There they begun to perform songs dedicated to the soul of the deceased.¹⁴

During the Muslim festival of breaking the fast (*rûza ‘ayd*), groups of Qalandars traveled around the city singing and collecting alms. Often, they performed songs that evoke the orphan, the *yatîmnâma*, which is a legendary episode of the life of the Prophet Muhammad. During the first ten days of the month of Muharram, dedicated to the commemoration of the martyrdom of Hasan and Husayn, the

⁸ On whom see Devin DeWeese, “The earliest reference to Ahmad Yasavî,” in *Qoja Ahmet Yasavi murasy men ilimining zertteli maseleleri*, Turkistan, Aziret Sultan, 2012, p. 7-14.

⁹ On whom see Papas, *Mystiques et vagabonds en islam*, ch. 2.

¹⁰ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 194-195.

¹¹ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 195.

¹² Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 195.

¹³ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 195-196.

¹⁴ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 196.

Qalandars organized the *khudây*, a public meal.¹⁵ Beside the question of religious observances shared by both Shiites and Sunnis (although in different ways), this important data given by Troitskaia refers to the culture of charity and commensality among Sufis in general and Qalandars in particular, a culture which is alluded to in historical sources but neither explained nor known in concrete terms. On the appointed day – we read –, the dervishes went out into the street to sing verses called “martyrdom of Imam Hasan and Imam Husayn,” along the way they collected the donations. Usually, they collected flour, millet, salt; rich people gave sheep, sometimes camels; they also donated fabrics and coats.¹⁶ The Qalandars took the products collected to their refuge. The food was cooked in the *qalandarkhâna*, especially a dish called *halim* (from the Arabic *halîm*, a kind of wheat kissel cooked with meat), offered to all the people present in the *qalandarkhâna*, the poor as well as the people of the neighborhood where the quest took place.¹⁷

Last details about Turkestani Qalandars include the following: The ways of asking for alms, elaborated in detail, were transmitted from generation to generation and went back to an ancient tradition; the Qalandar families not living in the “convent” (or lodge) were authorized to work to feed their children; among them, there were artisans who worked and were thus exempt from mendicancy, but they did not break regular ties with the Qalandar community.¹⁸ To sum up, it appears that dervishes belonged to families, which survived on the long run, and did not practice celibacy for most of them, and could even include working members who, by definition, did not live on begging alms. These facts help to put into perspective the image that we traditionally have of dervishes.

As we said in the introduction, in addition to her work summarized and commented above, Anna Troitskaia published a second key article about the Abdâls and their specific language as a new source of information about Qalandars.

¹⁵ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 197.

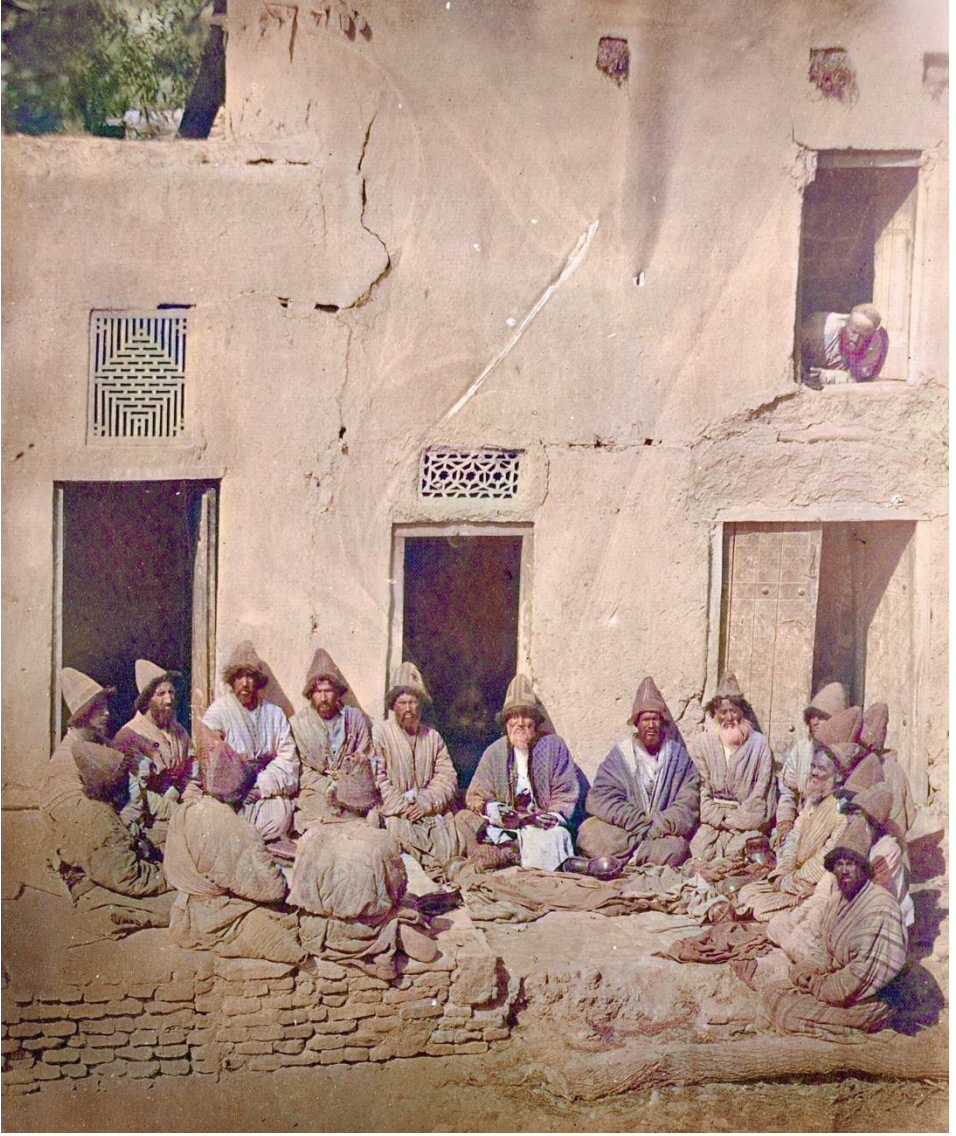
¹⁶ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 197-198.

¹⁷ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 198.

¹⁸ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 199.



III. 1 Qalandars begging in the street
(*Turkestanskii Al'bom'*, 1872, part 2, volume 1, plate 68, no. 199)



III. 2 Qalandars sharing alms
(*Turkestanskii Al'bom'*, 1872, part 2, volume 1, plate 68, no. 200)

The Abdâls And Their Language

According to the Russian ethnographer, Qalandars, *maddâhs*, popular artists and musicians, as well as members of their family, used a slang language named *abdoltili/abdâltîlî* (an Arab-Turkic term), known only to them. They called

themselves *abdâlamî* (in Arabic, *abdâl* means “devout, pious”; in Turkish it also has the meaning of “wanderer”), they were clearly distinguished from all the others, that is, those who did not know the slang, and whom they called “foreigners,” *deghâ* (a slang word of the Abdâls, which could come from the Persian *daghâ* “depraved, perverted, rascal”).¹⁹ Once again, this is a fascinating information in that it shows that, on the one hand, the word *abdâl* is a generic name for dervishes and the marginalized, and, on the other hand, these groups have a strong sense of community through a language of their own.

In 1945, Troitskaia spoke with Uzbek street artists to learn more about the jargon they spoke among themselves, said *abdoltili*, that is to say the language of musicians, also known – as said above – to *maddâh* and Qalandars.²⁰ Few adjectives, a few verbs, the sociolect was mainly composed of words which named individuals (age and gender), parts of the body, foods, colors but also values (good and bad) as well as the universe of violence. If, with a collection of more than 200 words, Troitskaia somewhat exaggerated the *lingua franca* possibilities of Abdoltili by comparing it to the language of the Abdâls of Eastern Turkestan, she nevertheless concluded that this language had little to do with this other secret slang that was *arabcha*, spoken by the Lulis (gypsies) of Fergana.²¹ In addition to oral sources, the Russian ethnologist consulted a handwritten copy of the *Kitâb-i sâsiyân* kept at the Institute of Orientalism in Tashkent (call number 2213/25), a copy which would be dated 745/1344. This is a doubtful dating but the fact remains that, in terms of methodology and theoretical approach, ethnography can work hand in hand with philology. The document is divided into two parts: a dictionary of the language of beggars in nine chapters and a slang lexicon of the ‘Alî Ilahî sect.²² The chapters are as follows: names of saints; parts of the body; names of relatives, various objects and adjectives; animal names; product names; names of all kinds of goods; names of towns and places; verbs; numbers. The second part includes names of dishes, drinks and certain professions. The (coded) names of cities like the lexicon clearly delimit the environment of the dervishes of Central Asia: Samarkand, Marv, Bukhara, Herat, Nishapur, Rey, Balkh; where ascetics lived (*zâhid*), martyrs died (*shahîd*), and

¹⁹ Troitskaia, “Iz proshlogo kalandarov,” p. 216. On the Abdâls in this context, see Alexandre Papas, *Thus Spake the Dervish: Sufism, Language, and the Religious Margins in Central Asia, 1400-1900*, Leiden, Brill, 2019, p. 67, 192-200; to the references given in my book, one should add Adem Öger, “Doğu Türkistan Abdalları üzerine,” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 108, 2023, p. 1-20. I am grateful to Ahmet Taşgın for this reference.

²⁰ Troitskaia, “Abdoltili,” p. 252.

²¹ Troitskaia, “Abdoltili,” p. 256-257.

²² Troitskaia, “Abdoltili,” p. 257.

ritual circles (*halqa*) met, where the lute (*barbat zadan*) and the flute (*ney kardan*) were played.²³

The analysis of the *Abdâtîlî* lexicon that the ethnographer collected shows that it is composed of Arabic, Syriac, Hebrew, Hindi, Persian and Turkish words, and that it contains a significant proportion of words of unknown origin.²⁴ In *Abdâtîlî*, about half of the vocabulary is common with the slang of Central Asian Gypsies. Many *Abdâtîlî* words are common with the slang of the dervishes and gypsies of Iran, and with that of the Abdâls of Eastern Turkestan.²⁵ Lastly, comparisons with another source, Abû Dulaf's *Ode of the Beggars* (*Qasîda sâsâniyya*), an Arabic lexicon of thieving dating back to the tenth century which was studied in detail by Edmund Bosworth in his book in two volumes entitled *The Mediaeval Islamic Underworld*,²⁶ led Troitskaia to assume a linguistic continuity between the marginalized of the medieval society of the Muslim East and the dervishes of modern Central Asia.²⁷ Such a continuity seems highly doubtful to us; rather, we think that a historical comparison between these different marginal groups would be more relevant.

²³ Troitskaia, "Abdoltîlî," p. 257-260.

²⁴ Troitskaia, "Abdoltîlî," p. 253.

²⁵ Troitskaia, "Abdoltîlî," p. 263.

²⁶ C. Edmund Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banu 'Sa'sa'n in Arabic Society and Literature*, 2 vols., Leiden, Brill, 1976.

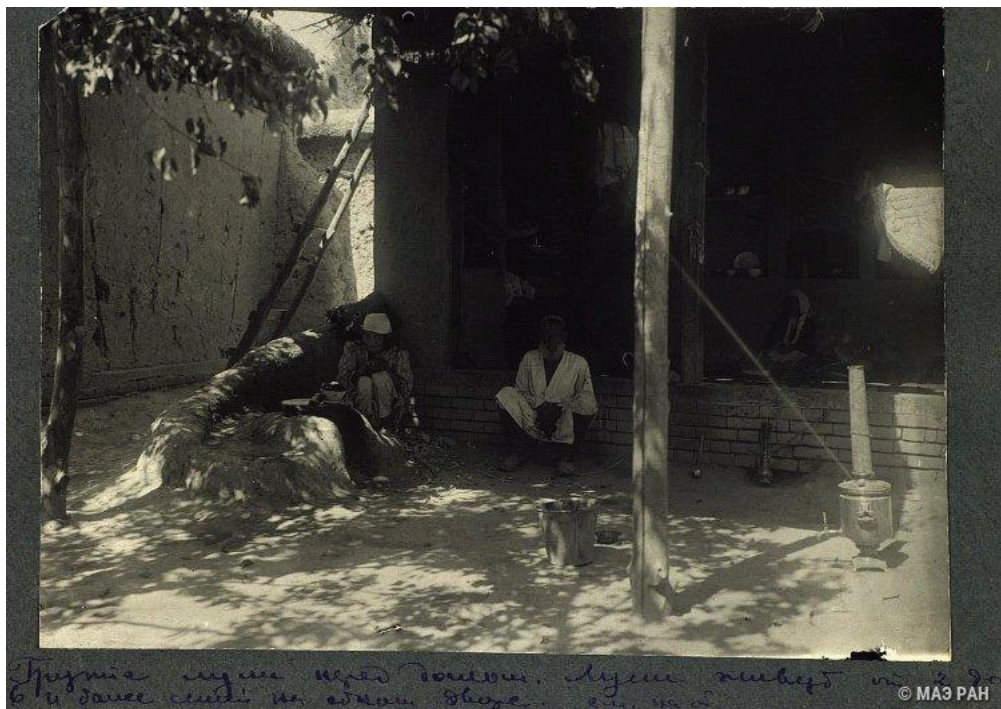
²⁷ Troitskaia, "Abdoltîlî," p. 260-263.



III. 3 Two Qalandars at the New Year celebration
(*Turkestanskii Al'bom'*, 1872, part 2, volume 1, plate 61, no. 166)



III. 4 Central Asian gypsies, Tashkent, Uzbekistan, 1930
(Archives A. L. Troitskaia, reference MAE No. 4265-6)



III. 5 Lulis in front of their house, Tashkent, Uzbekistan, 1930
(Archives A. L. Troitskaia, reference MAE No. 4265-1)

Conclusion

To conclude very briefly, if we have to summarize the contribution of Troitskaia's ethnographical work to the history of Turkestani Qalandars, we may point out their communal lifestyle and organization in contrast with Sufi orders.²⁸ Unlike the latter, which follow different institutional rules, particularly in terms of division of labor, acquisition of income and mode of affiliation, the Qalandariyya path is based on the principles of *faqr* (poverty) and *fuqarâ'* (lit. "the poor"). The first corresponds to an economy of poverty defined as a system of collection and redistribution of alms. The second is a strong sense of community through a vital interdependence and a secret language. Regarding the question of the legacy of these Central Asian dervishes among their Anatolian counterparts, we can assume that a similar communal way of life based on an economy of poverty and a community spirit characterized Anatolian Abdâls.

²⁸ On the notion of Sufi order, see my entry (in press) in *Encyclopaedia of Islam Three Online*.

Reference

- Turkestanskii Al'bom'*, 1872, part 2, volume 1, plate 68, no. 199.
- Turkestanskii Al'bom'*, 1872, part 2, volume 1, plate 68, no. 200.
- Turkestanskii Al'bom'*, 1872, part 2, volume 1, plate 61, no. 166.
- Archives A. L. Troitskaia, reference MAE No. 4265-6.
- Archives A. L. Troitskaia, reference MAE No. 4265-1.
- Bosworth, C. Edmund., *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banu 'Sa'sa'n in Arabic Society and Literature*, 2 vols., Leiden, Brill, 1976.
- DeWeese, Devin, "The earliest reference to Aḥmad Yasavî," in *Qoja Ahmet Yasauî murasy men ilimining zerttelu maseleleri*, Turkistan, Aziret Sultan, 2012, p. 7-14.
- Encyclopaedia of Islam Three Online*.
- Fedoseeva, P., "A. L. Troitskaia i ee arkhiv," *Sovetskaia etnografiia*, 2, 1984, p. 67-70; and the website of Russia's National Library: https://nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=184.
- Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City University of Utah Press, 1994; Alexandre Papas; "Dervish," *Encyclopaedia of Islam Three Online*.
- Öger, Adem, "Doğu Türkistan Abdalları üzerine," *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 108, 2023, p. 1-20.
- Papas, Alexandre, *Mystiques et vagabonds en islam. Portraits de trois soufis qalandar*, Paris, Cerf, 2010, p. 269-312.
- Papas, Alexandre, *Thus Spake the Dervish: Sufism, Language, and the Religious Margins in Central Asia, 1400-1900*, Leiden, Brill, 2019, p. 67, 192-200.
- Troitskaia , Anna L., "Iz proshlogo kalandarov i maddakhov v Uzbekistane," in *Domusulmanskie verovaniia i obriady v Srednei Azii*, Moscau, Nauka, 1975, p. 191-223.
- Troitskaia, Anna L., "Abdoltili – argo tsekha artistov i muzykantov Srednei Azii," *Sovetskoe vostokovedenie*, 5, 1948, p. 251-274.

Zâhir Âlimleriyle Sûfîlerin Bir Rekabet Alanı Olarak Abdâl

Zafer ERGİNLİ

Prof. Dr

Hitit Üniversitesi

İlâhiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

zerginli@gmail.com/zafererginli@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0086-0639

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202405>

Özet

Türkistan ve Anadolu'daki sıra dışı dervişler için kullanıldığı kabul edilen abdâl, İslâm düşüncesinin gelişme dönemlerinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Terimin Hz. Ali ve taraftarları üzerinden Hz. Peygamber'in hadislerine kadar giden bir geçmişi vardır. Hadislerde abdâlla ilgili ifadeler içerisinde en çok ön plana çıkanları abdâlin mevâliden olacağını ve Şam'da olduklarını belirten ifadelerdir. Abdâlin velî anlamındaki kullanımı tüm disiplinlerin ortak görüşü gibi gözükmekle beraber her disiplinin abdâldan anladığı şey farklıdır. Bu konudaki tasvir ve tarifler disipline, mezhebe, coğrafyaya değişiklik göstermektedir. Terimin hadislerde geçtiğini belirten muhaddisler abdâl pâyesini sadece kendi meslektaşlarına mahsus görmüşler ve muhaddisler içerisinde -Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere- bazı isimleri abdâl olarak nitelendirmişlerdir. Bundan başka hadis ve diğer sözlerin râvî zincirlerindeki bazı isimler de abdâl olarak nitelenmiştir. Muhaddisler abdâlî tarif ederken bazı hadislerdeki ifadeleri öne çıkarmayı tercih etmişlerdir. Coğrafyalara göre bakıldığında Şam, Mısır, Endülüs coğrafyalarında yazılan eserlerin yazıldıkları coğrafyalardaki âbid ve âlimlerden bazılarını abdâl olarak nitelendirdikleri gözlenmektedir. İlk zamanlardan itibaren zâhid ve sûfîler de bu konuya kayıtsız kalmamışlardır. Tasavvufta ricâlü'l-gayb nazariyelerinin gelişiminden önce hadislerde rastlanan ilk ricâlü'l-gayb teriminin de abdâl olduğu anlaşılmaktadır. İlk sûfîler, abdâlin Şam'da bulunduğunu belirten hadislerden hareketle o dönemdeki ricâlü'l-gayb tasniflerinin ilk örneklerini ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede Şam ehli arasında Ebû Süleyman ed-Dârânî başta olmak üzere abdâllar bulunduğunu kabul etmişlerdir. Müteakip dönemde Hakîm Tirmizî ve daha sonra da İbn Arabî aşamalı olarak abdâlî bir ricâlü'l-gayb terimi haline getirmişlerdir. Sûfîler abdâlin niteliklerini sayarken kısmen hadislerden yola çıkarak farklı noktalara varmışlardır. İlk zamanlarda zâhir âlimleriyle sûfîler arasında bir rekabet alanı gibi görünen abdâl terimi en renkli ricâlü'l-gayb terimlerinden biri olarak yerini almıştır. Kaynaklara kronolojik olarak bakıldığında Şîî kaynakların konuya ilgisinin geç bir dönemde geliştiği görülmektedir. İbn Arabî sonrası dönemde ise abdâlin zâhir âlimleriyle

sûfiler arasında bir rekabet alanı olmaktan çıktığı söylenebilir. Çünkü İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi zâhir âlimlerinin abdâl hadislerine tenkitleri teknik olmaktan çok ideolojik bir boyuta evrilmiştir. Bu çalışmada hadis, tarih, zühd ve tasavvuf kaynakları başta olmak üzere ilk dönem İslâm kaynaklarının abdâl terimini ele alış biçimleri tasvir edilecek ve bunların tasnifi için zemin aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hadis, Tarih, Hz. Ali, Şam, Abdâl, Velî

Abdâl As A Field of Competition Between The Scholars and Sufis

Abstract

The term abdâl, which is accepted to be used for extraordinary dervishes in Turkestan and Anatolia, is a term used in different meanings in the development periods of Islamic thought. The term has a history going back to the Prophet's hadiths through the Prophet Ali and his followers. The most prominent statements in the hadiths about the abdâl are the ones stating that the abdâl will be from the mawâlîs and that they are in Damascus. Although the use of the term in the sense of wali seems to be the common view of all disciplines, what each discipline understands from abdâl is different. The descriptions and definitions of this subject vary according to discipline, sect, and geography. The muhaddiths, who stated that the term was mentioned in the hadiths, considered abdâl as a term reserved only for their colleagues and characterized some names among the muhaddiths, especially Ahmad b. Hanbal, as abdâl. In addition, some of the names in the chain of narrators of hadiths and other sayings are also described as abdâl. The muhaddiths preferred to emphasize the expressions in some hadiths when describing abdâl. According to the geographical regions, it is observed that the works written in Damascus, Egypt, and Andalusia describe some of the scholars in their geographies as abdâl. From the earliest times, ascetics and Sufis were not indifferent to this issue. Before the development of a theory of rijâl al-ghayb, the first term for such a theory to be found in hadiths was abdâl. The early Sufis set the first examples of the classifications of rijâl al-ghayb in that period based on the hadiths indicating that the ablution was found in Damascus. Within this framework, they accepted that there were ablutions among the people of Damascus, especially Abû Sulayman al-Dârânî. In the following period, al-Hakam al-Tirmidh and later Ibn 'Arab gradually transformed abdâl into a term for the rijâl al-ghayb. While enumerating the qualities of abdâl, Sufis reached different conclusions, partly based on hadiths. The term abdâl, which at first seemed to be a field of competition between the scholars of zâhir and the Sufis, has taken its place as one of the most colorful terms among the terms of rijâl al-ghayb. A chronological analysis of the sources shows that the Shi'ite sources' interest in the subject developed in the late period. After Ibn 'Arabî, the abdâl might be considered as a domain where Sufis and scholars of the zâhir ceased

to compete. The reason for this is that the zāhir scholars, such as Ibn al-Jawzī and Ibn Taymiyya, developed an ideological component instead of a technical one in their criticism of the hadiths of abdāl. In this study, the ways in which early Islamic sources, especially hadith, history, renunciation, and sūfī sources, deal with the term abdāl will be described, and the grounds for their classification will be sought.

Key Words: Tasawwuf (Islamic sūfī thought and life), Hadith, History, Damascus, Abdāl, Walī (sūfī or Muslim saint)

Giriş

Anadolu coğrafyasında abdāl denilince akıllara daha çok sıra dışı dervişler gelir. Konuyla ilgili Türkiye'deki en eski çalışmaya imza atan Fuad Köprülü'den başka, Ocak ve Karamustafa'nın çalışmalarına bakıldığında bu Kalenderî ağırlıklı sıra dışı algnın abdāl kavramına hâkim algı olduğu görülür. Bu çalışmalara göre bahse konu sıra dışı dervişler, genellikle gayri Sünnî anlamında "heterodoks" kabul edilmişlerdir. Fuad Köprülü *Devletşah Tezkiresi*'ne dayanarak 12-14. yüzyıllarda abdāl teriminin derviş anlamında kullanıldığını ifade eder.¹ Dolayısıyla 13-14. yüzyıllarda oluşmaya başlamış, 15. yüzyılda şekillenmiş bir algıyla karşı karşıya bulunmaktayız.

15. yüzyılda şekillenmiş abdāl algısı bütün İslâm tarihi için belirleyici kabul edilebilir mi? Tarihi geriye sardığımızda bunun doğru olduğunu kabul etmek mümkün gözüküyor. Çünkü geriye doğru gidildiğinde hadis âlimleri nezdinde bütünüyle sahih kabul edilmese de abdāl kavramı etrafında belli başlı hadislerin nakledildiği, bu hadislerin tamamını sahih kabul etme noktasında tedirginlik gösteren hadis âlimlerinin, belli başlı muhaddisleri abdāl olarak nitelendirdikleri, hatta bu terimi zaman zaman Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, Buhârî ve Yezîd b. Hârûn gibi belli başlı âlimleri güvenilir göstermek üzere kullandıklarını da görmekteyiz.² Karamustafa da Radtke'den naklen abdāl kavramının erken Sünnî dönemdeki âlimler arasında evliyâ kategorizasyonu içinde, Endülü's'te de takvâ ehlini tarif etmek için yaygın olarak kullanıldığını belirtir. Tasavvufta ise abdāl, ricâlül'-gayb terimlerinden biridir, ancak

¹ Süleyman Uludağ, "Abdal", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdāl#1-tasavvuf>; Orhan F. Köprülü, "Abdal", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdāl#2-edebiyat>; M. Fuad Köprülü, "Abdal", içinde *Edebiyat Araştırmaları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989), 2/370; Goldziher ve Kissling'in "Abdal" maddesi de hayli muhtasardır. bk. Ignaz Goldziher ve Hans Joachim Kissling, "Abdal", içinde *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986). Ayrıca bk. Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, çev. Ruşen Sezer, 7. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016); Ahmet Yaşar Ocak, *Tasavvuf Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*, 2. bs (İstanbul: Alfa, 2022). Pakalın'ın sözlüğü de konuyla ilgili üç madde içerir: "Abdal", "Abdallar" ve "Ebdal" Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3. bs (İstanbul: MEB Millî Eğitim Basımevi, 1983), 1/5, 494-96. Bu maddelerde verilen bilgiler ağırlıklı olarak Köprülü'nün verdiği mâlumatla örtüşür.

² Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 4. bs (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 202.

bu konuyla ilgili tek terim değildir. Ayrıca âyetlerde rastlanmayan bu terimin hadislerde geçen tek ricâlû'l-gayb terimi olduğu da dikkat çeker.³

Hadis ve tarih âlimlerinden başka, sûfilerin ricâlû'l-gayb konusundaki terminolojik zeminlerinin de önemli ölçüde bu hadislerle dayandırılmış olması, bu rivâyetlerin sadece sûfilere değil, diğer disiplinlere de hareket noktası oluşturduğunu gösterir. Bu rivâyetlerin izini ve etki alanlarını hayli genel hatlarıyla da olsa sürmek hâkim görünen yorumlar üzerinde kısmî gözden geçirmeleri gerektirebilir.

İlgili hadislerle ve önceki kültürlerden devralınan mîrâsa bağlı olarak İslâm düşüncesinin klasik çağında abdâl teriminin zâhir âlimleriyle sûfiler arasında bir rekabet alanı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızın amacı ilgili pasajlardan hareketle terimin gelişimi eksenindeki temel meselelerin tespitinden ibarettir. Bu tespit için önce hadislerle kısaca temas edilecek, daha sonra Hodgson'ın İslâm'ın Klasik Çağı olarak adlandırdığı -Gazâlî öncesi- dönem olan erken Abbâsî döneminde hadis, tarih ve tasavvuf sahasında yazılmış klasik eserlerdeki abdâl algısının zâhir ulemasıyla sûfiler arasındaki anlaşılış biçimleri gözden geçirilecektir. Hadis ihtisâsı gerektiren konuların ayrıntılarına girilmeden, hadislerdeki temel unsurların sonraki düşünceye etkileri genel hatlarıyla izlenecektir. Diğer ricâlû'l-gayb terimlerine gerekli görülmedikçe temas edilmeyecektir. Çalışmanın asıl konusu olmasa da konu bütünlüğünü sağlama adına meselenin zâhir âlimleriyle sûfiler arasında bir rekabet alanı olmaktan çıktığı düşünülen Gazâlî sonrası dönem hakkında mevcut çalışmalar ışığında bazı tespitlere gidilecektir.

Abdâl Tam Olarak Ne Demektir?

İslâm düşüncesinde farklı kesimlerin ilgi sahasına giren abdâl kavramı, ilk zamanlarda daha çok âbid ve zâhid mânâlarında kullanılmıştır. Dil açısından Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 170/787) en eski Arap dili sözlüğünde ve “birine karşılık olan, birbirinin yerine geçen” anlamındaki **bedel-abdâl** maddesinde Allah'ın dîni kendileriyle ayakta tuttuğu ve hatta kendilerinin yüzü suyu hürmetine rızık indirdiğini belirttiği abdâldan söz eder. Sonraki sözlük musannıflarından İbn Düreyd (ö. 321/933) de terimi aynı başlık altında alır, *el-İştikâk*'ta abdâlî “zühhâd/zâhidler” olarak nitelerken *Cemhera*'da zâhidlik anlamına değinmez. Öte yandan tı (ط) harfiyle yazılan abtâl, kahramanlar, öncüler, önderler gibi anlamlar taşır.⁴

³ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 4, 27-28, 72-73, 81; Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 5-6, 97; Süleyman Uludağ, “Ricâlullah”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricalullah>; Süleyman Uludağ, “Ricâlû'l-gayb”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricalul-gayb>.

⁴ Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l- 'ayn* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1988), 7/431, 8/45; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî İbn Düreyd,

Kaynaklarda bu ikinci kullanıma nadiren rastlanmakla beraber, daha çok birinci kullanımla karşılaşılır.

Her iki müellif de bunlardan birinin ölmesi durumunda yerine başkasının geçtiğini ve veryüzünde onların olmayacağı bir zamanın bulunmayacağını ifade ederler. Özellikle Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin yaşadığı dönemde tasavvuf düşüncesinin oluşum ve gelişiminin henüz ivme kazanmadığı, dolayısıyla bu terimlerin ayrıntılı biçimde işlenmediği göz önüne alınırsa erken dönemdeki bu kayıtların tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkileri bakımından anlamı daha iyi anlaşılır. Abdâlin zâhid ve âbid oluşu konusu bazı kaynaklarda abdâlların salihlerle karıştığının ifade edilmesi noktasında belli bir netliğe kavuşmaktadır.⁵ Dolayısıyla ilk dönemde abdâlla kastedilen şeyin zâhid, âbid ve sâlih kimse olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İşin asıl ilginç tarafı terime İslâm öncesi kaynaklarda da rastlanmasıdır. Din Tarihi araştırmalarının İslâm dünyasındaki öncülerinden Ebû Reyhân el-Bîrûnî (ö. 440/1049) hangi anlamda kullandığı çok açık olmasa da sonradan Filistin'e yerleşen Sâmîrîleri Şam'daki abdâllar olarak vafeder.⁶ Bununla beraber tasavvufu Yahudi mistik düşüncesi arasında yapılan bire bir karşılaştırmalar veliler hiyerarşisi konusunda Kabbala ile İbn Arabî yaklaşımları arasında ayniyete varan benzerlikler tespit etmişlerdir. Gerçi bu benzerlik Anadolu'daki abdâl algısının da ortaya çıktığı 12. yüzyıla ait bir etkileşimi de ihtimal dâhiline sokar.⁷

İslâm öncesi dönemle ilgili olarak Köprülü'nün tespitlerine bakıldığında, onun P. Anastas'tan yaptığı bir nakil ışığında İbrânî dilindeki benzerinin “dünyadan uzaklaşmış, Tanrıya yaklaşmak için halktan ayrılmış, zâhid, velî” anlamlarını da zikrettiği görülür. Köprülü Anadolu abdallarına geniş yer verdikten sonra, Azerbaycan, İran, Türkmenistan, Afganistan ve Çin Türkistan'ındaki abdallardan söz eder. Kavramın **Eftalit** adı altında Ak Hunlara kadar giden geçmişi evrensel bir kullanımın varlığını akla getirir. Bu durumda terimin sadece Arap dili ve ona akraba dillerde değil, diğer dillerde de eski zamanlardan beri zühde yönelen ve Allah'a yaklaştırmaya çalışan kişileri ifade etmek için kullanıldığı kabul edilebilir.⁸ Bu sayılan hususlardan başka Fenton evliyâ hiyerarşisine dayalı sınıflamalardaki benzerliklerin

Cemheratü'l-Luğa (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 1/300, 359; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi İbn Düreyd, *el-İştikâk* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 472.

⁵ Muhammed b. İshâk el-Havârizmî, *İşâretu't-terğîb ve't-teşvîk ilâ'l-mesâcidi's-selâse ve'l-Beyti'l- 'Atîk* (Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418), 128.

⁶ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, “el-Âsârul-bâkiye ‘ani'l-kurûnî'l-hâliye”, içinde *Zehebiye Programı*, ed. Mehmet Apaydın (İstanbul: KURAMER Kütüphanesi, 2014), 26.

⁷ Paul B. Fenton, “Yahudi Mistisizmi ve İslam Tasavvufunda Evliyâ Hiyerarşisi”, çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 2 (2007): 281-82.

⁸ Köprülü, “Abdal”, 1989, 400-414.

arketipsel bir duruma da işaret edebileceğini belirtir.⁹ Bu da kullanımın kültürler üstü konumuna işaret eder.

Bütün bu verilerden hareketle şöyle bir kanaate ulaşılabilir: İslâm düşüncesinin bu klasik aşamasının oluşumu sırasında abdâl kavramının hadislerden başka daha önceki kültürlerden gelen ve saygı uyandıran bir karşılığı vardır. İslâm kültür dilinde de var olan terim İslâm düşüncesinin klasik çağındaki eserlerde sıklıkla karşımıza çıkar. Bu da terimin pek çok kesim tarafından benimsenmesiyle sonuçlanmıştır.

Abdâl Algısının Hadislerdeki Temelleri

Abdâl terimi âyetlerde değil, hadislerde yer alır.¹⁰ Abdâl hakkında nakledilen otuz civarında hadis Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Ubâde b. Sâmit, Ebû Hureyre, Ümmü Seleme, Abdullah b. Abbas, Muaz b. Cebel, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû'd-Derdâ, Huzeyfe b. el-Yemân, Şurayh b. Ubeyd gibi sahâbîlere dayandırılır. Bunların yaklaşık yarısı muhaddisler, beşte biri hadis yönü de olan sûfiler tarafından nakledilmiştir. Bu da ilk zamanlarda terime daha çok hadisçilerin ilgi duymasını açıklayan bir oran farkını gösterir.

Hadislerden bazıları başlangıçta bir âlime ait söz olarak nakledilirken sonradan hadis olarak nakledilmeye başlanmıştır. Hicrî beşinci/milâdî onuncu yüzyılda Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Ebû Saîd el-Hudrî hadisi olarak rivâyet ettiği şu söz bunlardan biridir: *“Ümmetimin abdâlları amelleriyle değil, Allah'ın rahmeti, cömertlikleri, gönüllerinin selâmeti ve bütün müslümanlara merhametleri sayesinde cennete gireceklerdir.”*¹¹ Hadisin temel hadis kitaplarında değil de ahlâk hadislerinin yer aldığı hadis kitaplarında yer alması hadisçiler nazarında en azından zayıf kabul edildiğini gösterir. Bununla beraber cömertlik ve kalp selâmeti vurgusu hadis olan ve olmayan pek çok metinde karşımıza çıkmaktadır.

Abdâl hadisleri içerisinde en sağlam görünen varyasyonlar Hz. Ali'ye dayandırılan ve abdâlin Şam'da olduğunu söyleyen rivâyetlerdir. Diğerleri abdâlin sayısı, karakteri gibi konuları kapsar. Bu rivâyetleri nakledenler arasında en eski râvîler bulunmakla beraber, bunlar arasında Buhârî ve Müslim yer almaz. Benzer rivâyetler Hz. Ali üzerinden de nakledilmiş, hatta bunlardan bazıları bizzat Hz. Ali'nin sözü olarak aktarılmıştır. Bu gruptaki rivâyetlere göre Hz. Ali Sıffin Savaşı'na hazırlandığı sırada

⁹ bk. Fenton, “Evliyâ Hiyerarşisi”, 391.

¹⁰ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 207-24. Abdâl hadisleriyle ilgili en son çalışma için bk. Musa Erkaya ve Aktoro İmaralı Uulu, “Kütüb-i Tis'a ve İlk Üç Asır Eserleri Bağlamında Abdâllarla İlgili Rivâyetlerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 23, sy 1 (2024): 432-74, <https://doi.org/10.14395/hid.1437977>.

¹¹ Ebû'l-Kasım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-Taberânî, *Mekârimu'l-Ahlâk* (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'ir, 2013), 175; Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâidi'l-müsemma bi Me'âni'l-Ahbâr - Kelâbâzî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 40; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 13/317.

yanında bulunan bazı kişiler Şam ehline lânet okumasını söylemişler, ancak o, Şam'da abdâl bulunduğu için onlara lânet edilemeyeceği karşılığını vermiştir. Birkaç yüzyıl sonra bu hadisler İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye tarafından tamamen merdud sayılacaktır.

Sihhatleri tartışmalı da olsa abdâl ile ilgili nakledilen hadislerin muhtevâlarına bakıldığında, abdâlin Hz. İbrahim gibi oldukları ya da Hz. İbrahim kalpleri üzerine yaratıldıkları, bir halîfenin ölümü ardından yaşanacak fitne olaylarından sonra Şam abdâllarının yeni halîfeye beyat edecekleri, ibâdetle değil gönül temizliğiyle cennete girecekleri, abdâlin mevâliden olduğu, bir kısmının yahut tamamının Şam'da bulunduğu, sayılarının 7, 30, 40, 60, 70 gibi farklı rakamlar olduğu gibi hususlar bu metinlerde en çok vurgulanan niteliklerdir.¹²

İslâm'ın klasik çağında abdâlin bir rekabet konusu olması biraz da ahlâkî nitelikleriyle alâkalı gibi görünmektedir. Abdâla verilen nitelikler zâhir âlimleri ve sûfilerin yaklaşımlarının kısmî bir kronolojisi içerisinde ele alınırsa konunun gelişim seyrini görmemize yardımcı olabilir.

Klasik Çağdaki Zâhir Âlimlerinin Abdâl Algısı

Abdâlin zâhidlik yönünün vurgulandığı sözlük musannıfları arasında Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin (ö. 170/787) erken sayılabilecek bir dönemde abdâlî Allah'ın dîni kendileriyle ayakta tuttuğu ve hatta kendilerinin yüzü suyu hürmetine rızık indirdiği kişiler olarak tasvir etmesi dikkat çekicidir.¹³ Kaynağı ne olursa olsun böyle bir zeminin varlığı İslâm'ın klasik çağında zâhir âlimleri ve sûfiler arasında abdâl kavramının bir rekabet alanı olma durumunu tetikleyen unsurlardan biri görünümündedir.

¹² Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403), 11/249, 371; Ebû Abdurrahmân 'Abdullâh b. Mübarek et-Türkî İbnü'l-Mübarek, *el-Cihâd* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1972), 152; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 9/110, 194; Ebû Abdullâh Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî Nu'aym b. Hammâd, *Kitâbu'l-fiten* (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412), 1/235, 346-47, 356; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 2015), 21/231; Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî İbn Râheveyh, *Müsned* (Dâru't-Te'sîl, 2016), 2/278; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *Fedâilu's-Sahâbe* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 2/905-906; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Müsned* (Cem'iyyetu'l-Meknezi'l-İslâmî, 2010), 1/950, 8/960, 9/1929; Ebû Abdullâh Ahhmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî İbn Hanbel, *el-Esâmî ve'l-künâ* (Dâru'l-Fârûk, 2015), 3/285; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (Dâru'l-Muğnî, 2000), 4/2156; Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî Dârimî, *el-Müsned* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 3/247; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015), 7/447; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sahîh* (Dâru İbn Hazm, 1433), 97; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* (Dâru't-Te'sîl, 2014), 8/179, 365-66.

¹³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 8/45.

Hadis hâfızı ve fakih tabîilerden Ebü'z-Zinâd el-Kureşî (ö. 130/748) erken sayılabilecek bir dönemde peygamberliğin bittiğini, fakat yeryüzünün direkleri (evtâdü'l-'arz) olarak kabul edilen abdâllığın devam ettiğini, Muhammed (sav) ümmetinin kırk adamının daima olacağını, bunlardan biri ölünce yerine başka birinin geçeceğini, bunların ibâdetle değil, verâdaki sadakat, iyi niyet, kalp selâmeti ve müslümanlara nasihatle bu mertebeye erdiklerini söylemiştir.¹⁴ Emevî devrinde yaşayan bir hadis hâfızının erken dönemde böyle bir kanaat serdetmesi yanında bu sözü hadis olarak nitelememiş olması da dikkate değerdir. Bu yaklaşım devrin siyâsî şartları ışığında belli bir anlama kavuşmaktadır. Hatta sonraki hadis ve fıkıh âlimleri arasında velîlik ya da abdâllığın değerli bir mertebe ve zâhir âlimlerinin bir vasfı olarak görülmesi bu tavrın uzaktan uzağa bir devamı gibi düşünülebilir. Bu görüşe göre âbidlik, zâhidlik ve sâlihlik peygamberle abdâlin ortak vasfıdır ve bu sıfat en çok din ilimleriyle uğraşan âlimlere yakışmaktadır. İlim kavramının ilk zamanlarda zühde kopmaz bir bağı da vardır. İlimle uğraşan muhaddisler siyâsî bir görüşe sahip olsalar da çoğunlukla siyâsî iktidara mesafeli durmuşlardır.

Meşhur hadis hâfızı âlimlerden Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) da erken sayılabilecek bir dönemde “*Abdâl kimdir?*” sorusuna “*İlim ehlidir*” cevabını veriyordu. İlim kavramının belli bir dönem için belli bir kesimde sadece rivâyet ilimlerini ifade ettiği bir devrede bu tarifi hadis ilimlerini ifade etmek için kullanıldığını göz ardı etmemek gerekir.¹⁵ Yezîd b. Hârûn'un Ebü'z-Zinâd ile İbn Hanbel arasındaki mühim zincirlerden biri olduğu da göz önünde tutulmalıdır.

Söz konusu yaklaşımın bir benzeri de Ahmed b. Hanbel'de (ö. 241/855) görülür. Abdâl hadislerini nakleden İbn Hanbel, her ne kadar bunlardan bazılarını tenkit etmişse de bir kavram olarak abdâl benimsemekten geri durmamıştır. Hadis ve tarih âlimi Hatîb el-Bağdâdî tarafından hadis ehlinin fazîletlerini anlatan *Şerefü ashâbi'l-hadîs* adlı kitapta İbn Hanbel'in hadis ilmiyle uğraşanları abdâldan saydığı ve şöyle dediği nakledilir: “*Eğer ehl-i hadis abdâldan değilse başka kim olabilir?*”¹⁶ İbn Hanbel'in abdâl mertebesini hadis ehline tahsis etmesi, o dönemde hadis ehline dâhil olmayan ve muhtemelen zâhid ve âbidler arasında yer alan bir grubun abdâllığa sahip çıkmasına karşı bir tavır gibi gözükmektedir.

İbn Hanbel'in görüşlerini derlemesiyle tanınan Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923), *Kerâmâtü'l-evliyâ* adlı eserinde Vehb b. Münebbih'in Hz. Peygamber'e (sav)

¹⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kureşî İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Evliyâ* (Riyad: Dâru Atlasî'l-Hadrâ, 2012), 1/619.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, *el-Mücâlese ve cevâhiru'l-'ilm* (Bahreyn-Beyrut: Cem'iyetu't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye-Dâru İbn Hazm, 1419H), 182; İlhan Kutluer, “İlim”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 111.

¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî Hatîb, *Şerefü ashâbi'l-hadîs* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 50.

rüyâsında abdâli sorduğunu, onun da Şam'da olduklarını söylediğini, Vehb'in Irak'ta hiç abdâl olup olmadığını sorduğunda da Muhammed b. Vâsî', Hassân b. Ebî Sinân ve Mâlik b. Dînâr'ın Irak abdâlları olarak vasfedildiğini belirtir.¹⁷ Burada sayılan isimlerden en az ikisi Basra'da Hasan el-Basrî geleneğini sürdüren isimlerdir. Bu gelenek zâhirî ve mânevî ilimleri birleştirmesiyle meşhurdur.

Hadis tabakât kitaplarında da abdâl terimi, muhaddislerin zühd, verâ ve takvâ yönlerine vurgu yapmak için kullanılmıştır. Hadis ricâl kitaplarında abdâl bazen sika ve abdâl şeklinde yüksek bir tâdil terimi olarak kullanılmış gibi gözükmemektedir. İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde ondan fazla abdâldan söz edilmiş olup bunların kimisi sika, kimisi sadûk, kimisi salih ve hayırlı, kimisi de ise fâzıl sıfatlarıyla anılmışlardır.¹⁸ İsimleri sayılan belli muhaddislerin abdâldan olduklarından şüphe edilmediğini belirtmesi, ilk zamanlarda hadis literatüründe abdâl teriminin hadis ta'dîl lafızlarıyla beraber kullanıldığına delil oluşturur. Şia'nın da bu dönemde abdâl terimine ilgisi yine ilim bağlamında ortaya çıkar. İbn Ebî Şeybe'yle aynı dönemde tertip edilen ilk Şîî hadis kitaplarından *el-Kâfî*'nin musannıfı Ebû Ca'fer el-Küleynî'nin (ö. 329/941) eserinde fıkıh âlimleri övülürken abdâl terimi zühd, ibâdet, kendini Allah'a verme ve ihlâsla irtibatlı olarak kullanılır.¹⁹ Bu durum abdâl terimine Şia arasında da olsa hadis âlimleri tarafından ilgi duyulduğunu ortaya koyar.

Hadislerde abdâlin Şam'da olduğuna dair rivâyetler sonradan tarihçiler nezdinde velîlerin coğrafyalara tahsîsi çerçevesinde görülecektir. İbn Asâkir'in kaydına göre Abdullah b. Mübârek Hicaz'da, Şam'da ve Horasan'da olan abdâldan söz etmiştir.²⁰ Burada abdâlin Hicaz, Şam ve Horasan'da bulunabildiği kabulü açıktır. Buna göre hadislerde görülenin aksine artık abdâl, belli bir coğrafyayla sınırlı olmaktan çıkarılmış gözükmemektedir. Bunu yapanlardan biri de muhaddislerden İbnü'l-Mübârek'tir.

Endülüs tarihlerine gelindiğinde Şam abdâliyle ilgili rivâyetlerin seyrekleştiği, hatta kaybolduğu, buna karşılık Endülüs'teki âlim ve zâhidlerin abdâl olarak vasfedilmeye başlandığı görülür. Endülüslü tarihçilerden İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013) Endülüs âlimlerini abdâl olarak vasfederken Şam'ı zikretmez. Bu durum, çok geç sayılmayacak bir tarihte abdâllarla ilgili kabullerin farklı coğrafyalara yayıldığını gösterir. Ebû Nuaym da (ö. 430/1038) *Târihu Isbahân*'ında kendi bölgesindeki âlim,

¹⁷ Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hallâl, *Kerâmâtü'l-evliyâ* (Beyrut: Dâru'l-Meşârî', 1428), 26.

¹⁸ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd-Beyrut: Tab'atu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye-Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1952), 2/260, 265, 3/21, 5/358, 6/40, 63.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Furû' u'l-kâfî* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1388), 1/1.

²⁰ İbn Asâkir, *Târihu Dimesk* (Dâru'l-Fikri't-Tibâa, 1995), 48/390.

zâhid ve ârifleri abdâldan sayar.²¹ Şam artık abdâl konusundaki tekliğini tamamen yitirmiş gözükmetedir.

Abdâlin mevâliden olacağına dair rivâyetler de vardır. Bunlardan biri İbn Hanbel'in *el-Esmâ ve'l-künâ* kitabında yer alır. Sonraki yüzyıllarda özellikle Şam tarihlerinde Şam'ın fazîletleri anlatılırken bu hususun uzun uzun anlatıldığı ve bu rivâyetlerin - kısmen genişletilerek- tekrar edildiği görülür.²²

Abdâlin Şam ehli olmasıyla mevâliden olması arasında ilk bakışta Emevîlerin abdâl dışında tutulması arzusuna bağlı bir irtibat kurulabilir. Yani abdâlin Şam'da olduğu rivâyetleriyle, abdâlin mevâliden olduğu rivâyetleri beraber düşünüldüğünde Ali taraftarı olan kesimlerin Şam'da Arap milliyetçiliği yapmakla itham edilen Emevîleri abdâllardan ayrı tutmak istemiş olabilecekleri düşünülebilir. Ancak bu rivâyetlerin abdâlin Şam'da olduğu rivâyetleri yanında gözle görülür biçimde az oluşu kesin bir yargıyı ertelemeyi icbâr etmektedir. Örneklere bakıldığında özellikle hadis ve tarih gibi rivâyete dayalı ilimlerle uğraşan âlim ve müelliflerin terimi sahiplenmesi Gazâlî öncesi dönemde daha çok görülen bir durumdur.

Bu başlık altında son olarak şunu vurgulamakta fayda görmekteyiz. Ebü'z-Zinâd el-Kureşî (ö. 130/748) tarafından kullanılan “*yeryüzünün direkleri*” (*evtâdü'l-'arz*) ifadesinin ilk dönemde yaşamış âlim-zâhidler için kullanıldığını gösteren bir kayıt *Hilye*'de karşımıza çıkmaktadır. Ebû Nuaym Ebû Süleyman ed-Dârânî bahsinin hemen öncesinde şöyle bir ifade kullanır ve Dârânî bahsine bu cümlelerle geçiş yapar: “*Zâhidlik ve ibâdetleri sayesinde geniş ilimleriyle meşhur olmuş yeryüzünün direkleri olan imamlardan söz ettiğimiz bu kısmı kısa keseceğiz.*”²³ Terimin Ebû Nuaym'dan önce âlim-zâhidler için kullanıldığını, Ebû Nuaym'ın da bu kullanımı benimsediğini bu pasajdan çıkarabiliriz. Hatta bu ifadenin hemen sonrasında Ebû Süleyman ed-Dârânî bahsine geçilmesi, Dârânî'nin Ebû Nuaym tarafından bu kategorinin sonrasında gelenlerden biri olarak görüldüğünü ortaya koyar.

²¹ Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr el-Ezdî İbnü'l-Farâdî, *Târîhu 'ulemâ' il-Endülûs* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1/158, 219, 259, 405, 2/68; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Târîhu İsbahân = Ahbâru İsbahân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/160, 321, 2/152, 287, 317.

²² İbn Hanbel, *el-Esmâ ve'l-künâ*, 3/285; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 2/45, 5/149; Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Su'âlâtü Ebî 'Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd* (el-Fârûku'l-Hadîse, t.y.), 56; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Sâfî b. Şuca' İbn Ebi'l-Hevl er-Raba'î, *Fedâilu's-Şâm ve Dimeşk* (Dimeşk: Matbû'âtu'l-Mecme' il-İlmî el-Arabî, 1950), 44-46; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdi el-Hatîb el-Bağdâdî Hatîb, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/221; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 1/289-341.

²³ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 9/254.

Klasik Çağdaki Zâhid ve Sûfilerin Abdâl Algısı

İslâm'ın klasik çağında sûfilerin abdâl algısı, en azından başlangıç itibarıyla hadislerdeki algıdan çok farklı değildir. Nakledilen hadislerdeki abdâla ait temel niteliklerin sürdürüldüğü görülmektedir. Bununla beraber tasavvuf çevrelerinde giderek hadislerdeki abdâl algısında bir değişim ve dönüşüm olduğu da dikkat çeker. Sûfilerin bu konuya yaklaşımlarını bir kronoloji içerisinde ele alırken zâhir âlimleriyle bağlantılı noktalara işarette bulunmak konunun daha net görünmesine katkı sağlayabilir.

Hicrî beşinci/milâdî onuncu yüzyılda Beyhakî'nin (ö. 458/1066) Ebû Saîd el-Hudrî hadisi olarak rivâyet ettiği bu hadisin bir sûfî hadis kitabında rivâyet edildiği de gözlenir. Beyhakî tarafından hadis olarak nakledilen bir ifadenin hadisçi kimliğiyle de tanınan Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) tarafından Ebû Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830) sözü olarak nakledilmiş olması bir başka dikkate değer durumdur: “*Abdâl bulunduğu mertebeye namaz ve oruçla değil, cömertlik, kalp şecaati, gönül selâmeti ve yalnız başınayken kendini kınamasıyla ermiştir.*”²⁴

Tefsir ve hadis sahalarında eserleri bulunan, tasavvufî kimliğiyle de tanınan Semerkandlı âlim Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) *Tenbîhu'l-gâfilin* adlı eserinde Hz. Peygamber devrindeki bir adamın duâsından hareketle namazların sonunda Ümmet-i Muhammed'e duâ edenlerin abdâl tabakasından olduklarını söyler. Bir başka yerde de abdâlin on vasfını sayar. Bu vasıflardan cömertlik, kalp selâmeti, halka nasihat ve mü'minlere merhamet gibi bir kısmı hadislerdeki muhtevayla örtüşür.²⁵ Aynı bölgede Ebû Sa'd el-Harkûşî (ö. 407/1016) *Tehzîbü'l-esrâr*'ı ile Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) tasavvufa dair yazdığı meşhur el kitabı olan *Risâle*'sinde nakledilen Feth el-Mevsilî'nin (ö. 220/835) bir sözü içinde ahdâs (henüz sakalı çıkmamış genç oğlanlar) ile sohbetin sakıncalarından müridleri uzak tutmaya çalışan abdâllardan söz edilir.²⁶

Sıbt İbnü'l-Cevzî Ebû Süleyman ed-Dârânî'den (ö. 215/830) şöyle bir söz nakleder: “*Zâhidler Horasan'da, fakihler Irak'ta, abdâl ise Şam'dadır.*”²⁷ Sülemî'nin *Tabakât*'inde ise Ebû Abdullah el-Mağribî'nin (ö. 299/911) şöyle bir sözü yer alır:

²⁴ Taberânî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 175; Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*'i'l-müsemma bi Me 'âni'l-Ahbâr - Kelâbâzî, 40; Beyhakî, *Şu 'abu'l-îmân*, 13/317; Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/274.

²⁵ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbîhu'l-gâfilin bi eḥâdîsi seyyidi'l-enbiyâ 'i ve'l-mürsefîn*, 3. bs (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2000), 549, 572.

²⁶ Ebû Sa'd Abdülmelik b. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbü'rî el-Harkûşî, *Kitâbü tehzîbi'l-esrâr* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022), 1/577; Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005), 373-74; Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, 9. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 490.

²⁷ Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir 'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a 'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 13/432.

“*Abdâl Şam’da, nücebâ Yemen’de, ahyâr ise Irak’tadır.*”²⁸ Her iki ârifin sözünde de Şam’ın abdâllara mesken olma konumunda bir değişiklik yoktur. Söz sahiplerinin vefat yıllarına bakıldığında hicretin ikinci yüzyılı sonunda Dârânî tarafından yapılan tasnifte zâhid, fakih ve abdâlların yer aldığı, abdâlin tarihî gerçeklikle beraber hadisten alındığı, zâhid ve fakihlerin varlıklarının ise tarihî gerçekliklerle uyduğu söylenebilir. Çünkü gerçekten de Hanefî âlimlerden başka Süfyân es-Sevrî, İbrâhim en-Nehaî gibi fakihler Irak coğrafyasında yetişmişlerdir. Nitekim “*Basra’nın ibâdeti, Kûfe’nin fıkhi*” teriminin meşhur olduğunu Afîfî de ifade etmiştir.²⁹ Ancak bu sözde fakihlerle abdâlların ayrı tutulması zâhir âlimlerinin kendi ilimleriyle uğraşanları abdâldan sayan yaklaşımlarıyla çelişmektedir. Zâhidle abdâl arasındaki ayrım ise sonradan sûfiler tarafından derinleştirilecek olan mürîd-murâd ayrımını hatırlatmaktadır.

Abdâl terimi Muhâsibî’nin (ö. 243/857) *Ri’âye*’sinde iki yerde peygamberlerin ve zâhidlerin büyüklerini vasfetmek üzere ayrıntı verilmeden zikredilir.³⁰ Çağdaşı ve hemşehrisi Serî es-Sakatî’nin (ö. 251/865) abdâlda gördüğü nitelikler arasında hadisteki gönül selâmetinin de bulunması sûfilerin hadis muhtevâsını genişlettiklerine de işaret eder.³¹ Sûfiler sonraki yıllarda hadisten aldıkları abdâl terimini diğer terimlerle zenginleştirmişlerdir.

Aşırı riyâzet ve çile uygulamalarıyla tanınan Sehl-i Tüsterî (ö. 283/896) tefsirinde bir âyette geçen hizbullâhın abdâllar, bunların en üstünlerinin de siddîkler olduğunu söyler. Sülemî de Tüsterî’nin bu yorumunu aynen almıştır.³² Sehl-i Tüsterî’nin *Kûtü’l-kulûb* müellifi Ebû Tâlib el-Mekî üzerindeki tesiri bilinmektedir. Tüsterî, *Tefsîr*’indeki meşhur evliyâ âyetini yorumlarken abdâlin abdâl olarak isimlendirilme sebebini beden kayıtlarından sıyrılmış olan abdâlların hâllerinin sürekli değişmesi sebebiyle böyle isimlendirildiklerini söyler. Evtâdın mı yoksa abdâlin mi üstün oldukları meselesinde de evtâdın sâbit, abdâlin değişken olması sebebiyle evtâdın üstün oldukları kanaatini belirtir. Tüsterî’nin ifadelerinde kendini abdâldan saydığı da hissedilir.³³ Bu durum zikredilen hadislerdeki ve Ebû’z-Zinâd’ın sözündeki peygamberleri yeryüzünün direkleri (evtâdü’l-’arz) olarak tarif eden yaklaşımın

²⁸ Ebu Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü’s-süfiyye* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1986), 242; Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler Tabakâtü’s-Süfiyye* (Bursa: Bursa Akademî, 2018), 144.

²⁹ Ebû’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm’da Manevî Devrim*, çev. H. İbrahim Kaçar ve Murat Sülün, 2. bs (İstanbul: Risale Yayınları, 2004), 100.

³⁰ Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Ri’âye li hukûkillâh*, 2. bs (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1990), 200, 211.

³¹ Sülemî, *Tabakât*, 51; Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 24.

³² Ebû Muhammed Sehl b. Abdullâh et-Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 164; Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin es-Sülemî, *Hakâ’iku’t-tefsîr*, 2. bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 2/316. Âyet için bk. Mücâdele 58/22.

³³ Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî*, 77. Âyet için bk. Yûnus 10/62.

sûfiler tarafından sahiplenilmeye başladığını gösterir. Evtâd ile abdâl arasında yapılan bu ayrım ricâlû'l-gayb konusunda bilinen sınıflandırmaya giden yoldaki adımlardan biri görünümündedir.

Aynı dönemde Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) “*büdelâdan otuz kişi halkı irşad yetkisine kendisini ehil gördüklerini belirtmeden insanlara hitap etmediği*”ni³⁴ söylerken tasavvufi irşada kendi başına girişmediğini, bu konuda hayli yüksek sayıda veliden onay aldığını belirtmek istemiş olmalıdır. Hücûvîrî'nin nakline bakılırsa bu telkini yapanlardan biri de Serî es-Sakatî'dir.³⁵ Belki de Serî'nin (ö. 251/865) sonradan abdâl olarak nitelenmesi muhtemelen bu iki rivâyetin birleştirilmesiyle mümkün olmuştur.

Terime ilk olarak yoğun bir şekilde yer verenlerden birinin tasavvufta velâyet nazariyesini şekillendirmesiyle tanınan Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932'den sonra) olduğu görülür. Ancak Tirmizî velâyet konusuna ayırdığı *Hatmü'l-velâye* kitabında konuyla ilgili olarak Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen ve abdâlin amelleri değil, ahlakları sayesinde cennete gireceğini bildiren hadisi zikretmiş, abdâla daha çok *Nevâdiru'l-usûl* adlı hadis kitabında yer vermiştir. Bunlardan en dikkat çekici olanlarından biri siddîklerin abdâl olarak adlandırılma sebepleridir.³⁶ Hakîm'in tasnifi Halil b. Ahmed'in yukarıda verilen tasnifini andırmaktadır. Hakîm Tirmizî hadislerde yer alan ifadeleri geliştirerek peygamberlerin ahlâklarıyla abdâlin ahlâkı arasında da özdeşlikler kurmuş olup, en çok öne çıkardığı peygamberler Hz. İbrahim, Hz. İsa ve Hz. Dâvûd'dur.³⁷ Hakîm Tirmizî'nin asıl orijinal noktası Ebû'd-Derdâ'dan naklettiği - *Hilye* sahibinin Tâbiîn muhaddislerinden Ebû'z-Zinâd'a nispet ettiği- hadisten hareketle abdâllığı peygamberliğin devamı olarak görmesidir.

Bir başka husus da sûfiler arasında velîleri sınıflandırma eğiliminin yaygınlaşmasıdır. Böylece peygamberlerin sınıflandırılmasından velîlerin sınıflandırılmasına doğru bir geçiş gözlenir. Bu geçiş de velîlerin sınıflandırılması olarak başladığı düşünülebilecek ricâlû'l-gayb anlayışının temelini oluşturur. Kur'ân'da peygamberlerle insanların, tarih kitaplarında da sahâbenin sınıflandırılmasına paralel bir tarzda sûfilerin de velîleri sınıflandırma teşebbüsleri görülür. Ancak bu kategorizasyon sonradan

³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Kitâbü't-ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1933), 111; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, 5. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 227.

³⁵ Ali b. Osman Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Tahran, t.y.), 81-82; Hücûvîrî, *Hakikat Bilgisi Keşfü'l-Mahcûb*, 7. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 193-94.

³⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Alî et-Tirmizî Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl* (Dâru'n-Nevâdir, 2010), 2/112; Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008); Salih Çift, “Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği”, içinde *Bursa'da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü - 2* (Bursa-İstanbul: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı, 2003), 116-50.

³⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, 2/105, 107, 110; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ - Velîliğinin Sonu-*, çev. Salih Çift, 2. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 231.

dünyayı yöneten bâtinî bir kadro anlamını kazanacaktır.

Tasavvufun ilk eserleri içerisinde abdâl hakkında en fazla bilgi -Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdiru'l-'usûl'*ü istisnâ tutulmak kaydıyla- Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-kulûb* adlı eserinde yer alır. Mekkî'nin kaydında abdâlin öne çıkan nitelikleri zühd ve sûfilikle iç içe olup mü'minlere dua etmeyi de içerir.³⁸ Daha o dönemde insanları duâlarıyla rahatlatan abdâl tipinin temellerinin bu tür nakillerle atılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Mekkî hâllerini, hatta nefeslerini kontrol ederek murâkabe ve mücâhede makamlarına eren kişilerin hâllerinin abdâla mahsus hâller olduğunu da beyan etmiştir.³⁹ Birincisi amele, ikincisi amelden sonra ilâhî ikram olan mevhîbeye işaret eder. Dolayısıyla abdâl mertebesi hem kesbî hem de vehbî yönleri içerir. Bu açıdan bakılınca Mekkî'nin abdâl kavramına ilgi duymadığını kabul eden yaklaşımların tashihe ihtiyacı vardır. Denilebilir ki abdâl konusunu Hakîm et-Tirmizî'den sonra yazılmış ilk sûfî eserler içinde en çok işleyen eser *Kütü'l-kulûb*'dur. Üstelik Köprülü, Sâlimî ve Hanbelî mekteplerde çok önceden abdâl telâkkîsinin var olduğunu belirterek İbn Haldûn'un terimi İmâmiyye Şîa'sına bağlayan yaklaşımının doğru olmadığını belirtmiştir.⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, Sehl-i Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin abdâl terimini sahiplenmiş olmaları da Köprülü'yü doğrulamaktadır. Kaldı ki Şîa içerisinde bu terime olan ilgi daha sonra ve sınırlı biçimde ortaya çıkmıştır.

Hicrî beşinci/milâdî on birinci yüzyıl tasavvuf düşüncesini kayda geçirme hizmetine mühim katkılarıyla tanınan Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin de (ö. 465/1072) abdâl konusuna fazla ilgi duymadığı kaydedilmekle birlikte Kuşeyrî böyle bir topluluğun varlığını tamamen inkâr eden bir görüntü vermez. *Risâle*'sinde abdâl terimine yer vermeyen Kuşeyrî, tefsirinde konuyu görmezlikten gelmemiştir. Hatta denilebilir ki ricâlû'l-gayb konusunda *Letâif Risâle*'den daha çok malzeme içerir. Bu konudaki görüşlerini daha çok Kur'ân'da “dağlar” anlamına gelen **ravâsî** kelimesi üzerinden abdâl başta olmak üzere ricâlû'l-gayb terimleriyle yorumladığı görülür.⁴¹ Burada Kuşeyrî ricâlû'l-gaybın üç temel unsuru olan ve halka merhametle yardım ve destekte bulunan abdâl, evtâd ve kutbu zikreder, fakat mâhiyetleri hakkında herhangi bir ayrıntı vermez.⁴² Kuşeyrî, bir âyetin tefsirinde dünyanın abdâl, evliyâ ve evtâd bereketiyle durduğunu ve belâların giderildiğini söyler.⁴³ Bu durum da

³⁸ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîkı'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/74, 78-79.

³⁹ Mekkî, 1/192.

⁴⁰ Köprülü, “Abdal”, 1989, 364.

⁴¹ Ebû'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3. bs (Hey'etü'l-Misriyyi'l-Âmme, 2000), 2/289, 3/129. Âyet için bk. Nahl 16/15.

⁴² Abdülkerîm Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-mensûre* (Saçılmış Mücevherler), ed. M. Mansur Gökcan (Ankara: Harf Yayınları, 2017), 17 [62-63], 18 [64-65].

⁴³ Kuşeyrî, *Letâif*, 3/44. Âyet için bk. Neml 27/61.

abdâlî, kendisinin yüzü suyu hürmetine belâların giderildiği bir figür olarak kabul eden anlayışın hicrî beşinci/milâdî on birinci yüzyılda hâlâ karşılık bulduğunu ortaya koyar. Onun *Cevâhiru'l-mensûre* adlı eserinde yaptığı bir sonraki başlık altında zikredilecek ayırım, abdâlla velî arasındaki farkın mürîdle murâd arasındaki farka benzediğini gösterir.

Verdiğimiz nakiller şu hususları gösteriyor:

1-İlk beş yüz yılda abdâl terimi zâhir âlimleri arasında özellikle hadis âlimleri tarafından benimsenmektedir.

2-Sûfîler de bu haberlerden hareketle kendi velâyet nazariyeleri doğrultusunda farklı bir model oluşturmaya çalışmaktadırlar

3-Her iki kesim arasında ilimle tasavvufu uzlaştırmaya isimler bulunmaktadır.

İki Kesimin Algısındaki Temel Nitelikleriyle Abdâl

Abdâlın çeşitli disiplinlerdeki yerini tespit edilmesi noktasında dikkate alınması gereken hususların en önemlisi abdâlın temel nitelikleridir. Abdâlî tanımak ancak onun niteliklerini bilmekle mümkündür. İslâm'ın klasik çağındaki abdâl algısıyla on üçüncü yüzyıl arasındaki abdâl algısı arasında farklılıklar bulunmakla birlikte bazı benzerlikler de vardır. Klasik çağdaki eserlerde abdâlî tasvir eden pasajlardaki malzemeyi burada kronolojik değil, mümkün olduğu kadar sistemli bir tarzda sıralamaya çalışacağız ve iki dönemdeki abdâl algısındaki benzerliklere de işaret edeceğiz.

Hadislerin temel vurgusu abdâlın gönül selâmeti üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Ebû'z-Zinâd el-Kureşî'nin (ö. 130/748) yukarıda zikredilen abdâlın ibâdetle değil, verâdaki sadakat, iyi niyet, kalp selâmeti ve müslümanlara nasihatle bu mertebeye erdiklerini belirten sözü ilk zamanlardan itibaren gönül saflığının bu konuda öne çıktığını göstermekteydi. Bu husus sûfîler tarafından da ortaya konulan temel vurgulardan biriydi. Hadis hâfızı Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) ise abdâlın ilim ehli olduğunu belirtiyordu. O zamanki ilim algısında hadis ve rivâyet ilimleri öne çıkmaktaydı.⁴⁴ Hanbelî Ebû Bekr el-Hallâl'in (ö. 311/923), *Kerâmâtü'l-evliyâ* adlı eserinde Muhammed b. Vâsî', Hassân b. Ebî Sinân ve Mâlik b. Dînâr üzerinden abdâlın ilimle zühdü, yani zâhirle bâtını birleştiren bir figür olması aynı eğilimin bir ürünü görünümündedir. Dolayısıyla abdâl kavramı üzerinden ilim ve ahlâk ayrışmasının daha ilk zamanlarda ortaya çıktığı anlaşıyor. Ancak hadislerde vurgulanan gönlün selâmeti unsurunun bir hareket noktası olarak alınması durumunda abdâlın en önemli niteliklerinden birinin gönlünün insanlara karşı temiz olması, art niyet taşımaması olduğu ortaya çıkar. Sûfîlerin yaptıkları abdâl tanımlamalarında

⁴⁴ Dineverî, *el-Mucâlese*, 182; Kutluer, "İlim", 111.

genellikle bu husus ortaktır ve tasavvufun temel unsuru olan kalp böylelikle abdâlin temel niteliklerini belirleme noktasında merkezî bir yere sahip durumdadır.

Serî es Sakatî (ö. 251/865) abdâlda dört nitelik görmektedir: verâi tam olarak gerçekleştirmek, irâdeyi doğru bir şekilde sağlamlaştırmak, halka karşı gönlünün selâmet içinde olması ve onlara samimiyetle nasihatte bulunmak.⁴⁵ Burada da hadis olarak nakledilen ifadedeki gönlün selâmeti unsurunun bulunması dikkat çekicidir. Ancak verâin tam olarak yerine getirilmesi zühdü de içerir. Fakat buradaki zühd, sırf zühd için yapılan kuru bir zühd değil, Allah'ın herhangi bir yasağını çiğneme korkusuyla verâ kaynaklı olarak gerçekleştirilen bir zühddür. Bu yaklaşımda abdâlin zühdü ve ahlâkı öne çıkmaktadır. Hakîm et-Tirmizî de (ö. 320/932'den sonra) abdâlin temel niteliklerini dünyaya karşı hırslı olmamaları ve güzel ahlâkı temsil eden bütün huylara sahip bulunmaları olarak tasvir ederken ahlâkî boyuta vurgu yapar. Esasen abdâlî tarif eden pek çok sözde zühdden verâa, tevâzûdan affediciliğe varan pek çok ahlâkî vasıf sayılır.⁴⁶

Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932'den sonra) hadisten iktibasla saydığı vasıflar güzel ahlâk, verâ konusundaki sadakat, güzel niyet, bütün Müslümanlara karşı kalp selâmeti, sadece Allah rızasını gözeterek Allah yolunda sabırla nasihat etmek, hilm, akıl, zillate düşmeksizin tevâzû sahibi olmaktır.⁴⁷ Sûfliğiyle de tanınan Semerkandî tefsir ve hadis âlimi Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) abdâlin on adet vasfını sayar: 1-Kalp selâmeti 2-malda cömertlik 3-dilde doğruluk 4-tevâzû 5-şiddet esnasında sabır 6- halvette ağlama 7-halka nasihat 8-mü'minlere merhamet 9-fenâda tefekkür 10-eşyada ibret.⁴⁸ Sayılan niteliklerden kalp selâmeti, cömertlik, halka nasihat etme ve mü'minlere merhamet hadislerden alınmış, sûfî kabullerle birleştirilmiş görünmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) kaydında Fezâre eş-Şâmî'nin -abdâlin merkezi kabul edilen Şam şehrinden oluşu dikkat çekicidir-yaklaşımı şöyledir: *“Onlar sırtlarını Allah'a dayamış, acıkmadan yemeyen, uyku galip gelmeden uyumayan, gerekmedikçe konuşmayan, suskunlukları hikmet, ilimleri de kudret (ilâhî kudrete bağlı) olan kişilerdir.”*⁴⁹ Dolayısıyla abdâl hem ahlâkî açıdan hem de Allah'tan aldığı bilgi açısından diğer insanlardan üstün bir insan tipidir. Bu tür ifadeler tasavvuftaki insan-ı kâmil anlayışıyla da bağlantılı görünmektedir.

Mekkî *“Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah bir kavim getirecektir ki O onları sever, onlar da O'nu severler”* âyetinde tasvir edilen kişileri abdâl olarak

⁴⁵ Sülemî, *Tabakât*, 51; Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler*, 24.

⁴⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, 2/107; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-ğâfilîn*, 572.

⁴⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, 2/107.

⁴⁸ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Tenbihu'l-ğâfilîn*, 572.

⁴⁹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/74.

yorumlamıştır. Bu âyet çok sonraları Melâmetîleri anlatmak için kullanılmıştır. Bir başka yerde de sahibi belli olmayan şöyle bir söze yer vermektedir: “*Her kim helâl lokma yer ve Sünnet dâiresinde amel ederse o abdaldandır.*” Çünkü Sehl’in izinden giderek Mekkî de helâl lokmayı tasavvufun şartlarından saymıştır.⁵⁰

Abdâlin bir başka niteliği de kendisine yapılan zulmü affetmek, her kötü işi iyiye yormak, Allah’ın kendilerine verdiği her şeyi paylaşmaktır.⁵¹ Affedici ve paylaşımcı olmak hadislerdeki cömertlik ve gönül saflığı ifadelerinin birer yansıması görünümündedir. Affedicilik intikamcı olmanın önünde de bir engel teşkil eder. Dolayısıyla abdâlin affediciliğine bağlı bir başka niteliği de şiddetsizlik yahut şiddet karşıtıdır. Şiddetsizlik, kendine karşı yapılan her kötülüğü affetmeyi ve her kötü işi iyiye yormayı da içine alır. Bazı sözlerde karşımıza çıkan “eliyle havaya vurmayan, inci yakut gibi dünyalık şeyleri alıp atan kişiler” ifadesi zühdü ve şiddetsizliği bir arada ele alır. Sûfililiğiyle de tanınan -Sülemî’nin dedesi İbn Nüceyd’in de talebesindendir- muhaddis ve hadis tenkitçisi Ebû Sa’d el-Mâlinî’nin (ö. 412/1022) *Erbaîn*’inde Cüneyd’den naklettiği sözde abdâlin kadın ve erkekler arasından çıkabileceği ifade edilerek abdâl eliyle havaya vurmayan, inci, yâkut ve benzer süs eşyasını alıp atan kişiler olarak vafedilir. Bu şiddetsizlik durumunu ifade eden “eliyle havaya vurmamak” unsurunu Hz. Peygamber’in Dâvûd b. Yahya b. Yemân’a rüyasında söylediğini Ebû Nuaym nakleder.⁵² Hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyıldaki bazı sûfilerin altınları suya attıklarına dair rivâyetler de bir abdâl niteliğinin dışavurumu görünümündedir.

Abdâlî şiddetsizlikle vafeden hadislerle on üçüncü yüzyılın tahta kılıçlı abdâlları birlikte düşünüldüğünde, bazı hadislerdeki şiddetsizlik nitelemesiyle on üçüncü yüzyıl abdâl görünümüne demirden değil de tahtadan kılıç taşımının hâkim oluşu arasında anlamlı bir ilişki olup olmayacağı sorusu akla gelmektedir. Bu soruyu bir çırpıda cevaplamak mümkün değildir. Ama konuya farklı açıdan bakmamızı gerektiren bir durumla karşı karşıya olduğumuz da açıktır. Çünkü şiddetsizlik durumunun klasik çağ abdâl tipi ile on üçüncü yüzyıldaki Rum abdâlî tipi arasında ortak noktalardan biri olup olmadığı çözülmesi kolay olmayan bir problemdir. Eğer bu sorunun cevabı “evet” olursa, farklı şekillerde de olsa uzaktan uzağa ortak bir zeminin varlığı ortaya çıkmış olur.

İnsanların iyiliğini istemek, aynı zamanda onlara dua etmeyi de gerektirir. Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) Hz. Peygamber devrindeki bir adamın duâsından

⁵⁰ Mekkî, 1/277, 2/470-471. Âyet için bk. Mâide 5/54.

⁵¹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/8.

⁵² Ebû Sa’ d Ahmed b. Muhammed b. Abdullâh b. Hafs b. Halîl el-Ensârî el-Herevî el-Mâlinî, *el-Erba ‘ûn fî şuyûhi’s-sûfiyye - el-Mâlinî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İlmiyye, 1997), 183; Ebû Nuaym, *Hilye*, 8/371.

hareketle namazların sonunda Ümmet-i Muhammed'e duâ edenlerin abdâl tabakasından olduklarını söyler. Mârûf el-Kerhî'nin (ö. 200/815-16 [?]) beyanına göre de her gün on defa Ümmet-i Muhammed'e duâ eden kişi abdâl zümresine yazılır. Mekkî mü'min erkek ve kadınlara gece gündüz istiğfârda bulunarak her gün duâ eden kişiye abdâl sevâbı yazılacağını ya da abdâllardan yazılacağını belirtmiştir.⁵³ O dönemde insanları duâlarıyla rahatlatan abdâl tipinin on üçüncü yüzyılda yansımaları olup olmadığı meselesi de bir başka problemdir. Kaynaklarda "duası makbul olan ve abdâl kabul edilen" pek çok kişiden söz edilir.⁵⁴ On üçüncü yüzyıl Anadolu'sunda da abdâl kendisinden duâ talep edilen bir derviş tipi olarak gözükmektedir. Bu benzerlik ilişkisinin kurulup kurulamayacağı üzerinde düşünülebilir.

Abdâlin bir başka niteliği de insanlara merhameti sebebiyle insanları kötülüklerden sakındırmasıdır. Feth el-Mevsilî'nin (ö. 220/835) sözündeki ahdâs (henüz sakalı çıkmamış genç oğlanlar) ile sohbetten müridleri uzak tutmaya çalışan abdâl tipi ümmetin hayrını isteyen insan tipinin bir örneği görünümündedir.⁵⁵ Meselenin diğer bir yönü de şudur: İlk dönemde müridleri sapkın ilişkilere götürecek yollardan sakındırma niteliğini hâiz görünen abdâl, Ocak ve Karamustafa'nın naklettikleri on dört ve on beşinci yüzyıldaki abdâl tasvirlerine tamamen ters bir görüntü vermekle birlikte⁵⁶, bahse konu sapkınlıkların en eski zamanlardan itibaren görülebildiği anlaşılmaktadır. Kuşeyrî'nin, şâhidbâzilik denilen ve Allah'ın güzelliğini genç oğlanlarda seyretmek olarak açıklanan sapkınlıktan söz ederek bunları eleştirmesi bu tür hadiselerin erken dönemde sûfiler arasında görülmeye başladığını gösterir.⁵⁷

Abdâlin niteliklerinden biri de Allah'ın sevdiği her şeyi sevmektir. Bu sevginin kapsamı hayli geniştir. İlk sûfilerden Ebû Abdullah en-Nibâcî (ö. 220/835 [?]) abdâlin niteliklerini kader ve ahkâm da dâhil Allah'ın sevdiği her şeyi sevmek olarak tasvir eder.⁵⁸ Bu tasvir abdâlin sonradan tasavvufta bir makam olarak anlaşılacak rızâ hâli ya da makamı içerisinde olması gereğine işaret eder. Dolayısıyla abdâlin en önemli özelliklerinden biri tasavvufun da en önemli hedeflerinden biri olan rızâdır. Anadolu abdallarının hayvan postundan elbiseler giymesi bu rızâ durumuyla

⁵³ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/78-79.

⁵⁴ Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tenbîhu'l-ğâfilîn*, 549; Ebû Nuaym, *Hilye*, 8/371, 10/390; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Riyâdatu'l-ebdân* (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1987), 67.

⁵⁵ Harkûşî, *Tehzîbü'l-esrâr*, 1/577; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 373-74; Kuşeyrî, *Risâle*, 490.

⁵⁶ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı -Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü-*, 4. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 67-68; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*, 30-33.

⁵⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 96; Kuşeyrî, *Risâle*, 180-81.

⁵⁸ İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Evliyâ* ', 1/620; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 21/13-22; Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, ed. Ahmed-el-Arnavûd ve Türkî Mustafa, c. 22 (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420), 15/126-127; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 5/320.

beraber zühdün de bir yansıması olarak kabul edilebilir. Bu rızâ durumunun zühd ve temiz yürekle birleşen bir yönü de devlet başkanlarıyla aradaki mesafeyi korumaktır. İslâm'ın ilk yüzyıllarında devlet başkanlarıyla mesafeli olan âlim tipiyle, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Geyikli Baba gibi devlet başkanlarının ihsanlarına tokgözlü yaklaşan abdâl tipinin ortak noktalarından biri de budur.

Zünnûn'a abdâlin nitelikleri sorulduğunda verdiği cevapta şu unsurlar vardır: Ârif, Allah'ı tâzimle zikreden, Allah sevgisiyle dolu, hatta Allah'ın terbiye ettiği kişi.⁵⁹ Bu nitelikler abdâlin ilâhî ikramlarla rızıklandırıldığı inancını gösterir. Bu inanç hadislerdeki “abdâl sayesinde rızıklanma” ifadesiyle de irtibatlıdır. On üçüncü yüzyılda yaygınlaşan halk dervişliği içerisinde de abdâlin pek çok ilâhî ikrama mazhar oluşunun kabul edildiği bilinmektedir.

İlâhî ikramlardan biri olan kerâmet de abdâlin vasıflarından biri kabul edilmiştir. İbnü'l-Mübârek'in Süfyân es-Sevrî tarafından kerâmet sahibi abdâldan biri sayılması bunun çarpıcı bir örneğidir.⁶⁰ Halk sûfliğinin yaygınlaştığı dönemde ise kevnî kerâmet denilen olağanüstü hâllerin abdâlin niteliklerinden olduğu abdâl inancına sahip halk kitleleri tarafından giderek artan sıklıkta kabul edilmeye başlanmıştır.

Hakîm et-Tirmizî'ye (ö. 320/932'den sonra) göre abdâl, dünyâ ve âhiret işlerinde gözleri sadece Allah'ta olan sıddîklere verilen bir isimdir. Bunlar iki bakımdan abdâl olarak adlandırılmıştır: 1-Aralarından biri öldüğü zaman yerine hemen biri geçerek yine kırka tamamlanırlar 2-Kötü ahlâklarını değiştirerek yerine iyi ahlâkı yerleştirmişlerdir.⁶¹ Hakîm'in tasnifinin lugat musannifi Halil b. Ahmed'in yukarıda verilen tasnifiyle benzerliği gözlerden kaçmamaktadır. Aradaki fark kötü ahlâkı değiştirmenin abdâlin temel nitelikleri arasında sayılmasıdır. Hakîm Tirmizî hadislerde yer alan ifadeleri geliştirerek peygamberlerin ahlâklarıyla abdâlin ahlâkı arasında da özdeşlikler kurmuştur. En çok öne çıkardığı peygamberler Hz. İbrahim, Hz. İsa ve Hz. Dâvûd'dur.⁶² İslâm'ın klasik çağındaki abdâl algısıyla on üçüncü yüzyıl arasındaki abdâl algısı arasındaki farklılıklar arasında en dikkate değer olanı klasik çağındaki abdâl algısında ilimle uğraşma durumunun on üçüncü yüzyıldaki abdâl algısında bulunmamasıdır. Bunun da halk dervişliğiyle alâkalı olması ilk akla gelen sebeptir.

Mekkî, Ebû Muhammed Sehl-i Tüsterî'nin (ö. 283/896) dört niteliğe sahip olan kişinin abdâl olabileceğine dair sözünü nakleder: Mideyi boşaltmak, suskunluk, bir kenara

⁵⁹ Ebû Nuaym, *Hilye*, 1/12.

⁶⁰ Halil b. Abdullâh b. Ahmed b. İbrâhîm b. el-Halîl el-Kazvinî Ebû Ya'îlâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma 'rifeti 'ulemâ 'i'l-hadîs - el-Halîlî* (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1988), 1/272.

⁶¹ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*, 2/112.

⁶² Hakîm et-Tirmizî, 2/105, 107, 110, 112; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, 231.

çekilerek halktan ayrılmak, geceleri az uyumak.⁶³ Mekkî hâllerini, hatta nefeslerini kontrol ederek murâkabe ve mücâhede makamlarına eren kişilerin hâllerinin abdâla mahsus hâller olduğunu da beyan etmiştir.⁶⁴ Birincisi amele, ikincisi amelden sonra ilâhî ikram olan mevhibeye işaret eder. Buradan hareketle abdâl mertebesinin hem kesbî hem de vehbî yönleri içerdiği yukarıda da belirtilmişti.

Kuşeyrî gerek ricâlû'l-gayb ve gerekse bunlar arasında yer alan abdâl hakkında el-*Cevâhiru'l-mensûre* adlı eserinde evliyâ ile abdâl arasında bir ayrım yapar.⁶⁵ Hevâyî terk etmeyle gerçekleşen velâyet ile Allah'ın fazlından olup irâdenin ortadan kalkması ve bedeliyetin, yani abdallığın elde edilmesi iki ayrı kategoride ele alınır.⁶⁶ Kuşeyrî'nin velî ile abdâl arasındaki ayrımı olarak tespit ettiğimiz bu anlayışı, tasavvuf terimlerindeki mürîd-murâd ayrımını hatırlatır. Bunu peygamberlerle misallendirmek gerekirse sûfiler tarafından Hz. Mûsâ mürîd, Hz. Peygamber ise murâd olarak görülür.⁶⁷ Buna göre temelde her ikisi aynı zeminde birleşse de murâd müridden daha üstündür. Çünkü mürîd irâde ederek murâd ise irâdesiz olarak velâyete erer.⁶⁸ Murâdın irâdesizliği konusunda Serrâc'ın kanaati bir istisnâ teşkil eder.⁶⁹

Kuşeyrî ve onun gibi düşünenlerin yorumları dikkate alındığında velî mürîdin, abdâl ise murâdın kemâle ermiş hâli görünümündedir. Birincisinde irâde ve sülûk yoluyla velâyete erme, ikincisinde ise Allah'ın seçmesi sonucunda velâyete yaklaştırılma söz konusudur. Her iki durumda da gerçek fâilin Allah olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak tasavvuf kitaplarındaki mürîd ve murâd konusunu birlikte ele alan kısımların, velî ile abdâl arasındaki farkı da açıklayan pasajlar olduğunu kabul etmek imkân dâhilindedir.

Ancak bu noktada dikkatlerden kaçmaması gereken husus, abdâlin nitelikleriyle ilgili tasvirlerin giderek tasavvuf kitaplarında çoğalmakta olduğu, hadis kitaplarındaki kabullerin ise azalmaya uğradığıdır. Bu durum sûfilerin abdâl kavramına kendi damgalarını vurmalarıyla sonuçlanmıştır.

⁶³ Mekkî, *Kütû'l-kulûb*, 1/174.

⁶⁴ Mekkî, 1/192.

⁶⁵ Kuşeyrî, *el-Cevâhiru'l-mensûre*, 6 [38-39].

⁶⁶ Kuşeyrî, 60-61 [148-151].

⁶⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 196-97; Kuşeyrî, *Risâle*, 285-86; Abdülkerim Kuşeyrî, "Uyûnu'l-Ecvibe fî Funûni'l-Es'ile", içinde *Abdülkerim Kuşeyrî'nin Uyûnu'l-Ecvibe fî Funûni'l-Es'ile'sinin Tahkik Tercüme ve Değerlendirmesi* (İstanbul: Asitan Kitap, 2019), 69-70 [136].

⁶⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 107-8; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 221-23; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 130; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 274.

⁶⁹ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. es-Serrâc et-Tûsî Serrâc, *el-Luma' fî târihi tasavvufi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 292; Serrâc Tûsî Serrâc, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, 2. bs (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 401.

Klasik Çağda Abdâl Sayılan Meşhur İsimler

Abdâlin niteliklerini tespit noktasında kimlerin abdâl sayıldığı meselesi önemli veriler sunabilir. İlk dönemden itibaren kendisine abdâl denilen kişilerin neden abdâl olarak adlandırıldığı mühim bir meseledir. Ancak bu sorunun kesin bir cevabını bulmak da kolay değildir.

Muhaddisleri abdâl olarak görme kabulü hadis ilmiyle uğraşanlar arasında sonraki yüzyıllarda da devam etmiş, hadisleri Ömer b. Abdülaziz'in emriyle ilk olarak resmî bir görevle toplamaya başlayan İbn Şihâb ez-Zührî de (ö. 124/742) dâhil olmak üzere pek çok muhaddis sonradan abdâldan sayılmıştır. Muhaddisler arasında abdâldan sayılanlardan birinin de Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) olduğu görülür.⁷⁰

Hadislerde abdâlin Şam'da olduğuna dair rivâyetler sonradan tarihçiler nezdinde velîlerin coğrafyalara tahsîsi çerçevesinde görülmeye başlanmıştır. İbn Asâkir'in kaydına göre Abdullah b. Mübârek Hicaz'da Fudayl b. İyâz ve oğlu Ali'yi, Şam'da Yûsuf b. Esbât ve Ebû Muâviye el-Esved'i, Horasan'da da Ma'dân ve Şeyh Hâik'i sayarak onlardan başka abdâl kalmadığını söylemiştir.⁷¹ Burada abdâlin Hicaz, Şam ve Horasan'da bulunabildiği kabulü açıktır. Sonradan İbnü'l-Mübârek de Süfyân es-Sevrî tarafından kerâmet sahibi abdâldan biri sayılmıştır.⁷²

İbn Hanbel'in görüşlerini derlemesiyle tanınan Ebû Bekr el-Hallâl'in (ö. 311/923), *Kerâmâtü'l-evliyâ* adlı yukarıda da temas edilen Muhammed b. Vâsî', Hassân b. Ebî Sinân ve Mâlik b. Dînâr'ı Irak abdâli olarak vafetmiş olması Hasan el-Basrî geleneğinden âlim-zâhidlerin abdâldan olduğu kabulünü de gösterir.⁷³ Zâhidlik yönü de bilinen muhaddis Vekî b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) hem tarihçi ve hem muhaddis olan Ebû Nuaym (ö. 430/1038) ve Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından abdâl arasında sayılması da önemlidir.⁷⁴

İbn Hanbel'in Tâbiîn'in sekiz büyük zâhidi arasında sayılan Âmir b. Abdullah b. Abd-i Kays'la (ö. 55/675) beraber kendi çağdaşı Bişru'l-Hâfî'yi (ö. 227/841) yedi abdâl arasında saydığı nakledilir.⁷⁵ Ehl-i hadisi abdâl olarak vafeden İbn Hanbel'in sonraki yüzyıllarda abdâldan olduğu, hatta onun ölümünden sonra yerine hadisleri hem hıfz hem de tenkit etmesiyle meşhur olan Ebû Zûr'a er-Râzî'nin (ö. 264/878) geçtiği tasavvufa sempati duymasıyla meşhur bir hadis ehli olan Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) tarafından ileri sürülecektir.⁷⁶

⁷⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 10/390.

⁷¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 48/390.

⁷² Ebû Ya'îlâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma 'rifeti 'ulemâ 'i'l-hadîs - el-Halîlî*, 1/272.

⁷³ Hallâl, *Kerâmâtü'l-evliyâ*, 26.

⁷⁴ Ebû Nuaym, *Hilye*, 8/371; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 4/591.

⁷⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 7/552.

⁷⁶ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/191.

Muhaddis İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde ondan fazla abdâldan söz edilmiş olup bunların kimisi sika, kimisi sadûk, kimisi salih ve hayırlı, kimisi de ise fâzîl sıfatlarıyla anılmışlardır.⁷⁷ İbn Ebî Hâtim muhaddislerin abdâl algısını tahkim etmiş gözükmetedir. Daha sonraki hadis kaynakları da İbn Ebî Hâtim'i abdâl olarak vâsfedeceklerdir. Ebû Ya'îlâ el-Halîlî'nin beyanına göre, İbn Ebî Hâtim de abdâldan sayılan bir zâhiddir.⁷⁸

İbn Ebî'd-Dünyâ *el-Evliyâ* adlı eserinde abdâl ve zühhâdı birlikte zikretmiş, İbrâhim b. Edhem'i (ö. 161/778 [?]) abdâldan saymıştır. Abdâl ve zühhâdın birlikte zikredilmesi, abdâla verilen zâhid mânâsını da anlaşılır kılar. Öte yandan İbrahim b. Edhem abdâl sayılma noktasında üzerinde ittifak edilen isimlerden biridir.⁷⁹

Sonraki dönemde sûfîler arasında Yahyâ el-Cellâ (hicrî üçüncü/milâdî dokuzuncu yüzyıl) gibi Şamlı abdâllardan da söz edildiği gözlenmektedir.⁸⁰ Ebû Tâlib el-Mekkî pîr ittihâz ettiği Sehl-i Tüsterî'yi ve Mekke'deki şeyhlerinden Ebû Ali el-Kirmânî'yi abdâl olarak görür.⁸¹

Serî es-Sakatî (ö. 251/865) Ebu Nuaym tarafından abdâl sayılanlardan biridir.⁸² Serî'yi abdâl saymayı gerektirecek hususlardan birinin kendisini kınayan bir yapıya sahip olması olduğu tahmin edilebilir. Çünkü Serî hakkındaki nakillerde yüzünün karardığı korkusuyla sürekli burnuna baktığı belirtilmektedir.⁸³ Bu durum Dârânî'nin yukarıda belirtilen abdâl tarifindeki yalnız kalınca kendisini kınama alışkanlığıyla uyushmaktadır. Abdâlin kendisini kınaması özelliği de bazı melâmet ehlinin abdâldan sayılmasını beraberinde getirmiş olmalıdır ki Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884) ve Şah b. Şucâ el-Kirmânî (ö. 270/883 ya da 300/912'den önce) bunlardandır.

Buhârî ve Müslim üzerine tasnif ettiği *el-Müstedrek* adlı eserin musannıfı olan meşhur hadis âlimi ve tarihçi Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1015) *Telhîsu Târîhi Nisâbü'rî*unda zâhid olarak vâsfedilen bölgenin melâmet pîri Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) abdâldan sayılmıştır. Bu durum ilk bakışta hicrî dördüncü/milâdî onuncu yüzyılda zâhir âlimlerinin sûfîlere değer verdiğini gösteren bir örnek gibi görülüyorsa da gerçekte kendisini sûfî olarak tanımlamaktan imtinâ eden Kassâr'ın aynı zamanda hadis rivâyetleri olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla bu durum Kassâr'ın hadis ilmiyle ilişkisine bağlı bir tercih de olabilir. Öte yandan Ebû Nuaym *Hilye*'de Ebû Abdullah b. Ahmed'in Şah b. Şucâ el-Kirmânî'yi abdâl olarak vâsfetmesi

⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/260, 265, 3/21, 5/358, 6/40, 63.

⁷⁸ Ebû Ya'îlâ el-Halîlî, *el-İrşâd fî ma'rîfeti 'ulemâ'i'l-hadîs - el-Halîlî*, 2/683.

⁷⁹ İbn Ebî'd-Dünyâ, *el-Evliyâ*, 1/629; Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 1/77.

⁸⁰ Ebû Nuaym, *Hilye*, 9/182.

⁸¹ Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, 2/4, 203.

⁸² Ebû Nuaym, *Hilye*, 10/366.

⁸³ Ebû Nuaym, 10/116.

de Kassâr'dan sonra bir başka melâmî-meşrep ismin abdâl olarak vafedildiğini gösterir.⁸⁴

Sayılan isimler arasında başkalarını abdâl olarak vafederken bir süre sonra kendileri abdâl olarak anılan kişiler olduğu dikkatlerden kaçmamış olmalıdır. Bu tür örneklere de sıklıkla rastlanır. Yukarıda sayılan örnekleri bir araya toplamak gerekirse muhaddisler arasında başkalarını abdâl olarak niteleyen Abdullah b. Mübârek, Vekî b. Cerrâh, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zûr'a er-Râzî, İbn Ebî Hâtîm gibi isimlerin bir süre sonra kendilerinin abdâl olarak anıldığı görülür. Sûfiler arasında ise Serî Sakatî ve Sehl-i Tüsterî dikkat böyle isimlerdendir.

Şia ricâl kitaplarına bakıldığında abdâl terimine çok fazla rastlanmaz. Muhammed b. Ömer b. Abdülaziz el-Keşî'ye (ö. 329/941) göre sahâbeden Hz. Ali taraftarı Hucr b. Adiyy, Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye (ö. 460/1068) göre tâbiinden Hz. Ali taraftarı Zeyd b. Sûhân abdâldandır.⁸⁵ Şii ricâl kitaplarında bu konuda daha az malzeme olması da Köprülü'nün İbn Haldûn'a getirdiği eleştiriyi haklı çıkarmaktadır. Gerek âlimlerden ve gerekse sûfilerden kitaplarda abdâl olarak vafedilen daha başka pek çok isme rastlanabilir.

İlk Klasik Çağdan Sonra Abdâl Terimi Bir Rekabet Alanı Olmaktan Çıkmış mıdır?

Tarihî seyir açısından bakıldığında Gazâlî'den (ö. 505/1111) sonra tasavvufun iki temel ize sahip olduğu bilinmektedir: 1-Abdülkadir el-Geylânî (ö. 561/1166), Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî (ö. 563/1168), Sa'deddin el-Cibâvî (ö. 575/1180), Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182), Ebû Hafs Şihâbeddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi sûfilerin önderliğinde kurumlaşmanın halk tabakalarında kitlesel bir güce dönüşmeye başladığı pratik eğilim. 2-Şihâbeddîn Sühreverdî-yi Maktûl (ö. 587/1191), İbn Arabî (ö. 638/1240) ve onların takipçilerinin temsil ettiği derin düşünceye dayalı olan nazarî/teorik eğilim.

Söz konusu iki eğilim birbirinden bütünüyle kopuk olmadığı gibi yeni sentezler de ortaya çıkarmışlardır. Bu sentezler abdâl teriminin içeriğinde de değişim ve dönüşümler meydana getirmiştir. Bu aşama sonrasında gerçekleşen durumlardan birinin de abdâl kavramının zâhir âlimleriyle sûfiler arasında bir rekabet alanı olmaktan çıkması olduğu söylenebilir. Bu durum kısmen tasavvuftaki değişen düşünce ve yaşantılarla bunlara bağlı olarak gelişen ricâlû'l-gayb anlayışlarına bağlı görülebilir. Bu aşamayı, Karamustafa'nın deyiimiyle velâyet kavramının vilâyet anlayışına dönüştüğü bir evre olarak kabul edenler olduğu da bilinmektedir.

⁸⁴ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî Hâkim, *Telhîsu Târîhi Nîşâbü'r* (Tahran: Kitâbhâne-i İbn Sînâ, 1921), 46; Ebû Nuaym, *Hilye*, 10/238.

⁸⁵ Ebû Câ'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Ricâlû't-Tûsî*, 5. bs (Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430), 1; Muhammed b. Ömer b. Abdülaziz el-Keşî, *Ricâlû'l-Keşî*, t.y., 1.

Karamustafa'nın Cornell, Chodkiewicz ve Elmore'dan yararlanarak yaptığı tasnife göre velâyet Allah ile dostluk ve metafizik yakınlığı, vilâyet ise otorite, güç ve kontrolü ifade eder.⁸⁶ Vilâyet daha çok halk sûfliğine hâkim olan bir durum gibi görünmekle beraber teorik çerçevenin hâkim olduğu nazarî tasavvufu yapılandıran yaklaşımdan beslenmiş örnekleri vardır.

Gazâlî sonrasında İbn Arabî irfânının tasavvuf düşüncesinde çok etkili olduğu kesindir. İhtiyat payı bırakmakla beraber, abdâlin zâhir âlimleriyle sûfiler arasında bir rekabet alanı olmaktan çıkmasının önemli sebeplerinden birinin de bu derin tesir olduğu söylenebilir. İbn Arabî'yi hazırlayan şartlar dikkate alınmak kaydıyla, onunla çağdaş olan, ancak belli kişileri abdâl saymakta da bir beis görmeyen İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) İbn Hanbel'in abdâlla ilgili bir rivâyeti dışındaki bütün ricâlü'l-gayb hadislerini reddetmesi boşuna değildir. Bu hadisler hakkındaki tenkitlerin hicrî altıncı/milâdî on ikinci yüzyılda başladığını söyleyen yaklaşımlar⁸⁷ şu açıdan haklı görülebilir: Önceki tenkitler sadece hadis tekniği açısından yapılmaktaydı. Bu yüzyıldan başlayan tenkitler ise doğrudan doğruya bir itikad haline geldiği düşünülen bir anlayışa karşı yapılmaktadır ve bu eleştiriler "teknik" olmaktan çıkıp "ideolojik" bir niteliğe bürünmüş gözükmektedir. Bu tür eleştirileri getirdikleri belirtilen İbn Ebî Âsım eş-Şeybânî (ö. 287/900), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Şemseddin ez-Zehebî (ö. 748/1348), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) gibi âlimlerin⁸⁸ ilk ikisi hariç tamamı on üçüncü yüzyıl ve sonrasında yaşamış âlimlerdir. Bu konudaki eleştirilerin hicrî altıncı/milâdî on ikinci yüzyıldan itibaren çoğaldığı anlaşılmaktadır.

Abdâlin Giriş'te işaret edilen on beşinci yüzyıldaki dönüşümü, biraz da on üçüncü yüzyılda Ebû Hafs es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1235) 'Avârif adlı eserindeki **Mutasavvîf ve Ona Benzeyenlerin Zikri (Fî Zikri Men İntemâ ile's-Sûfiyye ve Leyse Minhüm** yahut bazı baskılarda **Fî Zikri'l-Mutasavvîf ve'l-Müteşebbih Bihî**) başlığını taşıyan dokuzuncu babında gizli olmalıdır.⁸⁹ Dönüşümün on ikinci yüzyılda olduğunu söyleyenlerin referans noktalarından biri bu pasaj gibi gözükmektedir. Alamut'taki Bâtînî merkezinin 1256 yılında Moğollar tarafından dağıtılmasından önce yazıldığı anlaşılan eserin bu tanıklığı önemlidir. Kaldı ki eserin yazıldığı zaman dilimi aynı zamanda Haydârî pîri Kutbeddîn Haydâr (ö. 618/1221 [?]) ile Kalenderî pîri

⁸⁶ Karamustafa, *Sufism*, 134, 142; Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 173.

⁸⁷ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 228.

⁸⁸ bk. Uludağ, "Abdal", 60.

⁸⁹ Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-Sühreverdî, 'Avârifü'l-me'ârif (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1999), 50-53; Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları - 'Avârifü'l-Me'ârif Tercemesi*-, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, ve Mustafa Uzun (İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990), 97-102; Karamustafa, *Tanrının Kuraltanılmaz Kulları*, 45-48.

Cemaleddîn-i Sâvî'nin (ö. 630/1232-33) de hayatta olduğu dönemdir. Hatta Sühreverdî'nin "Kalenderî" terimiyle bu kişilerden en az birini kastettiği de düşünülebilir. Bu tasvîri yaparken Sühreverdî Melâmetîlerin Kur'ân ve Sünnet'e bağlı, sıdk ve ihlâs ehli kişiler olduğunu söylemektedir. Ona göre Kalenderî ise kalp temizliğiyle şer'î sınırları zorlayan, hatta âdâbı ortadan kaldıran bir gruptur. Ancak o dönemle ilgili öncesi ve sonrasını da hesaba katacak çok yönlü okumalara dayalı araştırmaların gerektiği de ortadadır. Çünkü Daftary'nin, Ocak ve Kameru'l-Hudâ tarafından da nakledilen, tarikatlardaki İsmâilî eğilimlerin 1256 yılından sonraki takıyye girişimleriyle başladığına dair tespitleri bütünüyle göz ardı edilmemelidir.⁹⁰ Ancak verilen tarihlerden de anlaşılaacağı üzere Sühreverdî'nin pasajı, bu sürecin daha önce başlamış olduğuna işaret ediyor.

İzleyen dönemde İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) ricâlû'l-gayb anlayışında ortaya koyduğu gelişme, sonraki dönemi etkilemiştir. Her ne kadar İbn Arabî ikbâl peşinde olan ve dünyevî hedeflerini tasavvufî kalıplar içerisinde sunan bir görüntü vermemiş olsa da "*dünyanın görünmeyen önderleri*" olarak algılanan son derece karmaşık bir ricâlû'l-gayb anlayışı ortaya koyduğu da bir gerçektir.⁹¹ İbn Arabî gibi sadece tasavvufun kendi meselelerini değil, tasavvufun dînî ve felsefî alanla kesişen noktalarını da derinlemesine ele alan bir dehânın ricâlû'l-gayb nazariyesini boş bırakması beklenemezdi. O, derinlemesine yer verdiği bu terimleri ilâhî isim ve sıfatlarla irtibatlayarak büyük bir sistem ortaya koymuştur.⁹²

İbn Arabî'nin abdâlla ilgili kabulleri arasında, daha önce Cüneyd-i Bağdâdî tarafından ileri sürülmüş olan erkeklerden başka kadınların da abdâl sınıfına girebileceği yer alır. Abdâlî yedi kişi sayan İbn Arabî Allah'ın yedi iklimi bunlarla koruduğunu ifâde eder. Bunu da yedi semânın sahibi olan yedi peygamberle irtibatlandırır: Hz. İbrâhîm, Hz. Musa, Hz. Hârûn, Hz. İdris, Hz. Yusuf, Hz. İsa ve Hz. Âdem. Bunlardan her biri bir semâdadır ve ilâhî bilgiyle yıldızlar ve onların takdîr edildikleri yörüngelerindeki hareketleri hakkındaki bazı sırları bilirler. Hayat, hilm, sevgi (vedâd), kudret, şükür, iştirme ve görmenin kaynağı olarak Allah'ın Abdülhayy, Abdülhalîm, Abdülvedûd, Abdülkadir, Abdüşşekûr, Abdüssemî ve Abdülbaşîr isimlerinden biriyle isimlendirilmiş olup aldıkları ismin bilgisi ve eylemiyle hareket halindedirler.⁹³ Dolayısıyla abdâlın Hz. İbrahim ahlâkı üzerine yaratıldığını söyleyen

⁹⁰ Farhad Daftary, *İsmâilîler -Tarihleri ve Öğretileri-*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017), 623; Kameru'l-Huda, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî -Hayatı Eserleri Tarikatı*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 63; Ocak, *Tasavvuf Velâyet*, 334.

⁹¹ Uludağ, "Abdal", 59-60; Ahmet Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlû'l-Gayb -İbn Arabî'nin Görüşleri-", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy 5 (2001): 172-97, https://isamveri.org/pdfdrg/D02193/2001_II_5/2001_II_5_OGKEA.pdf.

⁹² Ögke, "Ricâlû'l-Gayb".

⁹³ Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-melekiyye* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabiyye, 1997), 2/10.

hadisin muhtevasının İbn Arabî irfânında hayli zenginleştirildiği söylenebilir. İbn Arabî'nin yapmaya çalıştığı şey görebildiğimiz kadarıyla bütün varlık ve bilgiyi zâtı, sıfatları, isimleri ve fiilleriyle tek ilke saydığı Allah'ın varlığında toplamaktan ibarettir. Bu bilgiye tasavvufî irfanla rafine edilmiş olmak kaydıyla âyet ve hadislerden kelâmî ve felsefî bilgiye kadar pek çok bilgi türü de dâhildir. Bu çerçevede evliyâ ve abdâl da ilâhî isimlerin bir tür yansımasından ibaret olmak durumundadırlar ve temsil ettikleri ilâhî isimlere göre hareket ederler.

İbn Arabî'den sonra, İbnü'l-Mübârek ve İbn Hanbel gibi muhaddislerin naklettiği bu rivâyetleri sahilik bir yana, zayıf olarak bile görmeyen İbn Teymiyye (ö. 728/1328), özellikle talebesinden İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) bu konudaki en sahil haber saydığı Hz. Ali'den gelen ve abdâlin Şam'da olduğunu gösteren rivâyetleri bile munkatî' olduğu gerekçesiyle geçersiz saymıştır. Ona göre Selef'ten gelen bu tertip içerisinde bir söz olmayıp, bu tertipteki sözler ümmet nazarında makbul sayılan şeyhlerden nakledilegelmektedir. ⁹⁴ Dolayısıyla başlangıçta bazı şüphelerle çoğunluğu tenkit edilen bu tür hadisler hakkındaki tenkitlerin dozu İbnü'l-Cevzî'den (ö. 597/1201) itibaren artmış, İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) itibaren ise son noktasına ulaşmıştır. Bu noktada bahse konu hadislerin tamamı hicrî yedinci/milâdî on üçüncü yüzyılda İbn Teymiyye tarafından tamamen reddedilmiştir.

İbn Hanbel'in naklettiği hadislere mevzû diyemediği kaydedilen İbn Teymiyye konuyu abdâl, gavs, evtâd, nücebâ, nukabâ gibi tasavvufî ricâlü'l-gayb terimleriyle ilişkili olarak ele almış ve tamamını inkâr etmiştir. Böylelikle izleyicisi olduğu iddiasında bulunduğu Ahmed b. Hanbel'den daha ileri bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁹⁵ İbn Teymiyye'nin aldığı bu tavrın iki temel sebebi olabilir: İlk olarak kendi döneminde bu terimlerin aldığı şekle karşı sert bir tepki verdiği düşünülebilir. Konuya başka eserlerinde de yer veren İbn Teymiyye Hz. Ali ve yanındakilerin Şam'dakilerden daha üstün olmaları gerektiğini, dolayısıyla Şam'da abdâl olarak zikredilen kişilerin Hz. Ali ve yanındakilerden üstün olamayacağını da ileri sürerken ⁹⁶ Hz. Ali zamanında henüz şekillenmemiş olan dört râşid halife algısının o devirde de var olduğu kabulünden hareket etmiş ve meseleyi anakronik bir tarzda ele almıştır.

⁹⁴ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye* (Medine: Mecme' u'l-Melik Fehd, 1995), 11/433-434.

⁹⁵ Uludağ, "Abdal", 60.

⁹⁶ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-şeytân* (Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1405), 18; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 228.

İbn Teymiyye'nin ilgili hadisleri tamamen reddetmesinin ikinci sebebi, konuyu tasavvuftaki ricâlû'l-gayb terimleriyle bağlantılı olarak ele alması göz önüne alındığında, İslâm itikadı açısından zararlı gördüğü bu yaklaşımların tamamen kökünü kazıma arzusu olabilir. Çünkü önceki devrede yaşamış olan muhaddislerin, bir kısmını tenkit etseler de bir kısmını kabul ettikleri hadislerin tamamen reddedilmesi böyle bir ihtimali akla getiriyor. İbn Hanbel tarafından ancak muhaddislerin abdâl olabileceğinin söylendiği devirlerde sûfîlerin ricâlû'l-gayb anlayışları henüz kemâle ermemişti. İbn Teymiyye devrine gelindiğinde ise bir yandan İbn Arabî'nin ricâlû'l-gayb nazariyesi tasavvufun nazarî yönüne hâkim olmuş, diğer yandan halk dervişliğinin abdâl telâkkisi yaygınlık kazanmıştı. Moğol istilâsının da gerçekleştiği bir devrede İbn Teymiyye'nin yaşadığı Suriye ve Mısır coğrafyalarında abdâlların görülmüş ve bu çevredeki kültürün hayatın pek çok alanına yansımış olması da muhtemeldir. Dolayısıyla hem îtikadî bakımdan İbn Teymiyye'nin kabulleriyle uyuşmayan nazarî sûfî düşüncenin hem de bazı gözlere çok da hoş görünmeyen halk sûfilığının farklı abdâl telâkkileri İbn Teymiyye'nin bu haberleri tamamen reddetmesine etki etmiş olabilir. Çalışmamız bu konuyu kapsamadığı için sadece bir tahminle yetinmek durumundayız. Sonuçta İbn Teymiyye, içinde velîlerin adedi, abdâl, gavs, aktab gibi tabirlerin bulunduğu hadislerin tamamının yalan olduğunu söylemiştir.⁹⁷ Konunun bir başka yönü de İmâmî ve İsmâilî/Bâtınî Şîî yaklaşımların benzer görüşleridir. İslâm itikadını bu tür görüşlerden uzak tutma gayretlerinin de bu tür haberlere karşı mesafeli durma tavrıyla ilişkili olduğu söylenebilir.

Abdâl terimini de içine alan ricâlû'l-gayb telâkkisinin İbn Teymiyye'den itibaren şiddetlenen bir reaksiyona tâbî olması hadis ehli içinde bazı dirençlerle karşılanmıştır. Meselâ İslâmî ilimlerin pek çok sahasında ürün vermekle meşhur Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505), İbn Teymiyye'den yaklaşık iki yüzyıl sonra ricâlû'l-gayb hadislerini savunma adına *Haberu'd-dâl* adlı bir eser kaleme almıştır.⁹⁸ Bu eserde kullanılan kaynaklar İbn Hanbel'in *Müsned*'inden başka, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Hibbân, İbn Ebî'd-Dünyâ, Hallâl, Taberî, Taberânî, Beyhakî, Sülemî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Asâkir, Yâfiî gibi müelliflerin eserleridir. Eserin hadisleri savunma noktasında ne kadar kudretli olabildiği tartışılabilir. Ancak bugünkü akademik çevrelerde en azından abdâl yaklaşımları konusunda İbn Teymiyye

⁹⁷ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 228-29.

⁹⁸ Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, "Haberu'd-dâl 'alâ vücûdî'l-kutbi ve'l-evtâdi ve'n-nücebâi ve'l-ebdâl", içinde *el-Hâvî li'l-fetâvâ fi'l-fıkhi ve ulûmi't-tefsîri ve'l-hadîsi ve'l-usûli ve'n-nahvi ve'l-irâbi ve sâiri'l-fünûn*, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 229-42; (Türkçesi için bk.) İmam Suyûtî, "Haberu'd-dâl 'alâ vücûdî'l-kutbi ve'l-evtâdi ve'n-nücebâi ve'l-ebdâl", içinde *Tasavvuf Risâleleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017), 112-48.

görüşüne yaklaşan görüşlerin hâkim olduğu, dolayısıyla Suyûtî'nin bu konuda sonraki âlimleri etkileyebilecek ciddi bir başarı elde edemediği söylenebilir.

Belli bir devreden sonra abdâl telâkkisinin halk sûfiliğinde etkili olduğu bilinmektedir. Ocak da bir yönden İbn Arabî'nin entelektüel sûfî anlayışının bir ricâlû'l-gayb anlayışı ortaya koyduğunu, diğer yandan da bu algının halk sûfiliği içerisinde farklı kabullerle yaygınlaştığını ifade ederken haklı görünmektedir.⁹⁹ Tasavvufun avâmîleşmesiyle sanuçlanan bu durum, sûfî düşüncenin halk tabakalarına nüfûzu açısından bir fayda sağlamakla beraber tasavvufî irfânın entelektüel yönünü baltalama görüntüsü vermektedir. Konunun Türk halk sûfiliğiyle ilgili yönü tartışmalı yönleri bulunsun da Köprülü, Gölpınarlı, Ocak ve Karamustafa'nın çalışmalarında ele alınmıştır. Meselenin bu yönü başka çalışmaları beklemektedir.

Sonuç

Zâhir âlimleriyle sûfiler arasındaki velîlik kategorizasyonunun en seçkin pâyesini elde tutmaya dönük abdâl tartışmalarına zemin oluşturan görüşlerin karşılaştırıldığı çalışmamızdan çıkan sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

Değişme, yerine geçme, kötü ahlâkî değiştirme gibi anlamlarla irtibatlı görülen abdâl teriminin ilk İslâm ümmeti içerisinde bilinen bir kavram olduğu, hatta İslâm öncesi devirlerde de böyle bir kullanımın bulunduğu anlaşılmaktadır. Terimin İslâm düşüncesinde hadislere kadar giden zengin bir anlam varyasyonu vardır ve hadislere geçen ve tasavvufta sonradan bir nazariyeye dönüşecek olan ricâlû'l-gayb terimleri arasında abdâl tek örnektir. İslâm ve Yahudi geleneklerindeki bu benzerliklerle ilgili olarak Fenton'un iki tespiti bu noktada önemlidir ve üzerinde düşünülmesi gerekir. Konuyla ilgili teknik terim ve sayılar arasındaki benzerlikler genellikle kültürler arasındaki yakın ilişkiyle açıklanagelmıştır. Ancak fikrî paralelliğin arketipsel bir yapıdan mı yoksa doğrudan ve dolaylı etkilerden mi kaynaklandığı meselesi çok kolay çözülebilecek bir mesele değildir. Abdâlın Köprülü ve Fenton tarafından birbirinden bağımsız olarak nakledilen evrensel kullanımları arketipsel bir duruma da işaret etmektedir.

İlk zamanlarda cerh ve tâ'dîl yapan hadis tenkitçilerinin bile bu kavramı tâdîl lafızlarıyla beraber kullanmakta oluşları, belli bir devrede abdâl kavramına sahip çıktıklarını gösterir. Bu konuda görüş ayrılıkları bulunan hadisçilerle sûfiler ilk asırlarda bu terimi kendileri için kullanma eğilimindedirler. Bununla beraber her iki tarafta da uzlaşmacı yaklaşımlara rastlanır. Hatta bu dönemde tam olarak kaynaklara yansımamış olsa da abdâllığın ibâdetle mi, gönül temizliğiyle mi, yoksa ilimle mi elde edilebileceği konusu bir tartışma alanıdır.

⁹⁹ Ocak, *Tasavvuf Velâyet*, 146.

İslâm'ın klasik çağında yazılan tarih kitaplarının da dâhil olduğu literatüre imza atan pek çok müellif, kendi bölgelerinin üstünlüğünü öne çıkarmak için beldelerinde abdâl olarak tanınan kişilerden söz etmişlerdir. Başlangıçta Şam ağırlıklı olarak kullanılmakta olan terim zamanla coğrafi genişlemeye uğrayarak her bölgenin abdâlları belirtmeye başlamıştır. Bu tercih, sözü edilen dönemde abdâl teriminin yüksek bir değere sahip olduğunu göstermektedir.

Muhaddis tâbiilerden Ebû'z-Zinâd el-Kureşî, abdâllığın peygamberlik tamamlandıktan sonra onların yerine ikame edilen bir zümreyi ifâde ettiğini belirtmiş, daha sonraki devrelerde bu görüş hadis olarak nakledilmeye başlanmıştır. Hakîm Tirmizî ve Ebû Nuaym bu meâlde hadisler nakletmişlerdir. Yeryüzünün peygamber ahlâkını yaşatan insanlardan tamamen mahrum kalmayacağı fikrine dayanan bu tür nakillerin siyâsî çalkantılarla sarsılan İslâm toplumunu ümitsizlikten kurtarmaya dönük fonksiyonları olduğu ileri sürülebilir. Sûfîler bu tür haberlere itibar etmişler, ileri sürdükleri görüşlerde de bire bir ittifak içinde olmamışlardır. Ancak abdâlin ahlâkı konusunda söyledikleri önemli ölçüde ortak bir zemine sahiptir.

İlk dönemde hadislerde ve kültürde hazır buldukları abdâl terimleriyle yetinmeyen sûfîlerin bu terime yeni ilâvelerle ricâlü'l-gayb anlayışını bir velî kategorizasyonu olarak yapılandırdıkları görülür. İbâdet ve gönül temizliği yoluyla elde edilen velîliğin şartlarını ortaya koyan sûfîler, velî türlerini ricâlü'l-gayb anlayışlarıyla tasnif etmişlerdir. İlk sûfîlerin diliyle belli bir temele kavuşturulan bu tasnifler Hakîm et-Tirmizî ile yeni bir yola girmiş, Ebû Tâlib el-Mekkî, Hücvârî ve kısmen Kuşeyrî tarafından geliştirilmiş, İbn Arabî'de ise en kapsamlı şeklini almıştır. İlk sûfîler arasında Muhâsibî, Serrâc, Kelâbâzî, Sülemî, Kuşeyrî gibi müelliflerin bu terime az ya da çok ilgi duyup duymadıkları meselesi çok yönlü olarak araştırılabilir. Onların abdâl terimine ilgilerinin azlığı yahut yokluğu durumu Muhâsibî gibi erken dönem sûfîlerinde bu tür kategorizasyonların henüz netleşmemesiyle ilgili olabileceği gibi, yazdıkları kitapların hedefleriyle de ilgili olabilir. Nitekim bu tür kategorizasyonlara temel eserlerinde yer vermeyen Sülemî ve Kuşeyrî gibi müelliflerin tefsirleri başta olmak üzere diğer eserlerinde açıklayıcı yorumlara az da olsa rastlanır. Bu çerçevede Hasan el-Basrî gibi âlim ve zâhidlerin mîrâsı âlim ve sûfîler tarafından paylaşılırken muhaddislerin ilim niteliğini, sûfîlerin ise ağırlıklı olarak zühd niteliğini ele aldıkları, bu mîrâsı içinde topladıkları terimlerden birinin de abdâl olduğu söylenebilir.

İbn Arabî'nin yaklaşımları velîlik içerisinde doğrudan doğruya siyâsî iddialar içermemekle birlikte, tasavvufî cemaatlerin kitlesel güce dönüştüğü dönemlerdeki siyâsî iddialar için kullanılışlı bir zemin hazırlamış gözükmektedir. İbn Arabî'nin hayatına bakıldığında aksiyondan çok derin düşüncenin hâkim olduğu bir portre çizdiği ve siyâsetin değil, velâyetin peşinde olduğu söylenebilir.

Tasavvufta hadisten mülhem olarak öldükten yerine yenisinin geçtiği abdâl, daha çok dünyevî arzularından uzaklaşmış, nefsânî merkezli düşünmeyen mâneviyat eri anlamında sûfî ve fetâ gibi terimlerle ortak bir anlam zeminine sahiptir. Bununla beraber abdâl biraz daha özel bir mânâyı ifâde etmiş gözükmekte ve özellikle on üçüncü yüzyıldan itibaren tasavvufta irşâd yetkisi olmayan meczubun abdâlla karıştığı ya da karıştırıldığı durumlar olduğu da gözlenmektedir. Meczûb gerçekte Allah'ın kendisine çektiği kişileri ifade eden bir terimdir ve Allah'a irâde dışı bir yönelimi ifade eder. Ancak zamanla bu terim tasavvuftaki mânevî sarhoşluğu ifade eden sekr hâlinde çıkamamış sûfîyi ifade eden bir terim haline de gelmiş gözükmektedir. Halk sûfiliğinin yaygınlaşmasıyla gelen yaklaşımlar da bu algıyı beslemiştir. Diğer taraftan abdâlın sayısı hakkında hadislerde görülen farklılık sûfiler arasında da devam etmiş, yedi kişi olduğunu düşünenlerle kırk kişi olduğunu düşünenler arasında görüş ayrılığı ortaya çıkmıştır.

Erken dönemlerde kaleme alınmış Şîî terâcim kitaplarında abdâl kavramına hadis kitaplarındaki kadar ilgi duyulmadığı da dikkat çeken bir başka husustur. Temel Şîî terâcim kitaplarında Hz. Ali taraftarı birer sahâbî ve tâbiiden başka abdâl olarak zikredilen isimlere şimdilik rastlanamamıştır. Şîa'nın Ehl-i Sünnet kadar bu terime ilgi duymaması sorgulanmalıdır. Bu durum muhtemelen sûfiler tarafından abdâla verilen vasıfların özellikle İmâmîyye Şîası tarafından imamlara verilmesi, dolayısıyla imamlarda var olduğu kabul edilen niteliklerin diğer insanlarda olmasının mümkün olamayacağı inancıyla ilişkili olabilir. Bu da ricâlü'l-gayb terimleri arasında en azından abdâl teriminin Şîa'dan alındığına dair İbn Haldun'a dayandırılan ve yaygın hale gelmiş olan kanaatin gözden geçirilmesini gerektirir.

Hicrî yedinci/milâdî on üçüncü yüzyıldan itibaren İbn Teymiyye gibi âlimlerin ilgili haberleri sahih saymamaları, ilk dönem hadis âlimlerinin abdâl terimine duydukları ilgiyle kıyaslandığında farklı bir tavrı ortaya koyar. İzinden gittiği İbn Hanbel'in kabullerini geçersiz sayan İbn Teymiyye ve sonraki âlimlerin abdâlla ilgili haberleri kabul etmemelerindeki gerçek sebep farklı bakımlardan araştırılmalıdır. Bu âlimlerin abdâl haberlerini mevzu ve geçersiz saymaları acaba kavramın bir rekabet alanı olmaktan çıkmış olmasıyla açıklanabilir mi? Çünkü ilk dönemlerdeki âlimlerin abdâlî ta'dil terimleriyle beraber kullanmaları bu terime değer verdiklerini gösterirken, sonraki dönemlerde, özellikle de hicrî altıncı/milâdî on ikinci yüzyıldan itibaren etkili olan müelliflerden bir kısmının bu terimlere mesafeli yaklaştığı açıktır. Bu durum bir yönüyle de ilk zamanlarda âlimler tarafından kabul edilen bazı hususların sonradan kabul edilmemesi gibi bir tavır değişikliğini de içerir. Bütün bu durumların aydınlatılması için kaynakların çok yönlü ve mukayeseli okunmasına dayalı araştırmalara ihtiyaç vardır. Konumuzu aşan bir başka durum da bu dönüşümün İslâm dünyasındaki pozitivist eğilimlerin Batılılaşma sürecinden önce başlayıp

başlamadığı meselesidir. Bu süreçte tasavvufun halk tasavvufu olarak aldığı şeklin ne kadar etkili olduğu meselesi de bir başka meseledir. Bu yaklaşımın sonradan İmâmî ve Bâtînî yaklaşımlarla yoğrulmuş bir itikadî yapıya karşı bir tavır olması da işin bir başka yönüdür. Belki de konunun Şia ile irtibatlandırılması bu inanç hakkındaki benzerliklerle ilişkilidir.

Abdâl teriminin 15. yüzyılda kazandığı anlam halk tasavvufuyla iç içe geçen Kalenderî abdâllardaki tasavvuru yansıtmakta olsa da, farklılıkları bir tarafa bırakılacak olursa, ilk dönem muhaddislerini de içine alan bu iki anlam yelpazesi arasındaki ortak zemin Allah'a kayıtsız şartsız bağlılık, dünyevî çıkarlardan sıyrılmak, ahlâkî kemâle sahip olmak, siyâsî irâdeye karşı mesafeyi korumak, art niyetli olmamak, şiddetten uzak durmak, insanlar için daima iyiyi istemek ve insanların iyiliğine çalışmaktır. Abdâlın peygamberliğin devamı olması, yeni bir din ya da dîne kolay kabul edilemeyecek anlayışlar getirmekle değil, ancak bu ahlâkî nitelikler çerçevesinde bir anlam ifade edebilir. Bu niteliklerin tasavvuf çevrelerinden de beklenen peygamberî ahlâkın temel nitelikleri olduğunu hatırlatmaya gerek yoktur.

Kaynaklar

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. 10 c. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

Afîfî, Ebû'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*. Çeviren H. İbrahim Kaçar ve Murat Sülün. 2. bs. İstanbul: Risale Yayınları, 2004.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-. *Şu'abu'l-îmân*. 14 c. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. "el-Âsârü'l-bâkiye 'anî'l-kurûnî'l-hâliye". İçinde *Zehebiye Programı*, editör Mehmet Apaydın. İstanbul: KURAMER Kütüphanesi, 2014.

Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.

———. "Tasavvufta Velâyet Kavramı: Hakîm Tirmizî Örneği". İçinde *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü - 2*, 116-50. Bursa-İstanbul: Bursa Kültür Sanat ve Turzim Vakfı, 2003.

Daftary, Farhad. *İsmâîlîler-Tarihleri ve Öğretileri-*. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî. *el-Müsned*. 3 c. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2015.

———. *Sünenü'd-Dârimî*. 4 c. Dâru'l-Muğnî, 2000.

- Dîneverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân ed-. *el-Mücâlese ve cevâhiru'l- 'ilm.* 10 c. Bahreyn-Beyrut: Cem ' iyyetu't-Terbiyyeti'l-İslâmiyye-Dâru İbn Hazm, 1419H.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş ' as es-Sicistânî. *Su ' âlâtü Ebî ' Ubeydi'l-Âcurrî li-Ebî Dâvûd.* el-Fârûku'l-Hadîse, t.y.
- . *Sünenü Ebî Dâvûd.* 8 c. Kahire: Dâru't-Te ' sîl, 2015.
- Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ.* 11 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- . *Riyâdatu'l-ebdân.* Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1987.
- . *Târîhu Isbahân = Ahbâru Isbahân.* 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Ebû Ya ' lâ el-Halîlî, Halîl b. Abdullâh b. Ahmed b. İbrâhîm b. el-Halîl el-Kazvînî. *el-İrşâd fî ma ' rifeti ' ulemâ ' i'l-hadîs - el-Halîlî.* 3 c. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1988.
- Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî. *Tenbîhu'l-ğâfilîn bi ehâdîsi seyyidi'l-enbiyâ ' i ve'l-mürselîn.* 3. bs. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2000.
- Erkaya, Musa, ve Aktoro İmaralı Uulu. “Kütüb-i Tis'a ve İlk Üç Asır Eserleri Bağlamında Abdallarla İlgili Rivâyetlerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 23, sy 1 (2024): 432-74. <https://doi.org/10.14395/hid.1437977>.
- Fenton, Paul B. “Yahudi Mistisizmi ve İslam Tasavvufunda Evliyâ Hiyerarşisi”. Çeviren Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy 2 (2007): 369-91.
- Goldziher, Ignaz, ve Hans Joachim Kissling. “Abdal”. İçinde *Encyclopedia of Islam*, 94-95. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hâkim en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn.* 8 c. Dâru't-Te ' sîl, 2014.
- . *Telhîsu Târîhi Nisâbûr.* Tahran: Kitâbhâne-i İbn Sînâ, 1921.
- Hakîm et-Tirmizî. *Hatmu'l-Evliyâ -Velîliğın Sonu-*. Çeviren Salih Çift. 2. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Alî et-Tirmizî. *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl.* 7 c. Dâru'n-Nevâdir, 2010.

- Halîl b. Ahmed, Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbü’l- ‘ayn*. 8 c. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye, 1988.
- Hallâl, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed el-Bağdâdî el-. *Kerâmâtü’l-evliyâ*. Beyrut: Dâru’l-Meşârî‘, 1428.
- Harkûşî, Ebû Sa’d Abdûlmelik b. Muhammed b. İbrahim en-Nisâbüri el-. *Kitâbü tehzîbi’l-esrâr*. 2 c. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefü ashâbi’l-hadîs*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- . *Târîhu Bağdâd*. 16 c. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002.
- Havârizmî, Muhammed b. İshâk el-. *İşâretu’t-terğîb ve’t-teşvîk ilâ’l-mesâcidi’s-selâse ve’l-Beyti’l- ‘Atîk*. Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418.
- Hücvîrî. *Hakikat Bilgisi Keşfü’l-Mahcûb*. 7. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü’l-mahcûb*. Tahran, t.y.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fî ma’rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-melekiyye*. 4 c. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabiyye, 1997.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimesşk*. Dâru-l-Fikri’t-Tibâa, 1995.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî. *Cemheratü’l-Luğa*. 3 c. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- . *el-İştikâk*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1991.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm er-Râzî. *el-Cerh ve’t-ta ‘dîl*. 9 c. Haydarâbâd-Beyrut: Tab ‘atu Meclisi Dâireti’l-Me ‘ârifî’l-Osmâniyye-Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Musannef*. 25 c. Riyad: Dâru Kunûzi İşbilîyâ, 2015.
- İbn Ebî’d-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kureşî. *el-Evliyâ ‘*. 8 c. Riyad: Dâru Atlasî’l-Hadrâ, 2012.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Esâmî ve’l-künâ*. 5 c. Dâru’l-Fârûk, 2015.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 12 c. Cem ‘ iyyetu’l-Meknezi’l-İslâmî, 2010.

———. *Fedâilu's-Sahâbe*. 2 c. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Sahîh*. Dâru İbn Hazm, 1433.

İbn Râheveyh, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî. *Müsned*. 4 c. Dâru't-Te'sîl, 2016.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *el-Furkân beyne evliyâi'r-Rahmân ve evliyâi's-şeytân*. Dimeşk: Mektebetu Dâru'l-Beyân, 1405.

———. *Mecmû'u'l-fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye*. 37 c. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1995.

İbnü'l-Faradî, Ebû'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf b. Nasr el-Ezdî. *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endülûs*. 2 c. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.

İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Mübârek et-Türkî. *el-Cihâd*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1972.

Kameru'l-Huda. *Şihabeddin Ömer Sühreverdî -Hayatı Eserleri Tarikatı*. Çeviren Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Karamustafa, Ahmet T. *Sufism The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

———. *Tanrının Kuraltanırmaz Kulları İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. Çeviren Ruşen Sezer. 7. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.

———. *Tasavvufun Oluşumu*. Çeviren Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. 5. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *Bahru'l-fevâid'i'l-müsemma bi Me'âni'l-Ahbâr - Kelâbâzî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî el-. *Kitâbü't-ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1933.

Keşşî, Muhammed b. Ömer b. Abdülaziz el-. *Ricâlü'l-Keşşî*, t.y.

Köprülü, M. Fuad. "Abdal". İçinde *Edebiyat Araştırmaları*, 362-417. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.

- Köprülü, Orhan F. "Abdal". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1:61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal#2-edebiyat>.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *el-Cevâhiru'l-mensûre (Saçılmış Mücevherler)*. Editör M. Mansur Gökcan. Ankara: Harf Yayınları, 2017.
- . *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. 9. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- . "Uyûnu'l-Ecvibe fî Funûni'l-Es'ile". İçinde *Abdülkerim Kuşeyrî'nin Uyûnu'l-Ecvibe fî Funûni'l-Es'ile'sinin Tahkik Tercüme ve Değerlendirmesi*, 230. İstanbul: Asitan Kitap, 2019.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005.
- . *Letâifü'l-işârât*. 3. bs. 3 c. Hey'etü'l-Mısriyyi'l-Âmme, 2000.
- Kutluer, İlhan. "İlim". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 109-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-. *el-Furû' u'l-kâfî*. 8 c. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1388.
- Mâlîni, Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdullâh b. Hafs b. Halîl el-Ensârî el-Herevî el-. *el-Erba'ûn fî şuyûhi's-sûfiyye - el-Mâlîni*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İlmiyye, 1997.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî. *el-Câmi'*. 11 c. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Mekkî, Ebû Talîb el-. *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-. *er-Ri'âye li hukûkillâh*. 2. bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990.
- Nu'aym b. Hammâd, Ebû Abdullâh Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî. *Kitâbu'l-fiten*. 2 c. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı -Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü-*. 4. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009.
- . *Tasavvuf Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım*. 2. bs. İstanbul: Alfa, 2022.

- Ögke, Ahmet. "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb -İbn Arabî'nin Görüşleri-". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy 5 (2001): 161-201. https://isamveri.org/pdfdrg/D02193/2001_II_5/2001_II_5_OGKEA.pdf.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3. bs. 3 c. İstanbul: MEB Millî Eğitim Basımevi, 1983.
- Rabâ'î, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Sâfî b. Şuca ' İbn Ebî'l-Hevl er-. *Fedâilu's-Şâm ve Dimeşk*. Dimeşk: Matbû ' âtu'l-Mecme ' i'l-İlmî el-Arabî, 1950.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. Abdullah es-. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Editör Ahmed-el-Arnâvûd ve Türkî Mustafa. C. 22. Beyrut: Dâru lhyâit-Türâs, 1420.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. es-Serrâc et-Tûsî. *el-Luma' fî târihi tasavvufi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Serrâc, Serrâc Tûsî. *el-Luma' İslâm Tasavvufu*. Çeviren Hasan Kâmil Yılmaz. 2. bs. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sıbt İbnül-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir 'âtû'z-zamân fî tevârîhi'l-a ' yân*. 23 c. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 2013.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. "Haberu'd-dâl 'alâ vücûdi'l-kutbi ve'l-evtâdi ve'n-nücebâi ve'l-ebdâl". İçinde *el-Hâvî li'l-fetâvâ fi'l-fıkhi ve ulûmi't-tefsîri ve'l-hadîsi ve'l-usûli ve'n-nahvi ve'l-i'râbî ve sâiri'l-fünûn*, 2:229-42. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Suyûtî, İmam. "Haberu'd-dâl 'alâ vücûdi'l-kutbi ve'l-evtâdi ve'n-nücebâi ve'l-ebdâl". İçinde *Tasavvuf Risâleleri*, 112-48. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdullah es-. *'Avârifü'l-me'ârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- . *Tasavvufun Esasları -'Avârifü'l-Me'ârif Tercemesi-*. Çeviren Hasan Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, ve Mustafa Uzun. İstanbul: Vefa Yayıncılık, 1990.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin es-. *Hakâ ' iku't-tefsîr*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-. *İlk Zâhid ve Sûfiler Tabakâtü's-Sûfiyye*. Bursa: Bursa Akademi, 2018.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-. *Tabakâtü's-sûfiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1986.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb eş-Şâmî et-. *Mekârimu'l-Ahlâk*. Beyrut: Dâru'l-Beşâ ' ir, 2013.

- Tûsî, Ebû Câ'fer Muhammed b. el-Hasen et-. *Ricâlü't-Tûsî*. 5. bs. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullâh et-. *Tefsîru't-Tüsterî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1:59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal#1-tasavvuf>.
- . "Ricâlullah". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35:80-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricalullah>.
- . "Ricâlü'l-gayb". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35:81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricalul-gayb>.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. 4. bs. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

XV-XIV. Yüzyılda Yaşayan Erenlerin Menakıbnamelerinde Devlet Adamları: Bey ve Eren Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi

Ahmet TAŞĞIN

Prof. Dr.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

tasgin.ahmet@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2751-9924

Hakkı TAŞĞIN

Bilim Uzmanı

Edeb Erkan

ORCID: 0000-0002-1454-6667

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202406>

Özet

Bildiride XV – XIV yüzyılda yaşayan erenler ve onların hayatlarını sonraki yıllarda aktaran menakıbnamelerdeki verilerden yararlanılarak içerik çözümlemesi yapılmaktadır. Adı geçen yüzyıllarda yaşayan erenlerin menakıbnamelerinin birinci konusu beylikler dönemine ilişkindir. Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal Sultan menakıbnameleri, bey ve eren ilişkisini aktarmaktadır. Menakıbnamelerin ikinci konusu, sultan ve eren arasındaki ilişkiye dairdir. Seyyid Ali Kızıl Deli Sultan Velayetnamesinde aktarılan Orhan Bey dönemine ilişkin bilgi verilmektedir. İkinci konuya bir başka örnek de Koyun Baba Menakıbıdır. Orhan Bey, Yıldırım Beyazıt ardından gelen sultanlardan Fatih Sultan Mehmet ve II. Beyazıt dönemine ilişkin menakıbnamelerde yaygın bir değerlendirme bulunmaktadır. Sultan ve eren arasındaki ilişkiyi aktaran eserler arasında Piri Baba, Otman Baba, Şücaaddin Veli ve Kemal Ümmi menakıbnameleri de sayılabilir. Adı geçen erenlerin hayatlarından kesitlerin aktarıldığı menakıbnamelerde dönemin sultanına yönelik yapılan tespit ve değerlendirmeler müspet ve menfi olmak üzere uyarı şeklinde sunulmaktadır. Bu aktarım, araştırmalarda el yordamıyla yoklanarak verilen bilgilerle çerçeve kazandırılması, bildiride sorun olarak ele alınmaktadır. Bey ve eren arasındaki bağlantının çerçevesinin tedirgin ve çekimser hali, bey ve eren arasındaki ilişkinin belirsiz ve zayıf olduğu vehmini artırıp derinleştirmektedir. Oysa Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli hattında bey ve eren arasındaki ilişkinin yapısı ve yapısal değişim veya yapısal değişimin işareti karşılıklı tartışma ve mücadeleye yol açmıştır. Sonuç olarak erenlerin dilinden beyler ve idarelerine yönelik işaret ve yapılan eleştiriler, eren ve sultan arasındaki ilişkiyi anlamaya katkı sağlayacağı gibi dönemin sosyal, dini ve kültürel yapısına yönelik de değerlendirme imkânı sunmaktadır. Bey ve eren ikilisinin ilişkileri kurulu bir zemin üzerinden yürütülmekte

ve her ikisinin sorumluluk ve yetkilerini belirleyen bir çerçeve taraflara bu şekilde öğretilmektedir. Toplumsal yapının bey ve eren ikilisi etrafında şekillenmesi, tarafların öteden beri devam eden ananeye göre hareket ettiklerini göstermektedir. Bey ve erenin ilişki ve sınırlarını belirleyen zemin, kaynaklarda açık ve yasaları da belirgin olarak aktarılmamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Menakıbname, Velayetname, Abdal Musa, Kaygusuz Baba, Seyyit Ali Kızıl Deli Sultan, Koyun Baba.

Statesmen in the Menakıbnamas of the XV-XIV: Evaluation of the Relationship between Bey and Eren

Abstract

This paper analyses the contents of the menakıbnamas of the virtuous people who lived in the XV-XIV centuries and their lives in the following years. The first theme of the menakıbnamas of the virtuous people who lived in these centuries is related to the period of the principalities. The menakıbnamas of Abdal Musa and Kaygusuz Abdal Sultan show the relationship between the Bey and the saint. The second theme of the menakıbnamas is the relationship between the sultan and the saint. Seyyid Ali Kızıl Deli Sultan Valayatnama provides information about the period of Orhan Bey. Another example of the second theme is Koyun Baba Menaqıb. In the menakıbnamas, there is an extensive evaluation of the period of Orhan Bey, Yıldırım Beyazıt, Fatih Sultan Mehmet and Beyazıt II. The menaqıbnamas of Piri Baba, Otman Baba, Şücaaddin Veli and Kemal Ümmi can also be counted among the works that convey the relationship between the sultan and the saint. In the menaqıbnamas, which recount parts of the lives of the saints mentioned above, the judgments and evaluations of the sultan of the time are presented in the form of warnings, both positive and negative. This tradition is treated as a problem in the work, since it is framed by the information provided by the researches. The uncertain and hesitant state of the framework of the relationship between the Bey and the Eren increases and deepens the suspicion that the relationship between the Bey and the Eren is uncertain and weak. However, in Turkestan, Khorasan, Azerbaijan, Rum and Rumelia, the structure of the relationship between the bey and the eren and the structural changes or signs of structural changes led to mutual discussion and struggle. As a result, the signs and criticisms against the beys and their administrations in the language of the eren contribute to the understanding of the relationship between the eren and the sultan, as well as providing an opportunity to evaluate the social, religious and cultural structure of the period. The relationship between the bey and the eren is based on an established ground, and a framework that defines the responsibilities and authorities of both parties is thus

conveyed to the parties. The fact that the social structure is formed around the bey and eren duo shows that the parties are acting according to the long-standing tradition. The ground that determines the relationship and boundaries of bey and eren is not clearly stated in the sources.

Key Words: Menakıname, Valayatname, Abdal Musa, Kayqusuz Baba, Seyyit Ali Kızıl Deli Sultan, Koyun Baba.

Giriş

Bildiri, Selçuklu Devleti'nin yerleşim planında önemli bir yere sahip ve Osmanlı Devletinin kuruluşunda etkili olan veli ve velilerin hayatlarının anlatıldığı menakıbnameleri konu edinmektedir. Selçuklu Devleti ardından ortaya çıkan tavaif-i mülukun yönetimi sürdürmeleri ve yeni memleketlere yayılışında belirgin katkı sunmuşlardır. Kuruluş ve iskan olarak isimlendirilecek bu ilk dönem, beyliklikten devlete dönüşüm şeklinde özetlenebilir. Devlete dönüşme arzusunda olan beyliklerin hangi esaslara bağlı olduğu konusu, veli ve menakıbı aracılığıyla aktarılmaktadır. Bey ve veli, devlet olma çabaları, menakıbnamelere nasıl yansımakta, bey ve veli ilişkisi nasıl kurgulanmaktadır? Bu kurgu, ilk dönem aktarımındaki bütün setini yani konu, biçim ve kavramsal çerçevesiyle birlikte ne zamana kadar devam ettirilmişdir? Metinlerin içerik ve kavramsal çerçevesi ne zamandan itibaren değişmekte ve bu değişim veli etrafındaki anlatılırken aynı zamanda bey için de geçerli midir? Ya da bey ve beylikte meydana gelen değişimin yansıma biçimi, velinin anlatıldığı metinde nasıl takdim edilmektedir?

Menakıbname metinlerinin birinci grubunda kuruluş, gelişme ve iskan konusu ile ortaya çıkan meselelere yer verilmektedir. Yerleşik hayat ve konargöçerliğin birlikte yürütüldüğü dönemden itibaren ikinci devrede ise yeni bir dil ve içerik aktarımına geçildiği görülmektedir. Hatta bu ikinci döneme ilişkin metinlerde, bey ile ilişkinin yeni bir boyutu, velinin temsil ettiği marifeti açık kıldığı ve izah ettiği söylenebilir. Özellikle bey ve veli ilişkisi, Osmanlı Devletinde Yıldırım'ın Timur ile yaptığı savaştan itibaren karşı karşıya kaldığı kriz yeni bir ortamın oluşmasına neden olmuştur. Burada ele alınan konu, bey ve veli ilişkisi üzerinden aktarılırken Timur'un zaferinin neden olduğu süreç, metinlerin sayısal olarak artışı, içeriğinin genişleyip zenginleşmesi ve adeta Timur sonrası şeklinde ele alınan velilere yer verilmektedir. Bir bakıma Bey için yeni bir süreç ve işleyiş başlarken Fetret Dönemi'nde bariz bir şekilde ortaya çıkan krizin neden olduğu idari, mali yapıdaki değişimin hukuki zemini dikkat çekicidir. Bir süre sonra krizin ardından taleplerin yerine getirilmesi, yukarıdan aşağıya doğru yapısal ve işlevsel bir değişime neden olmuştur. Basit olarak memleketin idaresi, Edirne'den İstanbul'a taşınmıştır. Öyleyse bu çalışma ve çalışmada ele alınan başlık, Osmanlı Devletinin Yıldırım – Timur savaşı ardından yaşadığı ara dönemden sonra faaliyet yürüten erenlerin devlet idaresi ve padişaha

yönelik değerlendirmelerini konu edinmektedir. Bu çerçevede Ankara Savaşından sonra ortaya çıkan ve fetret olarak isimlendirilen ara dönemde yapılan öneri ve tartışmaların meydana getirdiği değişim ve dönüşümün anlaşılmasına da katkı sunacaktır.

Üçüncü olarak daha küçük ölçekte bey ve eren arasındaki ilişkinin bey ve erenin özellikleri ve sorumlulukları etrafında anlaşılmasına kolaylık sağlamaktadır. Böylece menakıbnamelere yansıyan toplumsal hoşnutsuzluk, hangi gerekçelere bağlı oluşmakta ve çözümü noktasında nasıl bir öneride bulunmaktadır?

Bu dönemde yaşayan erenler ve onların hayatlarını konu alan menakıbnamelerden istifade edilerek yeni bir yapılanma hazırlanması, uygulanması ve bu yeni yapılanma etrafında oluşan siyasi, kültürel ve dini yapı izah edilmektedir. Bildiride, Selçuklu ve Osmanlı Devletinde olmak üzere ilk, orta ve son dönem şeklinde seçilen ve yararlanılan menakıbnameleri üç ana başlıkta aktarmak mümkündür. Bu taksime göre bildiride, ilk dönem menakıbnameleri konunun takibi ve anlaşılmasında kategorik ayırım için kolaylık sağlaması dışında değerlendirmeye tabi tutulmayarak sadece işaret edilmekle yetinilmiştir.

İlk dönem menakıbnameleri arasında Hacı Bektaş, Hacım Sultan, Dediği Sultan, Karaca Ahmet, Seyyit Harun Veli, Sarı Saltuk vb. sayılabilir. Adı geçen erenleri konu alan metinler burada doğrudan ele alınmamıştır. Bu dönem menakıbnameleri, kuruluş ve gelişme, göç ve iskan gibi konular etrafında şekillenmektedir. İkinci dönem menakıbnamelerini Abdal Musa, Seyit Ali Sultan, Kaygusuz Sultan, Şücaaddin Veli, Kemal Ümmi, Piri Baba, Koyun Baba, Otman Baba vb. saymak mümkündür. Bu dönem metinler kuruluş ve iskan konularını ele alırken yerleşik toplulukların bir önceki dönemden getirdikleri mirası takipleri konu edinilmektedir. Bildiri bu ikinci dönem erenlerinin hayatlarını anlatan eserlerden istifade ederek hazırlanmıştır. Doğal olarak bu çalışmanın hacmi dikkate alındığında bütün hepsi yerine birbirleriyle bağlantılı olan erenlerin menakıbnameleri seçilip değerlendirilmiştir. Üçüncü devre metinleri arasında Demir Baba Menakıbı ve Hasan Dede Menakıbı yer almaktadır. Bu dönem menakıbnarıyla Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli hattında kaynak ve faaliyetlere yer verirken bu hatla birlikte menakıbname eserleri de son bulmuştur.¹ Bir başka ifadeyle bu hat üzerinde takip edilen marifet, menakıbnamelere yansıyan biçim, içerik, temsil ettiği mekan ve şahıslarıyla birlikte sırlanmış ve kamusal alandan çekilmiştir. Doğal olarak erenlerin menakıbnamelere yansıyan ve bununla aktarılan faaliyetin aktarımı da tamamlamıştır.

¹ Ahmet Taşgün, "Geleneksel İrfan Diliyle Alevi Bektaşî Metinlerin Anlatılma İmkânı", Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, (2012), Sayı 6, ss. 43-67 <https://doi.org/10.24082/abked.2012.06.003>

Bey ve Veli: Kamusal Alan Talebinde Uyuşma ve Rekabet

İkinci devre eserleri arasında yer alan Abdal Musa ve Kaygusuz Sultan menakıpnamelerinde erenler ve devlet ricali arasındaki irtibata dair bilgi beylikler düzeyinde bulunmaktadır. Şücaaddin Veli, Piri Baba, Koyun Baba ve Otman Baba menakıpnamesinde dönemin sultanları hakkında kısa bilgiler verilmiş ve erenlerin dönemin devlet adamlarıyla ilişkileri yer almıştır. Özellikle II. Murat, Fatih Sultan Mehmet ve II. Beyazıt ile erenler arasındaki ilişkiler kısa kısa ve olaylar bazında aktarılmıştır.

İkinci devre erenleri arasında bulunan fakat bildirinin aktarmak istediği konu ile irtibatı zayıf görüldüğü için de dâhil edilmeyenler bulunduğu gibi konu ile doğrudan alakalı olmasına rağmen menakıpnameleri olmayan erenler de bulunmaktadır. Menakıpnameleri müstakil bir eser olarak bulunmayan erenlerin devlet ricaliyle karşılaşma, ilişki, irtibat ve bağlantıları parçalar halinde aktarılmaktadır. Bunlara örnek olarak Emir Sultan dâhil edilmemiş Somuncu Baba olarak meşhur olmuş Şeyh Hamidi Veli'nin de menakıpnamesi bulunmadığı için buraya alınmamıştır. Son olarak Hacı Bayram Veli hakkında da menakıpname olmadığından bildiri kapsamında değerlendirilmemiştir.²

Metinlerde konuların aktarımında kullanılan dil, eren ve metni özgün kılarken eren ve metnin içinde yer aldığı dünyayı yalın ve sade bir şekilde aktarmaktadır. Bundan dolayı metinlerin dili üzerinde de durmak konuların aktarımını kavramak açısından gerekmektedir.³ Metinlerde erenlerden, ağırlıklı olarak erenlerin karşılaştıkları devlet adamları, saltanatları, icraatları ve saltanatlarının devamına dair talepte bulunmaktadır. Erenler, sultanların bu talepleri doğrultusunda kendilerine cevap vermekte ve cevap içerisinde de talep iletilmektedir. Hatta erenlerin verdiği cevap içerisinde ikaz ve eleştiri de bulunmaktadır. Doğrusu menakıpnamelerde verilen cevap içerisinde sultan veya adamlarının kullanılan anlam veya dili kavrayamadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum Osmanlı Devleti ve devlet ricalinin giderek kuruluş düşüncesi ve irfanından uzaklaştıklarına işaret edilerek bey, veli veya tebaa arasındaki iletişimin koptuğu anlatımına dönüşmektedir.⁴

Bir başka husus ise burada ele alınan metinler ve ilgili erenler, Erdebil Tekkesi ardıllarının tekkenin takip ettiği marifet anlayışını terk ettiği döneme rastlamaktadır.

² Zehra Hamarat, Bayramiye Tarikatı Menakıbı: Hacı Bayram Veli ve Halifeleri: el-Hâcî Bayrâm Sultân, Akşemseddîn, Şeyh İbrâhîm, Şeyh Kâsım Efendi, Şeyh İsa Efendi, Şeyh Hüsâm Efendi, Şeyh Bahrî Efendi, Şeyh Ali Efendi, Fâtîma-i Menemeniyye. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

³ Ahmet Taşşın, "Alevi Metinlerin Anlaşılmasında Karşılaşılan Sorunlar: Aleviliğin Yeniden Zuhuru", II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu (23-24 Ekim 2010), Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, 2012, ss. 237-253.

⁴ Ahmet Taşşın, "Nehrin Piri Koyun Baba Ve Menakıbı", Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, (2015), Sayı 11, ss. 117-174. <https://doi.org/10.24082/abked.2015.11.005>

Bu konunun şöyle bir önemi bulunmaktadır, Türkistan, Horasan, Azerbaycan hattında Azerbaycan kısmında meydana gelen değişim doğal olarak hattın kopmasına ve bütün olarak algılanmasına main olmaktadır.⁵ Erdebil Tekkesi ardılları yeni bir erkân yani yeni adap ve erkân ile Erdebil Tekkesinin marifetini değiştirip bir başka yere aktardılar. Özellikle Şeyh Cüneyt ve ardından gelenlerle başlayan siyaseti talep yeni bir gerilim ve mücadeleye neden olmuştur.⁶ Şeyh Cüneyt, Somuncu Baba ve ardılları, Hacı Bayram Veli ve ardılları, Abdurrahman Erzincani ve ardılları ve Isparta Senirkent'te Seydi Alaaddin Efendi ve ardıllarının Erdebil Tekkesiyle olan bağlantılarını belirsiz hale getirmiştir.⁷

Bu çalışmaya konu olan velilerin hayatlarının anlatıldığı metinlerde Erdebil Tekkesi mensupları ve onların değiştirilmeye çalışılan erkan sonrasındaki yeni dönemine ilişkin herhangi bir ize rastlanmamaktadır. Tam tersine Erdebil Tekkesi halifesi olan bu veliler, devlet adamlarını eleştirmelerine rağmen Osmanlı Devleti ile diğer beylikler arasındaki mücadelede Osmanlı Devletine desteklemişlerdir.⁸ Bununla beraber metinlerin işaret ettiğine göre Osmanlı Devlet ricali, evliya tarafından kendilerine verilen desteğe rağmen onların uyarılarına dikkat etmemiş ve taleplerini de yeterince yerine getirmemişlerdir.⁹ Devlet ricalinin evliya tarafından kendilerine yapılan uyarılara dikkat etmemeleri, Şeyh Bedreddin benzeri hareketler ile tesiri günümüze ulaşan Erdebil Tekkesinin etki alanına açık hale gelmiştir.¹⁰ Doğal nasihat ve ikazda bulunan evliyanın kendilerine bağlı toplulukların da alan değiştirmesiyle sonuçlanmıştır.

Abdal Musa Sultan Menakıbında Devlet Adamları

Abdal Musa Sultan Menakıbı, Teke Beyinden bahsetmekte ve Abdal Musa ile ilişkilerine dair geniş ve ayrıntılı bilgi vermektedir. Menakıp aynı zamanda, burada

⁵ Ahmet Taşgün & Öner Atay. "Horasan Marifeti ve Safeviler: Alevilerin Safevileştirilmesi, Dede Garkın Halifesi Şeyh Osman ve Hatırlattıkları". Uluslararası Geçmişten Geleceğe Alevilik Sempozyumu, Ankara: Alevi İnanç Birliği Vakfı Yayınları, (2018), ss. 223-240.

⁶ Ahmet Taşgün & Öner Atay "Erdebil Tekkesi İki Şeyhinin Seyahati Ve Sonuçları: Dede Hoca Alaaddin Ali Ve Torun Şeyh Cüneyt'in Erdebil Dışında Kalan Türbeleri". IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektaşilik Sempozyumu, (2018). Cilt 2, ss. 575-594.

⁷ Ahmet Taşgün & Sultanmurat Abzhalov & Saltanat Assanova, "Erdebil Tekkesinin Rum'daki Temsilcilerinden Hacı Bayram Veli Ve Erdebil Tekkesinde Ayrışma". II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu, (2017). Cilt 2, ss. 489-500.

⁸ Ahmet Taşgün, "Erdebil Tekkesinin Rum'da Son Temsilcilerinden Yusuf Hakiki Baba", I. Milletlerarası Türkiye Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, (2016), ss. 192-198.

⁹ Ahmet Taşgün & Hakkı Taşgün & Aykut Can Tuğcu & Fatih Güntay Himoğlu, "Hacı Bayram Veli'nin Tarikatı ve Tarikat Silsilesi: Hacı Bayram Veli'nin Tarikatı ve Silsilesinde Oluşan Belirsizlik". Edeb Erkan, (2022), Sayı 1, ss. 125-145. <https://doi.org/10.59402/EE001202205>

¹⁰ Meltem Ösün & Medine Ülker & Rabia Öztaş, "Timur ve İrfanın İki Yüzü: Timur'un Rum Diyarı Şeyhlerinden Otman Baba ve Şeyh Bedreddin ile Bağlantısı". Edeb Erkan, (2022), (2). <https://doi.org/10.59402/EE002202205>

örnek olarak menakıbnameleri verilen Seyyid Ali Sultan, Gaybi Bey yani Kaygusuz Abdal ile Umur Bey'den de bahsetmektedir. Verilen bilgilere göre Abdal Musa Sultan, yaylaktan sahilde kendisi için bir tekke inşa etmeye başlamaktadır ve tekkenin inşası için yapılan kazıda bir kazan altına rastlamaktadır. Abdal Musa Sultan'ın marifeti çıkan bir kazan altın etrafında aktarılmaktadır. Bir kazana yönelik yönelik aldığı kararla onun marifetine yönelik ipuçları vermekte ve bunları da gerekçeleriyle izah etmektedir. Abdal Musa Sultan'ın bir kazan altını sahiplerine verilmesi yönündeki kararı ve bu kararın gerekçesi marifetin temel konularından biri olan yetim ile ilişkilendirilmektedir. Bir kazan altını gelip almaları için sahiplerine haber göndermektedir. Bir kazan altının sahipleri de altını almak için davete uyup gelip ve teslim alırlar. Bir kazan altının sahiplerine verilmesi üzerine konudan haberdar edilen Teke Beyi kendisine neden verilmediğine dair itizarını gerekçesiyle birlikte bildirmekte ve Abdal Musa Sultan'a da haber salmaktadır. Teke Bey'i "İslam Padişah"ı olduğu gerekçesini ileri sürerek kazanın kendisine verilmesini talep etmektedir. Böylece Abdal Musa Sultan ve Teke Beyi kazan ve sahipleri etrafında kendi anlayışlarını sergilemekte, bu ince, hikmetli ve marifetin esasının anlatıldığı önemli bir husus olarak menakıbnamede yer verilen ve dikkat çekilen bilgilerden takip edilmektedir. Çünkü metnin sonuna aktarılan hususlar ve Teke Beyi'nin de iktidardan uzaklaşmasına neden olan olaylar dizisi bir kazan altın ve sahibi yetimler ile başlatılmaktadır.

"Ondan Abdal Musa Sultan yaylaktan sahil evine indi. Onda bir tekke bünyad etti. O tekke yaptıkları yerden bir kazan altın çıkardılar. Abdal Musa Sultan eyitti:

-Bu malın yetimleri vardır, yemek kan ve irindir, derya [3] kenarında bir kafir gemisi vardır. O malın varisleri o gemidedir, varın söylen haber verin gelsinler, alsınlar, gitsinler, dedi."

.....

"Ondan sonra malın bulunduğu, Teke Beyi'ne bildirdiler. Teke Beyi dahi eyitti ki

-Nahoş, biz burada İslam Padişahı iken bize vermeyip kafire niçin verdi, dedi. Bir kul gönderdi ve:

-Varın o kimesneyi huzuruma alın gelin dedi. Gelen kul geri gitmedi. Tekrar bir kul dahi gönderdi. O dahi geri gitmedi. Günden güne ikiden üçten kul gönderdi [6] idi. Hiç biri geri gelmezdi. Hemen varanlar Abdal Musa'ya derviş olurlar idi. Bu vecihle ta yaz olunca tamam beş yüz kul geldi. Bu gelen kullardan hiçbirisi geri gitmedi. Abdal Musa Sultan yanında olup kaldılar. Teke Beyi dahi yaraklandı. Yaylağa çıktı Abdal Musa Sultan. Dahi Teke Beyi

Genceli'ye çıktılar. Teke Beyi günde beşten ondan kul gönderir idi. Diler ki Abdal Musa Sultan'ı getireydi, cemi gönderdikleri sekiz yüz kadar kul oldu. Cümlesi Abdal Musa'ya derviş olup kaldılar.”

Teke Beyi, gönderdiği kullarının Abdal Musa yanında kalıp geri dönmemelerinden şikayet eden çevre köylüleriyle birlikte Abdal Musa'ya yönelik değerlendirmesi yeni bir mertebeye ulaşmıştır. Burada Abdal Musa tekkesi etrafındaki köylerin de bakış açıları ve siyasetle olan ilişkileri hakkında da bilgi vermektedir.

“Birisi gitmedi etrafta olan karye [7] halkı Teke Beyine şikayet etti. Teke Beyi dahi karye halkına emr eyledi:

-Ev başına birer yük odun getirin, dedi. Ateşe atalım gerçek er ise gelsin odı çiğnesin geçsin bende ona itikat edeyim, siz de itikat edin, dedi. Karye halkı ev başına birer yük odun hazırlayıp cümlesini biriktirdiler. Harman ettiler.”

Sonuç olarak kardıslıklı bu diyalog farklı bakışaası ve yerine getirilmesi gerekenler etrafında metinde konuşulmaya devam etmektedir. Teke Beyi, Abdal Musa'yi sınavı yoklamakta, sürmek ve yakalamak istemektedir.

Teke Beyinin yanında kalan veziri ona, Abdal Musa Sultan'ı alıp geleyim dedi ve gitti. Tekkeye vardı ve Abdal Musa Sultana seslenip suçlu olduğunu ve Beye götürceğini söyledi. Abdal Musa Sultan ile söyleştiler ve bunun üzerine atından inerken ayağı üzengide takılı kaldı, at kaçtı ve bir ayağı üzengideyken dere tepe veziri vura vura parçalayarak ölmesine neden oldu ve atı, veziri sadece bir ayağı üzengide kalmış şekilde Beye götürdü.

Abdal Musa Sultan, köylülerin hazırladığı ateşin içerisine dervişleriyle sema yaparak girdi ve hatta bütün dağ, taş onunla birlikte geldi. Teke Beyine doğru gittiler ve Teke Beyi kaçtı. Daha sonra Teke Beyi, Abdal Musa Sultan'dan özür dilemek için geldi. Abdal Musa Sultan Beyin hükmünün verildiğini dünyada da ahirette de yerinin olmadığını söyledi. Bunun üzerine Bey, beyliğı oğluna bırakıp geri döndü. Antalya'ya döndüğünde atından inerken at yürüdü ayağı takıldı, yere düşüp başını çarpıp öldü.

Sonuç olarak Abdal Musa Sultan ile Teke Beyi arasında gelişen meselelerin başlangıcı yetimlere ait bir kazan altının sahiplerine verilmesine yönelik Beyin itirazıyla başlamaktadır. Yetimin hakkını gözetmediğı halde yanındaki asker ve memurlarını da birer birer göndererek Abdal Musa Sultan'ı tutuklamak ve cezalandırmak yolunu seçmektedir. Bu durum Antalya Beyi'nin, yönetimi biçimini ve yönetimi gerçekleştirirken takip ettiğı esasları göstermektedir. Teke Beyi'nin bu yönetim anlaşıyla çatışmaya girmekte olduğuna dikkat çekilmektedir. Beye yapılan ikazlara rağmen hatalarını görmeyerek her defasında daha fazlasını yapmaya çalışması, sonunu getirmesine sebep olmuştur. Beyliğı oğluna bırakmak zorunda kalmış ve kısa bir süre sonra da “süvari” attan düşerek ölmüştür.

Kaygusuz Abdal Sultan Menakıbında Devlet Adamları

Kaygusuz Abdal Sultan Menakıbı, Abdal Musa Sultan ve Alanya Beyi arasındaki ilişkiye yer vermektedir. Alanya Beyi, Teke Beyine bağlı ve Kaygusuz Abdal Sultan'ın da babasıdır. Kaygusuz Abdal Sultan'ın adı Gaybi'dir ve bir keresinde maiyetiyle birlikte ava çıkmış, bir geyiğin peşine düşmüş, geyiği okla yaralamasına karşın bir türlü yakalayamamıştır. Yaralı geyiği takip ederek peşinden koşarak gitmiş ve gelip Abdal Musa Sultan Dergahına girip burada kaybolmuştur. Bunun üzerine Abdal Musa Sultan yanına gelip avladığı yaralı geyiğin bu tekkeye girdiğini ve kendisine vermelerini talep etmiştir. Gaybi'nin bu talebine karşılık Abdal Musa Sultan, kolunun altında saplı oku, ona göstermiş ve yaptığı avın mahiyetini ona haber etmiştir. Bu durumdan etkilenen Gaybi Bey, Abdal Musa Sultan'ın tekkesine yerleşmiş, beylikle ilgili bütün planlarından vaz geçmiş ve onun yanında yetişmekte için kalmaya karar vermiştir. Gaybi Bey'in bu kararından haberi olmayan baba, oğlunun avdan dönmesini beklemektedir. Gaybi Bey'le ava giden yoldaşarı onu Abdal Musa Sultan Dergahında derviş olduğu gördükten sonra babasına haber etmişler. Alanya Beyi olan babası evine dönüp gelmesi için adam gönderdi ve lakin Gaybi Bey gelmediği gibi davet etmek için gidenler de geri gelmedi. Nihayetinde Gaybi Beyin yeni adının Kaygusuz olduğu ve kesin olarak tekkeye yerleştiği haberi kendisine ulaştığında oğlunu almak için birçok yola başvurdu. Teke Beyinden yardım istedi ve Teke Beyi de Abdal Musa Sultan'a meydan okuyarak geldi ve sonu ölümle sonuçlandı. Teke Beyi'nin gelişi ve akibeti yukarıda anlatılmıştır.

Kaygusuz Abdal Sultan Menakıbında aktarılan ikinci bir husus ise Abdal Musa Sultan'ın onu Mısır sultanına gönderilmesidir. Elmalı'dan Kahire'ye kadar gidiş ve dönüş bütün yolculuk ayrıntılarıyla anlatılmaktadır. Bu vazifeye birlikte gittiği kırk abdal veya derviş hakkında da bilgi verilmektedir. Dervişlerle yolculuğa başladıklarında kırk dervişin kendisiyle birlikte Mısır'a gelmeye uygun olmadığı daha yolculuğun başında anlaşılmış ve geri dönmüşlerdir. Kaygusuz Abdal Sultan, geri tekkeye döneme gerekçesini izah ederek yolculuk yapacağı kırk kişiyi yeniden seçip Mısır yoluna düşer ve Kahire'ye ulaşırlar. Mısır Padişahı ile karşılaşırlar ve kendisine uzun, ibretli ve hikmetli uzun bir görüşme gerçekleşir. Mısır Padişahı onlara ikramda bulunur ve onlarda Mısır Padişahı ve yönetim biçimi hakkında olumlu şeyler söyleyerek geri Elmalı'ya gelmek için yola çıkarlar.¹¹

Seyyid Ali Kızıl Deli Sultan ve Devlet Adamları

Kırk Erenlerin Rumeli'nin fethini anlatan Seyyid Ali Sultan'ın da içerisinde büyük bir bölümünü teşkil ettiği Velayetname de rüyasında Hacı Bektaş Veli, Seyyid Ali

¹¹ Ahmet Taşğın&Hakkı Taşğın, "Klasik Metinlerin İzinde İki Sultan İki Taht: Vilayetname-i Kaygusuz Sultan Abdal Musa Sultan'ın Kaygusuz Abdal Sultan'ı İrşadı", Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektaş Veli, Editörler Ahmet Taşğın-Erdal Aksoy-Abdurrahman Kültür-Hakkı Taşğın, Leiden: Sota Yayınları, 2022, ss. 151-178.

Sultan'ı kendi dergahına göndermiştir. Abdal Musa Sultan Menakında da Seyyid Ali Kızıl Deli Sultan, Abdal Musa halifesi olarak Rumeli'ne gönderilmiştir. Rumeli'ye geçmeden önce Abdal Musa Sultan, onu Hacı Bektaş Dergahından Sarı Alem, Mermer Çerak ve Yeşil Fermanı aldırıştır.¹²

“İmdi raviler şöyle rivayet ederler ki Orhan her gâh Rumeli'ni feth etmek murat ve çok türlü tedbirler ederdi. İlla tedbirleri başa varmaz idi. Ancak bir Cuma gecesi Orhan Han mesnedinde otururken kalkıp pak abdest alıp kırk rekât hacet namazı kılıp ve Hak Teâlâ'dan Rumeli'nin fethi için niyazda olup istimdat talep edip çok tazarru eyledi. Hemen didelerine hub-ı rahat müstevli olup hemen uykuya vardı. Düşünde iki cihan fahri Muhammedü'l-Mustafa aleyhisselam zuhur edip buyurdu ki:

-Ya Orhan Han, melûl olma ki Hak Teâlâ dua ve niyazını müstecab eyledi. Halen Horasan canibinden benim nesl-i pâkimden sana kırk er imdada gelecektir. Onların cümlesi kuvvet ve kudret sahibi veliyullahtır. Rumeli'nin fethi onların destindedir. Onlardan gafil olmayasın, dedikte Orhan Han Resul aleyhisselamın mübarek ayağına yüzler sürüp:

-Ya Resulallah, o buyurduğunuz erenler kaçan [ne zaman] gelseler gerekir, dedi. Resul aleyhisselam eyitti:

-An garib gelseler gerekir.”

Seyyid Ali Sultan'ın da ağırlıklı anlatıldığı Menakıbnamede, Orhan Bey'in Rumeli'nin fethini arzuladığı, bunun için dua ve yakarıшта bulunduğu anlatılmaktadır. Bunun üzerine Orhan Bey, rüyasında kendisine, Hazreti Muhammed aleyhisselamın Horasan'dan gelen kırk kişinin yardımcı olacağını bildirmektedir.

¹² “Abdal Musa Sultan denizden çomağını aldı, yine seher vaktinde eve [22] geldiler, aşdılar, birkaç abdal aldı vardı, bir taştan iki desti çıkardı, meydana getirdi, birisini oğluna verdi ve birisini Kızıl Deli Sultan'a verdi ve kırk nefer Abdal verdi, Hacı Bektaş Hünkar'ın üzerine türbesini ve tekkesini ve furununu ve matbahını yapın ve dairesini iraktan havluya alın, içine bahçe dikin, her ağaç yemiş verince durun kulluk eylen, her ağaç yemiş verdikte herbirinden alın getirin, meydana dökün de meydan dopdolu olsa gerektir. Abdallar dahi size cevap deseler gerektir, o söze bakman değin kim: [23]

-Hünkar ölüp geldiğimiz vakit, üç nesne emanet koyup dururuz! Size versinler, alın gelin, dedi. Ama yerini bilmediler. Sultan'a Abdal gönderdiler geldi:

-Sultanım, sizin buyurduğumuz emanetlerin yerini bilmediler, yine bizi size saldırlar, nerde ise deyiverin, dedi. Abdal Musa Sultan eyitti:

Pir evin un anbarındadır. O Sarı Alemdir, birisi Mermer Çerak'tır Hacı Bektaş Hünkar'ın önünde yanmıştır. Birisi Yeşil Femandır o kadar, o sarı İsmail'dedir. El uzada abdal gelinceye kadar Sarı İsmail göçtü, defin eylediler, kabrini [24] tenhalayıp üzerine vardı:

-Ya Sultan Sarı İsmail benim hizmetim Hünkar'a geçmedi, Yeşil Fermanı senden istediler, ne buyurursun, dedikte Sarı İsmail Sultan kabri içinde yed-i beyza gibi bir eliyle sunuverdi. Abdal alıp:

-Allah'a ismalarladık, deyip geldi, Hacı evinde Kızıl Deli Sultan'a Yeşil Fermanı verdi. Baki, onda olan Mermer Çerağı ve Sarı Alemleri verdiler. Kızıl Deli Sultan hazretlerine emanetleri teslim eyledi.”

“Rivayet olunur ki kırk er dahi Horasan Diyarında her biri sumiasında [tekkesinde] ibadet edip dem-i devranını sürerken bir gece Resul aleyhisselam bunlara dahi kendi özünü ayan ve cemel-i mübareğin nümayan [görünen] edip eyitti:

-Ey ciğer köşelerim, kırkınız dahi gönüllerinizi birleyip bundan azm-i Rum edip Hünkâr Hacı Bektaş Veli dergâhına varın ve sizlere kılınc kuşansın ve her nice emrederse rızasında olun! Himmet-i tam ve havalat-ı tam ile sizleri Orhan Han canibine göndersin! Ona yardım edip Rumeli’ni feth eyleyesiz, buyurdu. Kırk er, Resul aleyhisselamdan bu kelâmı guş edip cümlesi:

-Sem’an ve taaten, deyip bir yere cemii oldular. Ondandır tayy-ı mekân edip bir demde Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Veli dergâhına kadem bastılar. O zaman Hazreti Hünkâr kutbu evliya idi¹³, Rum’da Suluca Kara Öyük’te mesken tutmuş idi. Çün kırk er gelip Hünkâr’a baş koyup Resul aleyhisselamın buyurduğu kelâmı naklediler.

Badehu Hazreti Hünkâr bunların her birine birer hizmet tayin eyleyip üç günden sonra hizmetleri tekmi olup badehu huzuruna getirip evvela Seyyid Ali Sultan’ı cümleye serdar eyledi ve:

-Cümlesi onun emrinden taşra olmayalar, diye buyurdu.”¹⁴

Sonuç olarak Seyyid Ali Sultan ve Orhan Bey’in dua ve yakarması ardından Hazreti Muhammed aleyhisselam tarafından Rumeli’nin fethine görevlendirilmiştir. Bey ve eren arasındaki ilişkinin şart ve esasını da bu esnada belirlemiş ve her ikisine de bildirmiştir. Bu esas üzerinde her ikisi de uyumlu bir şekilde hareket etmişler ve buna bağlı olarak da fethi gerçekleştirmişler. Metnin bey ve eren arasındaki ilişkiyi aktarım biçimi, önceden belirlenmiş ve hatta bildirilmiş buyruğa bağlı kalmanın önemine vurgusu etrafında takdim edilmektedir.

Koyun Baba Menakıbında Devlet Adamları

Koyun Baba, Bursa’dan başlayan faaliyetlerini Osmancık’a yerleştiği zamana kadar çok geniş bir alanda ve farklı topluluklar arasında sürdürmüştür. Bu faaliyetleriyle Koyun Baba, coğrafya ve toplulukların fazlalığı yanında aynı zamanda geniş bir zaman dilimini de kapsamaktadır. Uzun bir zaman dilimi ve çok geniş bir coğrafyada birden fazla yerleşim yerinde yürütülen faaliyetleri ilişkin verilen bilgilere

¹³ Hakkı Taşğın & Ahmet Taşğın, “Hacı Bektaş Veli Velayetname’sinin Anlam Dünyası: Hoca Ahmet Yesevi Velayetname’de”. Reassessing The Heritage of Khoja Ahmet Yasawi. Edited by Mahmut Erol Kılıç&Maulen Sadykbekov, IRCICA&Historical and Culturel Museum Reserve “Azret Sultan”, (2024), ss. 219-234.

¹⁴ Ahmet Taşğın, & Hakkı Taşğın, “İşkân ve Teşkilatlanma Sürecinde Beylikten Devlete Kırk Eren Rumeli’de: Orhan Han-Süleyman Paşa ve Seyyit Ali Sultan-Seyyit Rüstem Gazi”, Sarı Saltuk’tan Osmanlı’ya Dervişlerle Yazılan Tarih, Editör: Doç. Dr. Ayşegül Kılıç, Edirne: Trakya Üniversitesi Sarı Saltuk Gazi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2023, ss. 1-22.

bakıldığında Koyun Baba adıyla tekke ve mensupları kast edilmekte veya birden fazla pirin faaliyeti Koyun Baba ismi altında aktarılmaktadır. Bundan dolayı da Koyun Baba Menakıbı, Koyun Baba ve devlet ricaliyle ilişkileri Fatih Sultan Mehmet ile başlamakta ve Sultan Bayezit ile sonlandırmaktadır.

Uzun Hasan, Tokat'a kadar birçok şehri alarak gelmiş ve Tokat'a yerleşmiştir. Halkın şikayeti ve talebi üzerine Fatih Sultan Mehmed, Ankara'ya gelmiş ve ordusunu burada konaklatmıştı. Ankara'da orduya yeni askerler topladıktan sonra Osmancık tarafına gelmiştir. Osmancık'a ulaştıktan sonra soruşturması ardından bu bölgede büyük bir erenini olduğunu öğrendiğinde önce vezirini bu erene göndermiş ve vezirin aktardıklarından sonra da kendisi Koyun Baba'yı ziyaret etmiştir. Koyun Baba'dan Uzun Hasan ile yapacağı savaş ve daha sonraki seferleri hakkında bilgi ve himmet talep etmiştir. Koyun Baba, Uzun Hasan'ı yeneceğini, İstanbul ve Kırım seferlerinde de muzaffer olacağını bildirmiştir. Koyun Baba'ya vakıf ve destek sözü vermiş ve Koyun Baba bu teklifi kabul etmeyerek Kızılırmak üzerine bir köprü yapmasını tavsiye etmiştir. Fakat Fatih Sultan Mehmet, Kızılırmak üzerine köprüyü yapmamış ve oğlu Şehzade Beyazıt'a babasının köprülül yapmadığını söylemiştir. Şehzade Beyazıt'a bunu Amasya'da valilikten babasının yerine padişahlığa giderken hatırlatmıştır. Şehzade Beyazıt'tan bu köprüyü yapmasını ve nehrin her iki yakasındaki topluluklar arasındaki mesafeye dikkat çekerek gerekçesini izah etmiştir. Sultan Beyazıt köprüyü yapmış ve böylece her iki yaka birleştirilmiştir. Bunun üzerine Fatih Sultan Mehmed'in tekliflerinin bir kısmı reddedilirken verilen akçeler de yine köprü için harcanmış ve Koyun Baba yardım ve vakıf verilmesi teklifini hiçbir şekilde kabul etmemiştir. Bu durumu halife ve taliplerine de izah etmiş ve ede erkanın neyi gerektirdiğini de birer birer anlatmıştır.

“Sultan Mehmet, Koyun Baba kaddesallahu sırrahu'l-aziz ile mülakat olup gittikten sonra kamu hacatları reva olup Hak Teâlâ Hazretleri feth-i fütuhât müyesser eyledi.

Günlerden bir gün vezirine eyitti:

-Lala, Koyun Baba Sultanın rumuzu sahih bila şek vela şüphe veliyullahtan idiğü mukarrerdir. Ben de onun için hankah, biraz bina edip ve bazı karyelerden vakıf eylemek gönlümden geçer. Sen ne dersin, dedikte; vezir eyidür:

-Güzel niyet eylemişsin, Allah kabul eyleye, Huda muinin ola! Ama evvel bir salih kimse gönderelim, varsın [161b] o veliyullahı görsün ve ondan bir cevap alsın, rızası ne vecih üzerine ise gelip padişaha ilam eylesin, ondan sonra mübaşeret olunsun, dedi.

Hünkâr Kapıcılarından erenler muhibbi bir kimse var idi. Padişah buyurdu:

-O kapıcıya kırk bin akçe verip gönderdi. O kapıcı olak [: kısarak] ile on birinci gün Osmancık'a dâhil oldu. Gelip Sultan Koyun Baba Hazretine kavuşup elin ayağın pos kıldıktan [: öptükten] sonra eyitti:

-Erenler şahı hazretine, Hünkâr selam eyidür, senin için bir tekke ve biraz bina edip hayır hasenat etmek ister. Ne buyurursuz, dedikte Koyun Baba Sultan tebessüm edip eyitti:

-Hak verdiği bana yeter, iliğim, dedi. Eğer hayır etmek isterse işbu Kızılırmak üstüne bir köprü yaptırın, dedi. Cevap vermedi.

Pes, Kapıcı dönüp Sultan Mehmet'e gelip hali ilam eyledi:

-Devletli Hünkârım o veliyullah ne hankah ve ne vakfa rıza vermedi. Eğer hayır isterse bu Kızılırmak üzerine bir köprü yapsın, dedi.

Sultan Mehmet diledi kim Kızılırmak üzerine köprü bina ettire. Lakin ona müyesser olmadı oğlu Sultan Beyazıt Hana müyesser oldu. [162a] Sultan Mehmet vefat edinceye kadar Beyazıt Han Amasya'da şehzadeyi seccade olup eğlenirdi. Ondandır cülus etmeğe alıp giderken tahta köprü üzerinden geçerken titredi bi-zaruri geçtikte:

-Bu mahalde bir köprü yapılsın, diye buyurdu. Ferman bırakıp köprü bina olundu. Nasip, Sultan Beyazıt'ın imiş! Kapıcılar gittikten sonra Koyun Baba Sultan ayak üzere kalkıp abdallarına eyitti:

-Gelin işbu emaneti sizinle sahibine teslim edelim, deyip ırmak tarafına yürüdü. Abdalları arkasına düştü. Baba Hazreti köprü'nün ortasına gelince durdu eyitti:

-Bu dahi sana hizmet bahası olsun, deyip Hünkârdan gelen kırk bin akçeyi ırmağa attı. Yanında hazır olanlar gönlünden eyittiler:

-Baba Hazretleri işbu akçeyi ırmağa atacağına bize verse bir mahalde sarf etsek olmaz mıydı, dediler. Bunların bu hali Baba Hazretlerine malum olup bunlara eyitti:

-Sizden sonra gelenler taam pişirmek için Örtülü Dağından su ile odun getirselere gerektir. Onları rencide etmesin diye hizmet bahasını verdim, dedi. Baba Sultanın himmetiyle ne denli odun seferi olduysa bir kimsenin burnu kanamadı.¹⁵

¹⁵ Ahmet Taşşın "Nehrin Piri Koyun Baba Ve Menakıbı", Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, (2015). Sayı 11, ss. 117-174. <https://doi.org/10.24082/abked.2015.11.005>

Sonuç

Selçuklu Devletinin yıkıldıktan sonra tavaif-i mülük dönemi başladı ve Osmanlı Beyliği giderek etkinliğini artırarak diğerleri arasında siyasi, askeri ve toplumsal başarı elde etti. Bu çalışma, Selçuklu Devletinin yıkılışı ardından ortaya çıkan beylikler dönemi ve beyliklerin ilk yüzyıllık dönemini de kapsayan dilimine işaret etti. Türkistan, Horasan, Azerbaycan hattından Anadolu'ya ulaşan erenlerin hayatlarının belirli kesimlerini aktaran menakıbnamelere yansıyan beylerle olan ilişkilerine yer veren kısımlarını konu edindi. Bir bakıma Osmanlı Beyliğinin başarısı ve yaşadığı, kriz bu metinlerden takip edildi. Diğer yandan da Osmanlı Beyliği dışında Teke ve Alaiye Beyliği, Memlüklü ve Akkoyunlu Beyliklerine yer verildi. Bunların başarısızlığı ve başarıları da yine beylerin erenlerle ilişkisi ve yönetim anlayışları üzerinden takdim edildi. Zaman zaman menakıb metinlerinden örnek pasajlarla doğrudan konuya değinen kısımlar içeriklerinin izahıyla birlikte sunuldu.

Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan ve Koyun Baba Menekabnamelerine yansıyan devlet ricali ile ilişkileri bu çalışmanın örnekleri olarak verildi. Abdal Musa Sultan, Tekke ve Alaiye Beyliklerinin anlayış ve yönetimleriyle eksik ve yanlış yaptıklarına işaret etti. Yine Abdal Musa Sultan halifelerinden Kaygusuz Abdal Sultan menakıbı da bu konu etrafında yürütülen öneri ve itirazları, Teke ve Alaiye Beyleri ile destekledi. Kaygusuz Abdal Sultan Menakıbında Memlüklü Sultanları, hakkında da bilgi verildi. Memlüklü Sultanları, Teke ve Alaiye Beylerine göre örnekler arasında olumlu olarak takdim edildi. Abdal Musa Sultan'ın bir diğer halifesi Seyyid Ali Sultan Menakıbında ise devlet ricaline ilişkin bilgi, Osmanlı Beyliği etrafında sunuldu. Son olarak Koyun Baba Menakıbında Osmanlı Beyliğinin siyasi ve askeri başarıları ardından devletleşme sürecine ilişkin bilgi verildi.

Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli velileri kendilerinin takip ettikleri edeb erkana göre temas halinde oldukları yöneticelerle ilişki kurmaktadır. Buna göre takip ettikleri ve bağlı bulundukları edeb erkanın gereği olarak devlet adamlarının doğru ve yanlış yaptıkları hususlara yönelik tavır ve tutumları da örnekler halinde metinlere yansımıştır. Aynı zamanda bu kişilerin, devlet adamları üzerindeki etki ve müdahalelerinin ne düzeyde olduğunu gösterdiği gibi diğer yandan devlet işlerine nasıl baktıkları ve devlet kurumlarıyla nasıl bir ilişki kurduklarına da ışık tutmaktadır.

Bey ve Veli'nin bağlı bulunduğu Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli'de cari olan marifetinin her ikisinin de geçerli olduğu ve edeb erkan etrafında yetki ve mesuliyetlerinin belirlendiği, bunun dışına çıkanların da sonlarının iyi olmadığı ve mutlak surette cezasını çektiği metinlerde aktarılmaktadır. Bağlılığın kişilere ve kişilerce belirlenmiş esaslara göre değil de herkes tarafından bilinen ve kabul edilen marifete tabi olmakla mümkün olduğu da yine metinlerin verdiği mesajlar arasında yer almaktadır.

Kaynaklar

Hamarat, Zehra, Bayramiye Tarikatı Menakıbı: Hacı Bayram Veli ve Halifeleri: el-Hâcî Bayrâm Sultân, Akşemseddîn, Şeyh İbrâhîm, Şeyh Kâsım Efendi, Şeyh İsa Efendi, Şeyh Hüsâm Efendi, Şeyh Bahrî Efendi, Şeyh Alî Efendi, Fâtıma-i Menemeniyye. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

Ösün, Meltem & Medine Ülker & Rabia Öztaş, “Timur ve İrfanın İki Yüzü: Timur’un Rum Diyarı Şeyhlerinden Otman Baba ve Şeyh Bedreddin ile Bağlantısı”. Edeb Erkan, (2022), (2). <https://doi.org/10.59402/EE002202205>

Taşğın, Ahmet & Hakkı Taşğın, “İskân ve Teşkilatlanma Sürecinde Beylikten Devlete Kırk Eren Rumeli’de: Orhan Han-Süleyman Paşa ve Seyyit Ali Sultan-Seyyit Rüstem Gazi”, Sarı Saltuk’tan Osmanlı’ya Dervişlerle Yazılan Tarih, Editör: Doç. Dr. Ayşegül Kılıç, Edirne: Trakya Üniversitesi Sarı Saltuk Gazi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2023, ss. 1-22.

Taşğın, Ahmet & Öner Atay “Erdebil Tekkesi İki Şeyhinin Seyahati Ve Sonuçları: Dede Hoca Alaaddin Ali Ve Torun Şeyh Cüneyt’in Erdebil Dışında Kalan Türbeleri”. IV. Uluslararası Alevilik Ve Bektâşilik Sempozyumu, (2018). Cilt 2, ss. 575-594.

Taşğın, Ahmet & Öner Atay. “Horasan Marifeti ve Safeviler: Alevilerin Safevileştirilmesi, Dede Garkın Halifesi Şeyh Osman ve Hatırlattıkları”. Uluslararası Geçmişten Geleceğe Alevilik Sempozyumu, Ankara: Alevi İnanç Birliği Vakfı Yayınları, (2018), ss. 223-240.

Taşğın, Ahmet & Sultanmurat Abzhalov & Saltanat Assanova, “Erdebil Tekkesinin Rum’daki Temsilcilerinden Hacı Bayram Veli Ve Erdebil Tekkesinde Ayrışma”. II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu, (2017). Cilt 2, ss. 489-500.

Taşğın, Ahmet & Hakkı Taşğın & Aykut Can Tuğcu & Fatih Guntay Himoğlu, “Hacı Bayram Veli’nin Tarikatı ve Tarikat Silsilesi: Hacı Bayram Veli’nin Tarikatı ve Silsilesinde Oluşan Belirsizlik”. Edeb Erkan, (2022), Sayı 1, ss. 125-145. <https://doi.org/10.59402/EE001202205>

Taşğın, Ahmet & Hakkı Taşğın, “Klasik Metinlerin İzinde İki Sultan İki Taht: Vilayetname-i Kaygusuz Sultan Abdal Musa Sultan’ın Kaygusuz Abdal Sultan’ı İrşadı”, Yedi İklim Çar Köşede Hacı Bektâş Veli, Editörler Ahmet Taşğın-Erdal Aksoy-Abdurrahman Kültür-Hakkı Taşğın, Leiden: Sota Yayınları, 2022, ss. 151-178.

Taşğın, Ahmet, “Alevi Metinlerin Anlaşılmasında Karşılaşılan Sorunlar: Aleviliğin Yeniden Zuhuru”, II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu (23-24 Ekim 2010), Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi Yayınları, 2012, ss. 237-253.

Taşğın, Ahmet, “Erdebil Tekkesinin Rum’da Son Temsilcilerinden Yusuf Hakiki Baba”, I. Milletlerarası Türkiye Azerbaycan Münasebetleri Sempozyumu, Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, (2016), ss. 192-198.

Taşğın, Ahmet, “Geleneksel İrfan Diliyle Alevi Bektaşî Metinlerin Anlatılma İmkânı”, Alevilik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, (2012), Sayı 6, ss. 43-67 <https://doi.org/10.24082/abked.2012.06.003>

Taşğın, Ahmet, “Nehrin Piri Koyun Baba Ve Menakıbı”, Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, (2015), Sayı 11, ss. 117-174. <https://doi.org/10.24082/abked.2015.11.005>

Taşğın, Ahmet, “Nehrin Piri Koyun Baba Ve Menakıbı”, Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, (2015). Sayı 11, ss. 117-174. <https://doi.org/10.24082/abked.2015.11.005>

Taşğın, Hakkı & Ahmet Taşğın, “Hacı Bektaş Veli Velayetname’sinin Anlam Dünyası: Hoca Ahmet Yesevi Velayetname’de”. Reassessing The Heritage of Khoja Ahmet Yasawi. Edited by Mahmut Erol Kılıç&Maulen Sadykbekov, IRCICA&Historical and Culturel Museum Reserve “Azret Sultan”, (2024), ss. 219-234.

Bektashism in Egypt the Case of Kayghusuz Abdal's Convent in Cairo (An Architectural and Doctrinal Approach)

Radwa OMAR

Doç. Dr.

Misr University for Science–Giza, Egypt

Faculty of Archaeology & Tourism Guidance

omarradwa@gmail.com / radwa.omar@must.edu.eg

ORCID: 0000-0001-6174-2313

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202407>

Özet

Kayghusuz Abdal'ın gelişi Mısır'da Bektaşî tarikatının oluşumuna işaret eder. Tikiyat Qaşr al- 'Aynî'ye yerleştikten sonra, yüzyıllarca “sudan mağarası” olarak anıldıktan sonra “tikiyat 'Abdullah el-Magāwirī” adını alan el-Muqāṭṭam mağarasına gömülür.

Muqāṭṭam versantındaki bektāšī tikiya'nın mimari planı olağanüstüdür; Mısır'da türünün tek örneğidir; köşk ve asma bahçe gibi benzersiz unsurları barındırır; aynı zamanda tarihi ve mimari açıdan değerli bir dizi Türkçe, Arnavutça ve Arapça yazıt içerir. Yine de önemi, buranın Kayghusuz Abdal, galâlî tarikatının önde gelen isimlerinden Nimetullah el-Husinî ve el-Muqāṭṭam tekkesinin son şeyhi Ahmed Sirrî Bābā'nın mezar yeri olmasında yatmaktadır. İtalyan işgalinden sonra Mısır'a kaçan Arnavut kralı Aḥmad Zugo'nun kız kardeşi Prenses Rauḥiya'nın türbesine ek olarak.

Makalede son olarak Muhammed Alî'nin Türkiye'den kovulmasının ardından Bektaşî tarikatını korumaya iten İstanbul-Kahire rekabetinden yola çıkarak Bektaşilik ilminin yayılmasının sınırlandırılmasına yol açan nedenler, bunların Arnavut Bektaşiliğinin bir türevi olarak değerlendirilmesine kadar tartışılmaktadır. Bu durum, 1950'li yıllarda dinsel açıdan sapkın olmakla suçlandıkları ultimatoma baskısına ve son şeyhleri Ahmed Sirrî Bābā'nın ölümüyle dağılmalarına kadar devam eder.

Abstract

The arrival of Kayghusuz Abdal mark the formation of the Bektashi sufi order in Egypt. After his settlement in Qaşr al- 'Aynî convent, he was buried in al-Muqāṭṭam cave that later took his name “*tikiyat 'Abdullah al- Maghāwirī*”, after being known by “the sudanese cave” for centuries.

The architectural plannification of the Bektashi convent on the Muqāṭṭam versant is exceptional, one of its kind in Egypt, holding unique elements like the kiosque and the hanging garden, it also contains a number of historically and architecturally valuable inscriptions in turkish, albanian and arabic, nonetheless, its importance lies

in the fact that it is the burial place for Kaygusuz Abdal, Ni ʿmat Allah al- Husaynī, a prominent figure in al- Galali sufi order, and Ahmad Sirrī Baba, the last sheikh in al- Muqqattam convent, in addition to the mausoleum of princess Rauhiya, sistet of Ahmad Zugo, the Albanian king who fled to Egypt after the italian invasion.

Finally, the article discusses the reasons leading to the limitation in spread of Bektashism gnosis, starting from the rivalry between Istanbul and Cairo, which led Muhmmad Ali to protect the Bektashi order after their expulsion from Turkey, to their consideration as a derivate of Albanian Bektashism, until the ultimatum pressure during 1950s when they were religiously accused to be heretical anf their dissolution by the death of their last sheikh Ahmad Sirrī Baba.

Introduction

Bektashism, Its Formation and Spread in Egypt

The bektashi order is named after *Ḥājjī Bektāsh Walī*, or *Khunkar Muḥammad Bektash*, from Khurasān, who left his home lands to spread the faith in Anatolia, were he was venerated during the 13th cenury, and formed the bektashi order. Many historical resources linked him with the foundation of the Janissaries military corps. However, his disciple Balīm sultan², is regarded as the actual founder of the order, It's said that he was the one who codified the rituals and practices of the movement. Although the bektashi order presented themselves as a sunni mouvement, they were depicted by sunni clerics as heretical.³

proclaimed a descendant of ʿAlī ibn Abī Tālib, Ḥājjī Bektash walī introduced the doctrine of love of ʿAlī “*Tawliya*”, to Anatolia. The Bektashi doctrine revolves around the beilef of emanationasism (*Waḥdat al-Wujūd*) or unity of being, or Unity of existance⁴, the double meaning of the Qurān, al- Zāhir (explicit) and al- Bātin

¹. Thierry Zarconne, "Bektash, Hajji", Encyclopedia of Islam, 3, Leiden, Brill, (2014), p. 36-37.

². Balim Sultan was appointed by Bayezid II (r. 1481-12) in 1501, to be the leader of the Bektashi headquarters of Hacibektash Village in Anatolia main tekke, after introducing a large degree of uniformity, Balim Sultan gradually developed the orderf into an ecclesiastic institution with a highly organized and centralized hierarchy, he was revered as the order' s second founding saint. Shortly thereafter, the Bektashis established themselves as one of the most influential dervish orders during the Ottoman period. Noteworthy to mention that the Sultans intervned in the internal affairs of the Order beginning with Balim Sultan, under whom the Order was founded officially under the Ottomans' protection.

- Albert Doja, Bektashism in Albania: Political history of a Religious Movement, AIIIS Press, 2008, p. 21.

- S. Imren Öztürk, The Effects of the Abolition of the Bektashi Order, Masters' Thesis, Graduate Shool of Social Sience, Middle East Technical University, 2012, p. 11

³. Thierry Zarconne, "Bektasiyye", Encyclopedia of Islam, 3, p. 23.

⁴. Ibn ʿArabī, One of the greatest mystics of the sixth and seventh Hijrī centuries, developed the concept of *Waḥdat al-Wujūd*, in which he believes that the manifestation of a created thing only has the power to reveal its Maker, hence, creation has no genuine essence; it is only a mirror that reflects the Creator, the universe cannot exist independently of God. There is but one essence behind all of creation, and it is that of God's. that concept was elaborated by Ibn ʿArabī in his masterwork *Al- Futūḥāt al-Makkiyyah*.

(esoteric), that refers to Muhammad and ʿAlī respectively, also, he believed in the doctrine of the four gates or the four stages of realizations.⁵

With that said, after Hajjī Bektash's death, the Bektashi order was known for his tolerance among the other Sufis groups, which made them adopt and absorb many Ismaili and Twelver shia beliefs, therefore, in the 16th century, their doctrinal standard underwent an evident reform, and those twelver shia symbols were apparent in their liturgical objects, as well as in many of the initiation's rituals.

As for the spread of Bektashism in Egypt, the formation of this sufi order begins with the arrival of Kaygusuz Abdal to Cairo in late 14th century, his original name "Ghāybī al- ʿAlāʾī" or "ʿAlāa al- Dīn Ghāybī", a disciple of "Abdal Mūsa", who was a prominent figure in the bektashi order, he joined him in Anatolia, where he spent many years with Abdal Mūsa, and it's said that the latter gave him the name of "Kaygusuz Abdal".⁶

He arrived during the reign of al- Şāliḥ Ḥagī, the Cirassian Mamluk sultan, was well received and venerated by the population, after staying five years in Egypt, he left to visit Mecca, al- Nagaf and Karbalaa.

Returning to Egypt, around the beginning of the 15th century, he settled in the convent of *Qaşr al- ʿAynī*,⁷(Pl.1) on the Nile, considered to be the oldest Bektashi convent in Cairo, where he stayed until his death, and he was buried in the Sudanese cave of on the Muqattam hills, according to his will, and that is why people in Cairo

- Baba Rexheb, *Islamic Mysticism And The Bektashi Path*, Babagân Books, Chicago, 2016, p. 76-77.

⁵. The doctrine of the Four Gates and Forty Stations (dört kapı kırk makâm) is a major aspect of Bektashism the doctrine of the four stages of realization, it provides an overall structure for the different stages of the spiritual path known as the Forty Stations. The Gates are ordered accordingly to levels of spiritual awareness and perfection. the gates are set in the following order: *şerʿiʿat* (Ritual Observance or the Law), *ṭarīqat* (the Path or the Way), *maʿrifet* (Experiential Knowledge or the Gnosis), and *ḥaqīqat* (the Truth).

- Zeynep Oktay Uslu, *The Perfect Man in Bektashism and Alevism: Kaygusuz Abdāl's Kitāb-ı Mağlaṭa*, Religions, Université Paris sciences et lettres, 2017, p. 28-29.

⁶. Ahmad Sirrī Bābā, *Al- Risāla al- Ahmadiyya fī Tārīḥ al- Tarīqa al- ʿAliya al- Biktāšiya*, Matbaʿat al- Şarq, al- Qāhira, 1939, p. 25.

- M. Emir İlhan, *Kaygusuz Abdal: Founder of Two Edges of Mediterranean – Entourage, Intention, and Entity*, Millî Folklor, Year 35, vol. 18, Issue 138, (2023), p. 98-99. <https://doi.org/10.58242/millifolklor.1099046>

⁷. Tikiyat al- Qaşr al- ʿAynī acquired this name because al- Şāhābī Ibn al- ʿAynī, a wealth mamluk emir, founded his palace in this location, which formerly belonged to Gānībak, while the whole neighborhood acquired the same name.

- Doris Behrens Abouseif, *The Qubba, An Aristocratic Type of Zāwiya*, in *Annales Islamologiques*, 19, (1983), p. 4. (<https://www.ifao.egnet.net/anisl/19/1>)

- more on Qaşr al- ʿAynī convent in: ʿAlī Mubārak, *Al-Ḥitat al-Gadīda al-Tawfīqiyya*, Būlāq, 1888, VI, p. 56.

started calling him *sīdī* ‘Abdullah al Maghāwri, a name derived from *gāra* or *maghāra*, meaning a cave.⁸

Topographical Importance of the Site

It's worthy to begin by the religious importance and the spirituality of the site of al-Muqqattam, that goes back in time to the Christian era when it served as a monastic place, a shelter and refuge for many christian monks especially during the troubled periods of persecution.

So at the arrival of the muslim conqueror ‘Amr ibn al- ‘Āṣ, the site already had it's religious importance, and ‘Amr was fascinated by the site that he asked the Caliph ‘Umar ibn al- Khattāb to be burried there, eversince, al- Muqqattam served as a great cemetry holding the tombs of many of the prophet's companions, like ‘Amr ibn al- ‘Āṣ, ‘Uqba ibn ‘Amir al- Gahnī, Abū Baṣra al- Ghufārī, to name a few, some of *Āl al- Bayt*, descendants of ‘Alī ibn Abī Tālib burried there, al - Sayidda Nafīsa, al- Qāṣim al - Tayib, and Yahya al- Shabīh, in addition to the mausoleum of al- Imām al- Shāfi ‘ī, distinguished sheikhs and historians like Ibn Haḡar al- ‘Asqalānī, Ibn Khaldūn, Galāl al- Dīn al- Suyūtī.⁹ (Map.1)

Long before the arrival of the the bektashi order to Egypt, the sacrality and serenity of the site attracted sufis adepts, and made it a great choice for those seeking seclusion duiring their lives or as a burial place. This cemetry bears the tombs of Zū’l Nūn al- Masrī, considered the first sufi in Egypt, Ibn ‘Atā’ Allah al- Sakandarī, the mausoleum of ‘Umar ibn al- Fārid, Sultān al- ‘ūṣīqīn, the great sufi peot, and al- Imām al- Shātbī. the location of the Bektashi convent is surrounded by foundations belonging to different sufi orders, as the Khalwati order in the khanqah and mausoleum of Gāhīn al - Khalwatī and the Wafaii order in the mosque of al- Wafā’ iya, so the site was frequented by thousands of sufis disciples.¹⁰

Location of the Convent

The Bektashi convent is located in the north caves on the slopes of al- Muqqattam, to the northwest is the path leading to the citadel of Muhammad ‘Alī, and from the South-West extends the citadel of Ṣalāḡ al- Dīn al- Ayūbī.¹¹ (pl. 2)

⁸. Baba Rexheb, *Islamic Mysticism*, 2016, p. 200-203.

⁹. Radwa Omar, *Les Monuments Islamiques Au Versant Du Muqqattam: Étude Archéologique*, Ph.D., Suez Canal University, 2008, p. 12-14.

¹⁰. Ibn ‘Uthmān, (*Muwafaq al- Dīn Abī Muhmmad Ibn ‘Abd al- Rahman* (d. 615 H.), *Muršid al- Zuwwār Ilā Qubār al- Abrār*, al- Dār al- Masriya al- Libnāniya, 1995, p. 5-10.

¹¹. Ahmad Sirrī Baba, *Al- Risāla al- Ahmadiyya*, 1939, p. 37.

Different Names Of The Convent

Historical references and inscriptions found on the site revealed that it has been known by various names throughout its history, including: Bektashi convent (*Tikiyyat al-Biktāšiya*), Sutan al- Maghawri convent (*Tikiyyat al- Sultan al- Maghāwrī*), Sidi Abdullah Al- Maghawri convent (*Tikiyat sīdī ‘Abdullah al- Maghāwrī*), Mausoleum and Khanqah of Abdullah al-Maghawri, *Zāwiyat al- Maghāwrī*, and the Sudanese Cave (*Kahf al- Sūdan*).

History Of The Convent

Before detailing the architectural plan of the convent, it's noteworthy to point to its history and its use before the settlement of the Bektashi sufi order there:

During the 10th – 11th Century

The history of this convent unfolds through the lens of historical accounts, like al- Maqrīzī who mentioned that it owes its name (the Sudanese Cave) to a group of twelve Sudanese ascetics, who arrived in Egypt during the Fatimid Caliphate,¹² late 10th century and sought seclusion in the Muqattam caves, with their settlement, that cave eventually found new life as a place of worship.

It wasn't before the reign of the Fatimid Caliph al-Zāhir li l- ‘zāz Dīn Illah, beginning of the 11th century, that the convent itself was formally built, with the significant expansion of al- Sheikh ‘Abd Allah ibn Yahya al-Andalusī, he managed a staircase and a corridor leading to the cave, and he added a small mosque with lodges on top.¹³

The convent housed the tombs of these Sudanese, and all the sheikhs who lived there, but unfortunately, most of which are lost.

During the 15th Century

The cave remained mostly unused until the 15th century, when “Kaygusuz Abdal” known as “*Sīdī ‘Abd Allah al-Maghāwrī*”, was buried in the cave according to his will.

Al-Galāliyyūn

During the 15th century, a group of al- Galāliyyūn, a Mawalawī sufi order, referring to Mawlāna “Galāl ad-Dīn al-Rūmī”, the great persian poet, used this convent as a mosque for years, before they left to settle in the madrasa of Sunqur al- Sa ‘dī in al- Suyūfiyya. Among the prominent figures of al- Galaliyyūn was al-Sharīf¹⁴ Ni ‘mat

¹². Al- Maqrīzī, Taqī al- Dīn Abī al- ‘Abbās Aḥmad Ibn ‘Alī (d. 845 H.), Al- Mawā ‘idh wa'l l- ‘tiār bi Zikr al- Ḥitat wa'l al- Āthār, Vol. 1, Cairo, 1987, p. 456.

¹³. ‘Abdul Raḥmān Zakī, al- Qal ‘a wa mā Ḥawlahā min Athār, Cairo, 1980, p. 107.

¹⁴. Šarīf is an Arabic adjective which comes from the word (šaraf) which means honor, this term is attributed to a descendant of a family who is already known by honor, which causes this term to be more

Allah al-Ḥusaynī al-Shīrāzī al-Kirmānī, who served as Sheikh of the mawlawī convent in Kirmān prior to his arrival in Egypt,¹⁵ during his reign, the convent underwent many renovations, and received its first foundation text installed above the entrance to the burial cave of Kaygusuz Abdal, commemorating the Sudanese disciples who used to live there, and bearing the name of Ni ʿmat Allah.¹⁶ (pl. 2)

it consists of four lines in thuluth script which begins with a Quranic verses from surat al – Kahf, followed by:

“This cave zāwiya belongs to al - Sharīf Ni ʿmat Allah al-Ḥusaynī al - Walī”.

During the 19th Century

Following the eviction of the Bektashi Sufis from *Qaṣr al- ʿAynī* convent, when ʿAbbās Pasha 1st decided to dedicate it for the Qadiriya Sufi order in Egypt, this eviction was a consequence for the decision of Sultan Maḥmūd II to ban the Janissaries and the Bektashis altogether.

Ismā ʿīl baba moved with the dervishes to the *Mānistirli* palace for nine months, and after his death, his successor Şādiq baba bought a house in Bāb al-Lūq and used it as a convent till his death in 1865, when his successor ʿAlī Baba settled in *al-Maghāwrī* convent in Muqqattam, in 1865, during the reign of Khedive Ismail. ʿAlī Baba took great care of the convent, renovated and decorated the mausoleum of *al-Maghāwrī*.¹⁷

Architectural Description of the Convent

The tikiya gard a unique architectural plan, different from all the remaining ottoman convents in Cairo. It projects from the hill, and it can be distinguished from afar due to surrounding trees. (Pl. 3)

refined than al- karīm (the generous), the term al- šarīf was attributed to the Abbasids in Baghdad and to the Alawites in Egypt where it was an adjective acquired by the descendants of "Fātima", daughter of the Prophet "Muḥammad", a custom that was respected throughout the reigns of the Ayyubids and Mamluks, during the latter era, al- šarīf was a term which indicates royalty and holiness as (al- Haram al- šarīf) and (al- Madīna al- šarīfa), likewise, this adjective was added to everything related to the sultan's correspondence such as (the time of the šarīf), (the signature of the šarīf) and (the decree of the šarīf). - Hasan Al- Basha, Al- Alqāb al- Islāmiya fī al- Tārikh wa'l Wathā'iq wa'l Āthār, Dār al- Nahda al- ʿArabiya, Al- Askandariya, 1978, p. 357-359.

¹⁵. Al- Saḥāwī, Shams al-Dīn Abu 'l-Khair Muḥammad b. Abd al-Rahman b. Muḥammad (d. 902/1497), Al- Du' al- Lāmi ' li Ahl al- Qarn al- Tāsi ', Vol. 10, p. 201.

¹⁶. Hasan Qasim, Al- Mazārāt al- Islāmiya wa'l Āthār al- ʿArabiya fī Miṣr wa'l Qāhira al- Mu ʿiziya, Vol. 2, Alexandria, 2017, p. 37.

¹⁷. Aḥmad Sirrī Baba, Al- Risāla al- Ahmadiyya, 1039, p. 43.

The Main Entrance

It begins with a staircase of around thirty steps cut into the rock, (Pl. 4) leading to the main door, surmounted by a straight decorated lintel, and a marble slab bearing verses of a Turkish poem that can be translated:

- *This blessed place is that of Sultan al-Maghāwri*
- *This is the cell of the faithful of al-Biktāšiyya*
- *This is the place of honesty and purity, enter by being faithful*
- *Hidar Baba restored that gate in 1302 H.*

Hidar Baba, who restored the mentioned gate, was the sheikh in charge of the convent for sixteen years, between 1303-1319 H.¹⁸

Behind this door a second marble slab containing two verses of a Turkish poem as follows:

- *This grandiose door opens facing the sky*
- *Where paradise opens before the faithful*
- *Every time this door opens, the door to heaven opens*
- *and the angels read "In the name of the merciful and merciful God"*
- *1335 AH / the monument of Lutfi Baba*

The Maydān

The door gives access to an open courtyard, (*Maydān*)¹⁹ that once had a square marble fountain topped (Pl. 5.a) by the *birlik*²⁰ symbol of the bektashi order, (Pl. 5-b) it was built by Lutfi Baba, with its four sides decorated with Quranic verses.

Room Overlooking Cairo – Kiosque

Above the entrance, stands a unique element, it is a high kiosque, accessed by a staircase, and supported by stone columns, (Pl. 5-a) large rectangular windows with

¹⁸. Ahmad Sirri Baba, *Al- Risāla al- Ahmadiyya*, 1939, p. 37.

¹⁹. The Maydān was a very spiritual and symbolically regarded place since it was where the most critical rituals for the initiate took place, from receiving initiation from the hand of the master, to reciting the affirmation formula (*ikrar tercümanı*), entering from the main door holds symbolic metaphors to begin with, it indicates the moral amelioration of having changed paths to the right one, the experience of a coming to awareness—awakening, and opening the eye of the soul.

- Mark Soileau, *Experiencing Becoming: "The Initiation Process into Bektashi Tradition"*, in *Religions*, 10, No 5, 311, (2019), p. 1. <https://doi.org/10.3390/rel10050311>

²⁰. The Birlik was one of the most prominent symbols of the Bektāši order, it symbolizes the unity.

. An additional candle with three wicks known as *birlik* (r'tragi) or (the candle of Unity) or *kanun ytragi* (the candle of the Law), or an oil lamp with the same number of wicks, is placed on the first step of the *taht* or on the floor in front of it.

- Frederick De Jong, "The Iconography of Bektashiism: A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art", In F. Déroche, A. Gacek, and J. J. Witkan, eds. *Manuscripts of the Middle East*. Leiden: Ter Lugt Press, 1989, p. 11.

trilobed archs are opened on the exterior façades, (Pl. 5-b) the room holds a bench for Ahmad Sirrī Baba, made up of twelve angles, each of which bears his seal.²¹

The uniqueness and beauty of this kiosque stand in the fact that it overlooked the whole Cairo with the citadel, the Nile and the pyramids.²²

Opposite to the main entrance, opens a second door, it's noteworthy to mention that this section was totally restored by khedive Ismail in the 19th century, as indicated by a commemorative text above the door.

The Coffee Room and The Kitchen

The second door opens in a large hall, flanked with dervishes' cells on both sides. Then, it leads to a smaller hall with a small coffee room on the right, and a kitchen. (Pl. 6).

The Hall

The hall was completely renovated by Aḥmad Sirrī Baba, who covered the floor with mosaics, and added a beautiful fountain holding in its center a marble column topped with the *birlik*, sybmol of unity of existance in bektashi's doctrine. He also, added a beautiful *salsabīl* on the wall, adorned, on the upper part, by the *tughrāa*, or seal of Sirrī baba (Pl. 7), the twelve pointed star-shaped *teslim taç* pendant, stone of surrender, to symbolize the merger of human individuality in the Eternal Truth.²³

To the left of the kitchen, there is little garden with a colored fish pond, (Pl. 8) it leads to the residence of the sheikh (baba), the library, and the great grotto cave that they used for advocations (*Qa 'at al- Zikr*), (Pl. 9) Above the cave entrance, we can read the following inscription: "*I am the city of knowledge and 'Alī is its gate*".

The sheikh's residence leads to the big terrasse overlooking the beautiful sights of Cairo. (Pl. 10 a- b-c)

The Mausoleum of Kaygusuz Sultan

A passage between the kitchen court and the little garden leads to the large quarried burial cave, (Pl. 11) the entrance leads to a corridor of 90 m. long, to the right, stands a small mosque, carved directly into the rock (pl. 12). On the left and right of the pathway, are the tombs of the sheikhs and dervishes who were burried there, (Pl. 13) enclosed by a wooden railing, on the left, stands the beautiful tomb of the latter Sheikh of the Bektashi order Muhmmad Lutfī baba. (Pl. 14)

²¹. Aḥmad Sirrī Baba, *Al- Risāla al- Aḥmadiyya*, 1959, p. 43.

²². Fuad Köprülü, *Misirda Bektaşilik*, Türkiye Mecmuası, Vol, 6, (1939), p. 25. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/172791>

²³. Thierry Zarcone, "*Sacred Stones in Qalandariyya and Bektashism*", in Shahrokh Raei (ed.), *Islamic Alternatives. Non-Mainstream Religions in Persianate Societies*, Wiesbaden: Harrassovitz V., (2017), p. 146. <https://isamveri.org/pdfdkm/11/DKM110239a.pdf>

At the innermost point of the passage, lays the mausoleum of Kaygusuz Sultan, enclosed in a metal rail. (pl. 15-a)

To the right of the masouleum, stands an old *mihrāb* of the mausoleum, before Prince Kamal al- Din restorations in the 20th century, where we can hardly see the sword of Zulfikar above it, and the pinacles on the left representing the twelver shia Husayni Taç. ²⁴ (Pl. 15-b)

The mausoleum is cut into the rock, takes a rectangular shape, at the center lays the tomb of Kaygusuz sultan, adorned with gilded Quranic verses of Surat Yûnus: (Pl. 16 a- b)

“There will certainly be no fear for the close servants of Allah, nor will they grieve”.

A tombstone stands beside the tomb topped with the Husayni taç, and it bears the name of 'Abd Allah al-Maghāwrī. The walls and the floors are covered in reddish marble, on the qibla wall, is carved a *mihrāb*, flanked with two marbles tablets, in persian language, the one to the right, bears the restoration text, to thank the prince Kamal ad-Din Husayn, who renovated the mausoleum in 1315 H. ²⁵

The tablet to the left (pl. 17)

“The Maghāwrī sultan who is burried in this cave and this pure tomb, is a center for pure souls,

Restored by Ḥājj Muḥammad Lutfī when he was the sheikh of the convent, so it became a sacred place for the visitors, so visit it with a faithful heart and provide yourself with the abudance of devotaions, it's a place for the purest dervishes, in turbulent times, it's a refuge for the people of the order, so enter it with longing and respect, it's a place for the devoted people”.

There is no hero like 'Alī, there is no sword like Dhū'l-fiqār.

The Left Side of The Convent

The Garden

To the left of the main entrance, lays a beautiful garden separated by a large rectangular pond, filled with colored fish (Pl. 18 a-b).

²⁴. Ahmad Sirrī Baba, Al- Risāla al- Ahmadiyya, 1959, p. 43.

²⁵. Radwa Omar, Les Monuments Islamiques, p. 272-273.

Mausoleum of Kamāl al- Dīn Ḥusayn

On the left side of the garden, stands the mausoleum built for prince Kamāl al-Dīn Ḥusayn", son of the Sultan "Ḥusayn Kāmil", who was burried there according to his will.²⁶ (Pl. 19-20)

The Mausoleum of Ahmad Sirrī Baba

The mausoleum was built it in (1357 AH / 1938 AD), as indicated above the entrance, beside the mausoleum built for prince "Kamāl al-Dīn Ḥusayn Kāmil".

The entrance is flanked by two columns decorated with zigzag channels, and opens in a trilobed keel arch decorated with three rows of stalactites, surmounting a tympan decorated with blue mosaic, bearing an inscription in two lines: (Pl. 21 a-b)

- *Oh Muhmmad .. this is the mausoleum of Ahmad Sirrī Baba .. oh 'Alī*

- *Built by Sheikh of the convent of Sultan 'Abdallah al- Maghāwrī.. in 1357 H*

The mausoleum has an octogonal shape and covered by a stone stepped dome with a quite long drum pierced with windows. The tomb takes an oval shape, made of marble, preceded by a funerary stele, topped with the characteristic Bektashi cloth (*'imāma*) of *Teslim Taç*.

On one side of the tomb we read the following inscription: (Pl. 22)

- *Sleep soundly among the hanging branches at the foot of Muqqattam*

- *In the favor of the resident of the caves, Abdullah*

- *And the pole of passion and the treasure of wishes*

- *The rivers of a garden were irrigated*

- *Born in Albania in 1894*

The mausoleum is inspired by the Ottoman style with regard to the dome and the details of the geometric and floral ornamentation.²⁷

Mausoleum of Princess Rauhiya

Another mausoleum stands besides that of Ahmad Sirrī Baba, built for princess "Rauhiya" sister of Ahmad Zogu, king of Albania, (Pl. 23) who fled to Egypt with his family, in 1946, after the Italian invasion. And it was her will to be buried in the convent.²⁸

²⁶. Later, after the eviction of the convent, his relics were transferred to the family cemetery in al - Basātīn in Cairo.

²⁷. Radwa Omar, Les Monuments Islamiques, p. 277.

²⁸. Sālīh Çift, *Çağdaş Mısır'da Bektâşilik İzleri: Mısırlı Bir Ressam'ın Bu Topraklardaki Son Bektâşi Şeyhi Ahmed Sirri Baba ile İlgili Hatıraları*, Vol. 20, issue 2, (2011), p. 138, footnote 34.

The Hanging Garden

Among the renovations of Ahmad Sirrī Baba, a new hanging garden that he planted on the hill, following its wavy rocks, above the rock leading to the new garden, he added a foundation text composed of a poem in Albanian language, with his portrait carved in the rock, with the Bektashi characteristic *Teslim Taç* around his neck. (pl. 24)

Visitors' Lodges and Noria

Sirrī Baba managed an annexed area destined to visitors, it included lodges, a stable and a noria.²⁹ (Pl. 25)

Analysis of The Bektashi Order's Dissolution

To tackle the dissolution of the Bektashi Order in Egypt, it is vital to look to the situation from two different sides, socio- religious pressure on bektashis, and the political changes that marked their last chapter in Egypt.

It is known that the Bektashi maintained their life in Egypt without problems after the Ottoman Conquest, a situation maintained and even consolidated when they were well received and graciously treated during the reign of Muhammad Ali Pasha (d. 1849) and particularly under the rule of Khedive Ismail (d. 1895) since Muhammad Ali family's members, who were albanians, showed their veneration and great hospitality to the Bektashi order, even after the expulsion of Bektashis from Turkey in 1925, they were welcomed in Egypt, when Ahmed Sirrī Baba sailed to Alexandria, and was met by King Fuad, and the Moqattam convent became the only functioning Bektashi convent outside of southeastern Europe.³⁰

however, after prosperous years standing from the second half of the 19th century to the second half of the 20th century, which can be considered their golden time, The Bektashi order lost one of its most important advocates in Egypt when the monarchy was terminated by nationalist army officers in 1952.³¹

As a result of the direct and indirect pressures of the new regime, the 50th of the last century marked a time for pressure and dissolution; attacks from al-Azhar Mosque on the bektashi sufis to adapt to Sunni ways or to leave the country. Considering the albanian bektashi order a part of the Alawid heritage.

in 1952, the location was transferred into a military site affiliated with the Air Defense Administration, and the bektashi sheikhs were moved to a palace in Maadi that they

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13477/162784>

²⁹. Radwa Omar, Les Monuments islamiques, p. 275.

³⁰. Salih Çift, *Opposition To The Bektashi Order In Egypt*, Ilahiyat Studies, Vol. 3, No. 1, (2012). p. 53. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2276311>

³¹. [Dorian Koci](#), *Bektashism in Egypt during the Albanian Dynasty (1805-1952)*, Scientific Magazine Univers 11, AIICT, Tirana, (2010), p. 48-49.

used as their last convent, and with the death of Ahmad Sirrī baba, the Bektashi order ceased to exist in Egypt.

Bibliography

- ʿAbdul Rahmān Zakī, al- Qal ʿa wa mā Hawlaha min Athār, Cairo, 1980.
- Al- Bāshā, Hasan. Al- Alqāb al- Islāmiya fī al- Tārīkh wa'l Wathā' iq wa'l Āthār, Dār al- Nahda al- ʿArabiya, Al- Askandariya, 1978.
- Al- Maqrīzī, Taqī al- Dīn Abī al- ʿAbbās Ahmad Ibn ʿAlī (d. 845 H.), Al- Mawā ʿidh wa'l I ʿtiār bi Zikr al- Ĥitat wa'l al- Āthār, Vol. 1, Cairo, 1987.
- Al- Saḥāwī, Shams al-Din Abu ʿl-Khair Muhammad b. Abd al-Rahman b. Muhammad (d. 902/1497), , Al- Duʿ al- Lāmi ʿ li Ahl al- Qarn al- Tāsi ʿ, Vol. 10.
- Abouseif, Doris Behrens. *The Qubba, An Aristocratic Type of Zāwiya*, in Annales Islamologiques, 19, (1983), p.1-7. <https://www.ifao.egnet.net/anisl/19/1> Çift, Salih.
- Opposition To The Bektashi Order In Egypt*, Ilahiyat Studies, Vol. 3, No. 1, (2012). p. 51-72. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2276311>
- Çağdaş Mısır'da Bektâşilik İzleri: Mısırlı Bir Ressam'ın Bu Topraklardaki Son Bektâşî Şeyhi Ahmed Sırrı Baba ile İlgili Hatıraları*, Vol. 20, issue 2, (2011), p. 127-152. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13477/162784>
- De Jong, Frederick. "The Iconography of Bektashiism: A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art", In F. Déroche, A. Gacek, and J.J. Witkan, eds. *Manuscripts of the Middle East*. Leiden: Ter Lugt Press, 1989.
- Doja, Albert. *Bektashism in Albania: Political history of a Religious Movement*, AİS Press, 2008.
- Ibn ʿUthmān, (Muwafaq al- Dīn Abī Muhmmad Ibn ʿAbd al- Rahman (d. 615 H.), Murşid al- Zuwwār İlā Qubār al- Abrār, al- Dār al- Masriya al- Libnāniya, 1995.
- İlhan, M. Emir. *Kaygusuz Abdal: Founder of Two Edges of Mediterranean-Entourage, Intention, and Entity*, Millî Folklor, Year 35, vol. 18, Issue 138, (2023), p. 97-106. <https://doi.org/10.58242/millifolklor.1099046>
- [Kocı](#), Dorian. *Bektashism in Egypt during the Albanian Dynasty (1805-1952)*, Scientific Magazine Univers 11, AİTC, Tirana, (2010), p. 48-58.
- Köprülü, Fuad. *Misirda Bektaşilik*, Türkiye Mecmuası, Vol, 6, (1939), p.13-39. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/172791>
- Mubārak, ʿAlī. Al-Ĥitat al-Gadīda al-Tawfīqiyya, Bülâq, 1888.

Omar, Radwa. Les Monuments Islamiques Au Versant Du Muqqattam: Étude Archéologique, PhD., Suez Canal University, 2008.

Öztürk, S. Imren. The Effects of the Abolition of the Bektashi Order, Masters' Thesis, Graduate School of Social Science, Middle East Technical University, 2012.

Qāsim, Hasan. Al- Mazārāt al- Islāmiya wa'l Athār al- 'Arabiya fi Misr wa'l Qāhira al- Mu 'iziya, Vol. 2, Alexandria, 2017.

Rexheb, Baba. Islamic Mysticism And The Bektashi Path, Babagân Books, Chicago, 2016.

Sirrī Baba, Ahmad.

-Al- Risāla al- Ahmadiyya fi Tārīḥ al- Tarīqa al- 'Aliya al- Biktāšiya, Matba 'at al- Šarq, al- Qāhira, 1939.

-Al- Risāla al- Ahmadiyya fi Tārīḥ al- Tarīqa al- 'Aliya al- Biktāšiya, 1959.

Soileau, Mark., *Experiencing Becoming: "The Initiation Process into Bektashi Tradition"*, in Religions, 10, No 5, 311, (2019). p. 1-25.
<https://doi.org/10.3390/rel10050311>

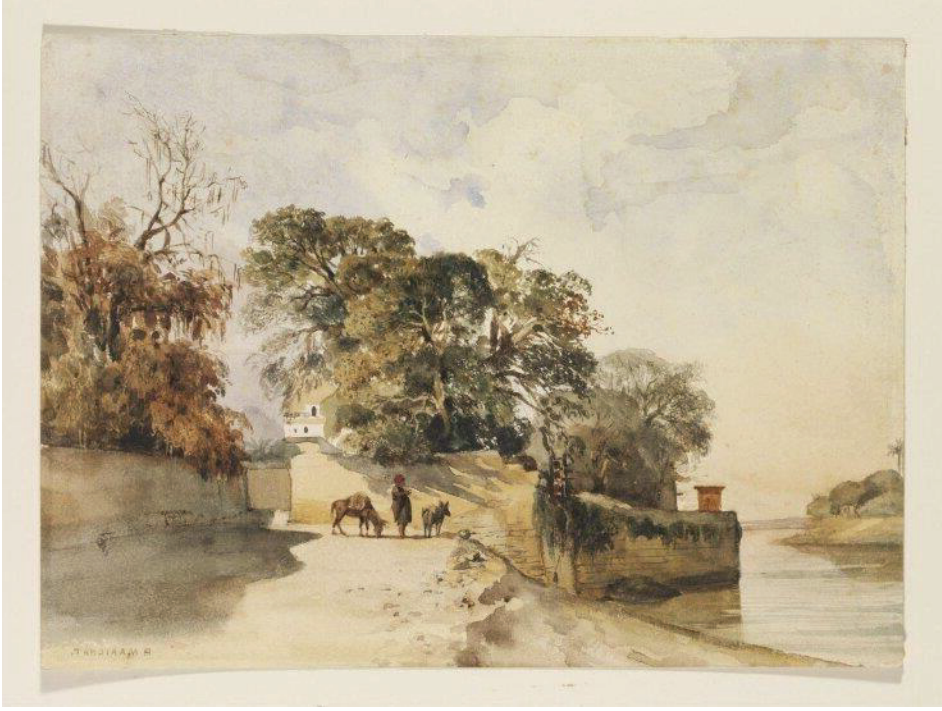
Uslu, Zeynep Oktay. The Perfect Man in Bektashism and Alevism: Kaygusuz Abdāl's Kitāb-I Mağlaṭa, Religions, Université Paris sciences et lettres, 2017.

Zarconne, Thierry.

- "Sacred Stones in Qalandariyya and Bektashism", in Shahrokh Raei (ed.), Islamic Alternatives. Non-Mainstream Religions in Persianate Societies, Wiesbaden: Harrassovitz V., (2017), p. 139-158.
<https://isamveri.org/pdfdkm/11/DKM110239a.pdf>

- "Bektash, Hajji", Encyclopedia of Islam, 3, Leiden, Brill, (2014), p. 36-38.

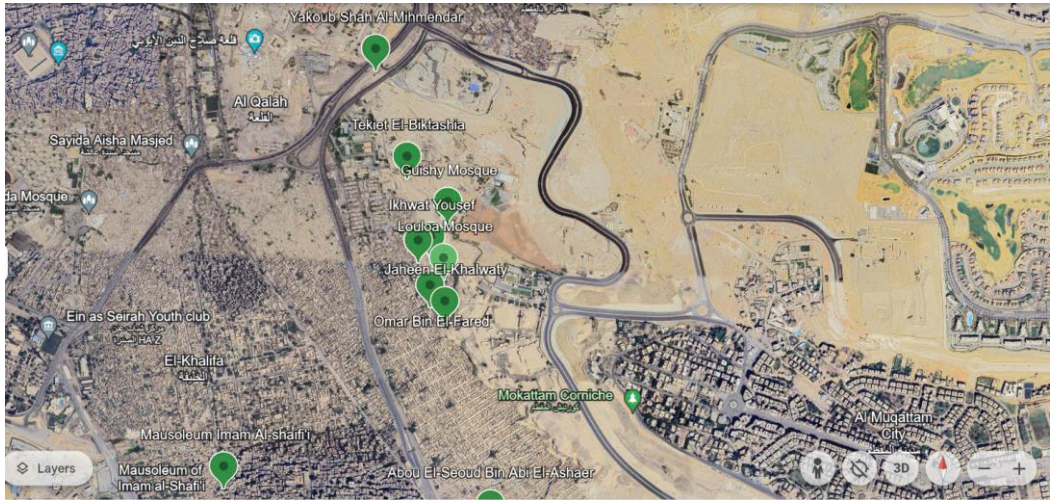
- "Bektasiyye", Encyclopedia of Islam, 3, Leiden, Brill, (2014), p. 21-30.



(Pl. 1) Qasr al- 'Ayni Convent on the Nile

Victoria & Albert Museum - SD.622

(<https://collections.vam.ac.uk/item/O146446/qasr-al-ayni-cairo-watercolour-unknown/>)



(Map. 1) Map showing the spritual site of al- Muqqattam and the location of the Bektashi convent

(<https://shorturl.at/f8iNF>)



(pl. 2) A genetral view of the convent at the Muqqattam versant
(Baba Rexheb, Islamic Mysticism and The Bektashi Path, Tirana, 2017, p. 204)

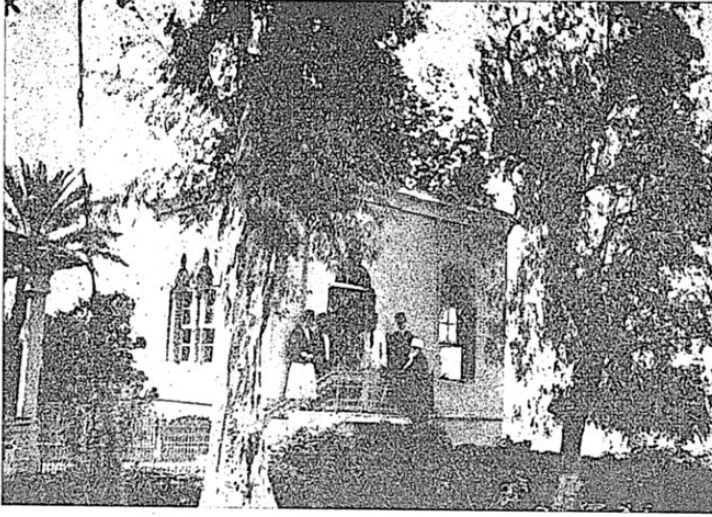
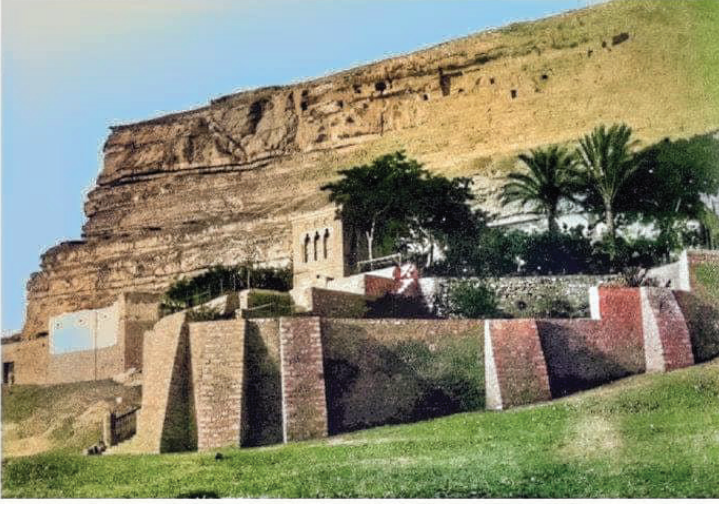


(Pl. 3) Foundation text commemorating the Sudanese disciples who used to live in the cave, Quranic verses and the name of Ni`mat Allah al- Husayni

(Omar, Radwa. Les Monuments Islamiques Au Versant Du Muqqattam: Étude Archéologique, PhD., Suez Canal University, 2008, Catalog, pl. 194)



(Pl. 4) The main staircase leading to the main entrance of the convent
(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=10151636565178290&set=a.10151336424388290>)



(Pl. 5-a) Lateral view of the kiosk

(Pl. 5-b) Trilobed windows of the kiosk

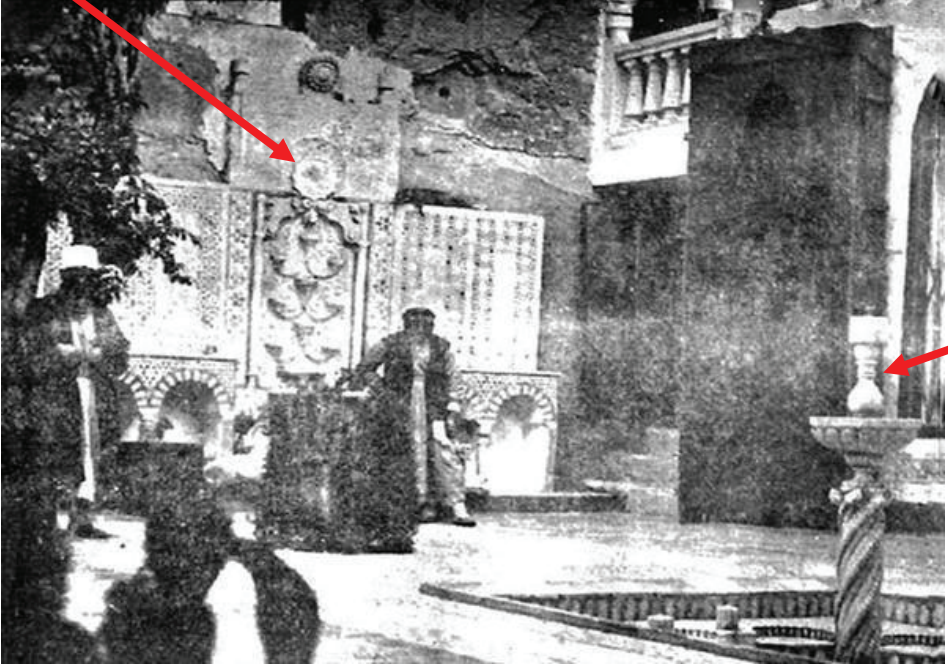
(Köprülü, Fuad. Misirda Bektaşılık, Türkiyat Mecmuası, 1939, Vol, 6, p. 37)



(Pl. 6) The kitchen of the convent

(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=10151336562613290&set=a.10151336424388290>)

Teslim taç



(Pl. 7) The hall wit the square fountain at the middle topped with the *birlik*
(Sirrī Baba, Ahamd, Al- Risāla al- Ahmadiyya, 1959, p. 27)

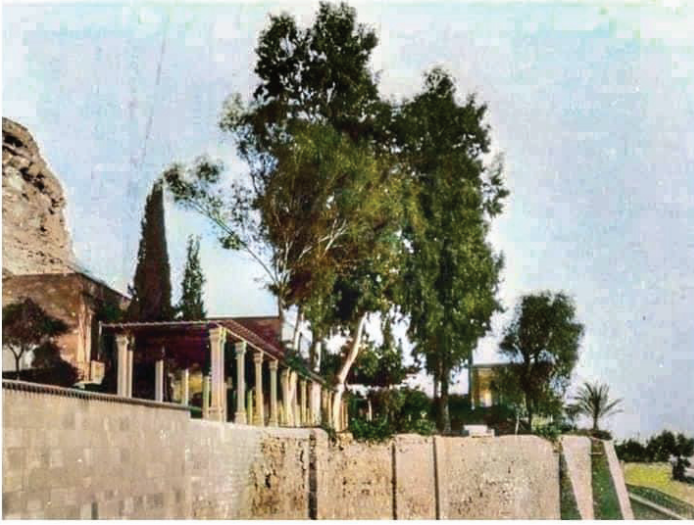


(Pl. 8) The garden in front of the sheikh's residence
(Sirrī Baba, Ahamd, Al- Risāla al- Ahmadiyya, p. 52)



(Pl. 9)- Invocations' Hall

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=10151636829168290&set=a.10151336424388290>



(Pl. 10-a-b) Terrasse in front of the Sheikh's residence



(Pl. 10-c) View from the terrasse overlooking Cairo and the citadel

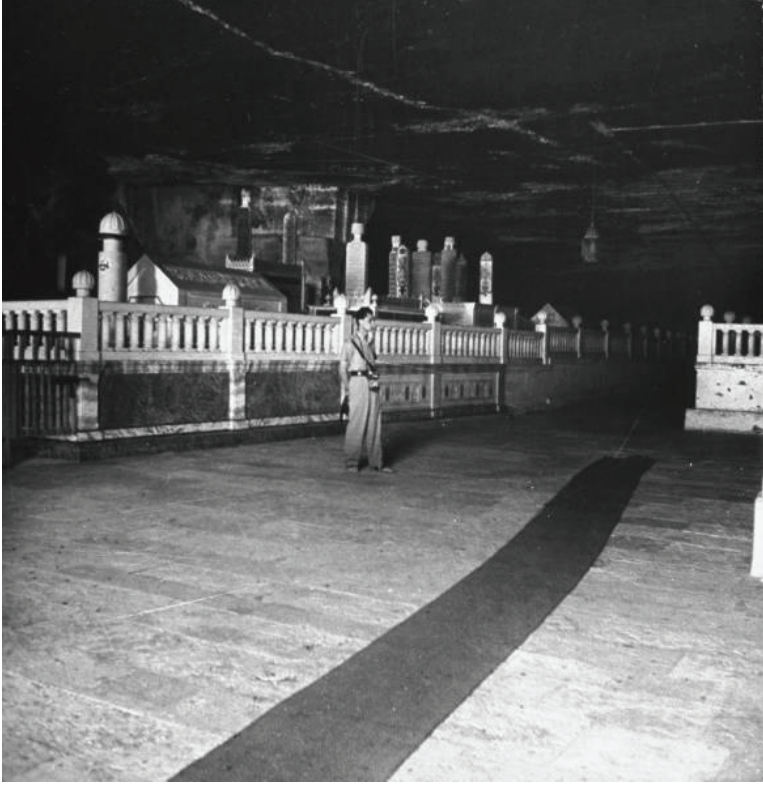
(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1703676069722952&set=a.1703655273058365.1073741847.292536804170226>)



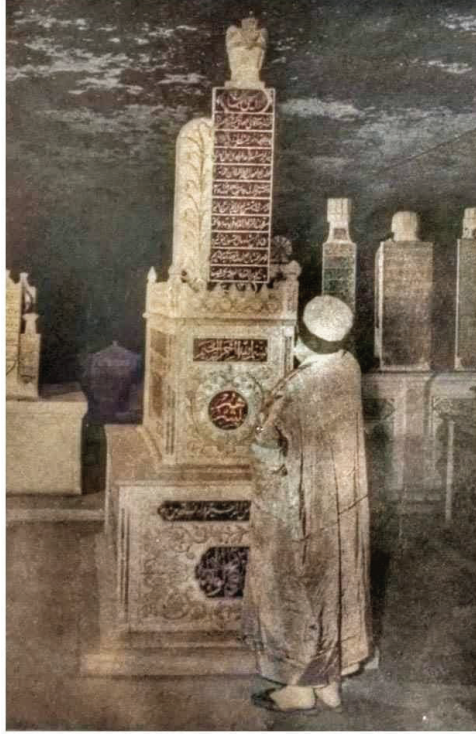
(Pl. 11) The passage between the kitchen court and the little garden leading to the burial cave



(Pl. 12) Right side of the passage, the small mosque, carved directly into the rock
(Omar, Radwa. Les Monuments Islamiques, Catalog, pl. 195)



(Pl. 13) Left side of the pathway to the burial cave, with the tombs of the sheikhs and dervishes who were burried there



(Pl. 14) The tomb of the latter Sheikh of the Bektashi order Muhmmad Lutfî baba
(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=10151634954133290&set=a.10151336424388290>)



(Pl. 15-a) The metal rail enclosing the mausoleum of Kaygusuz sultan, and an old small mihrab at the end

(https://faroukmisr.net/p_kamal_hussein.htm)



(Pl. 15-b) The small mihrab with the pinacles on the left side representing the twelver shia Husayni Taç

(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1703655329725026&set=a.1703655273058365>)



(Pl. 16-a) The tomb of Kaygusuz Sultan adorned with gilded Quranic verses
(Omar, Radwa. Les Monuments Islamiques, Catalog, pl. 197)

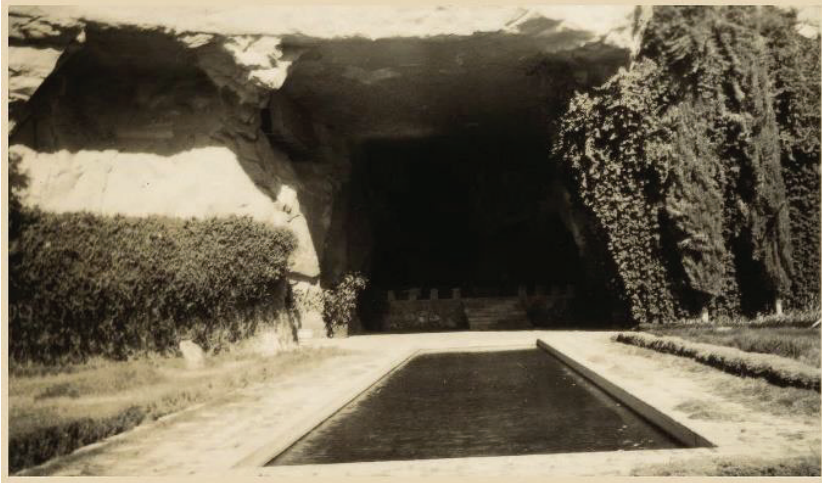


(Pl. 16-b) Qibla wall with the mihrab flanked with two marble tablets
(Omar, Radwa. Les Monuments Islamiques, Catalog, pl. 198)



(Pl. 17) Marble tablet on the Qibla wall

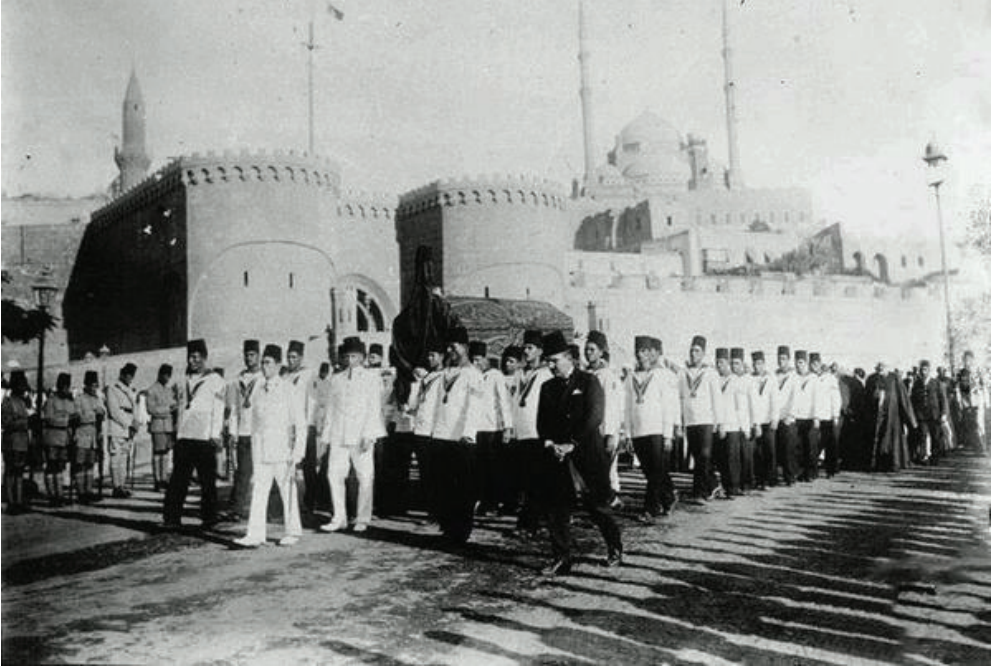
(Omar, Radwa. Les Monuments Islamiques, Catalog, pl. 199)



(pl. 18-a) The garden separated by the pond

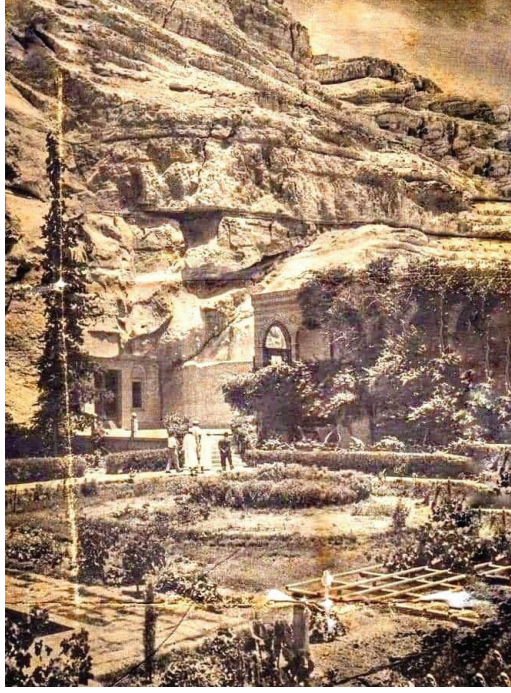
(Pl. 18-b) The pond and the entrance of the grotto leading to the invocations' hall

(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1703656003058292&set=a.1703655273058365>)

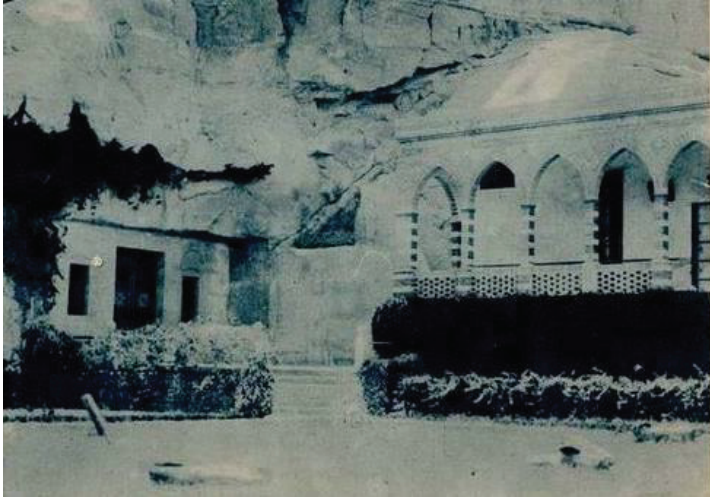


(Pl. 19) – Funerary procession of prince Kamāl Al- Dīn Husayn, towards his burial place at the tikiya

(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=508051856010505&set=a.508051709343853>)



(Pl. 20 -a) the garden in front of prince Kamāl's mausoleum



(Pl. 20-b) Mausoleum of prince Kamāl

(https://faroukmisr.net/p_kamal_hussein.htm)



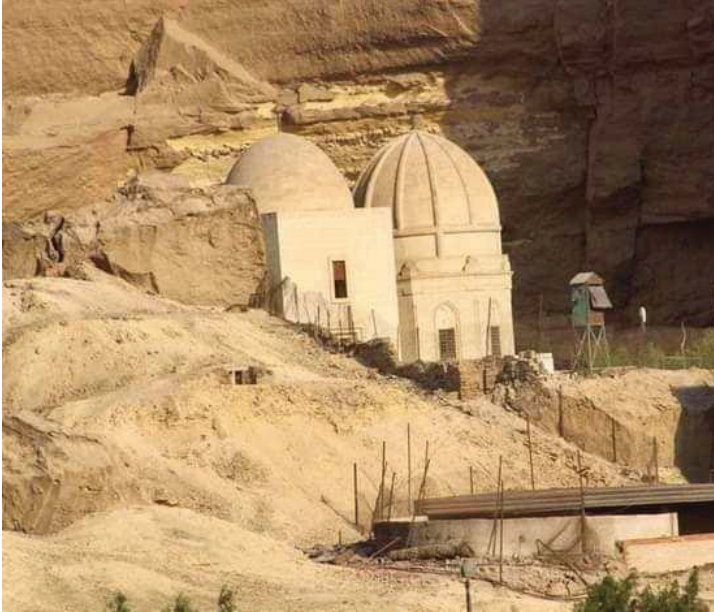
(Pl. 21-a) Sirrī Bābā in front of his mausoleum



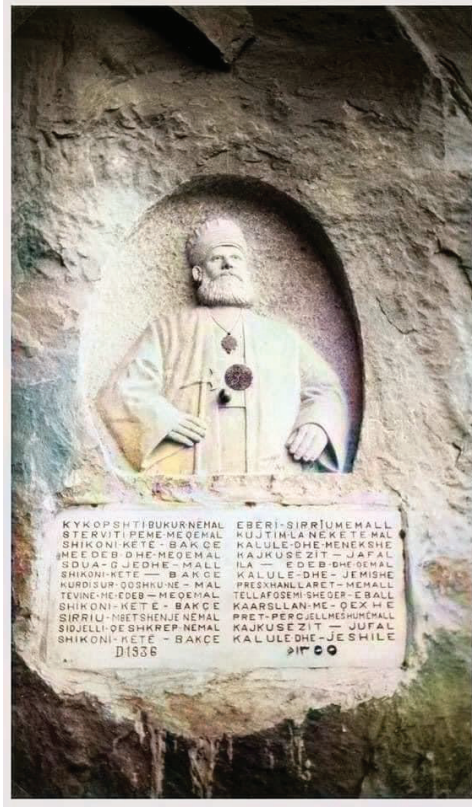
(pl. 21-b) The trilobed arch surmounting the entrance to the mausoleum
(Omar, Radwa. *Les Monuments Islamiques*, Catalog, pl. 202)



(Pl. 22) – Mausoleum of sirrī Bābā, the tomb and the funerary stele
(Omar, Radwa. Les Monuments Islamiques, Catalog, pl. 201)



(Pl. 23) Mausoleum of princess “ Rauhiya” sister of Ahmad Zogu, king of Albania
(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=10151485231653290&set=a.10151336424388290>)



(Pl. 24)- Entrance to the hanging garden, the foundation text with the portrait of Bektāšī characteristic *Teslim Taç* around his neck

(<https://www.facebook.com/photo/?fbid=1703655883058304&set=a.1703655273058365>)



(Pl. 25) Noria located at the visitors ara annexed to the tikiya by Sirrī Bābā
(Omar, Radwa. Les Monuments Islamiques, pl. 200)

Bir Başka Açıdan Bektaşilik: Hünkâr Hacı Bektaş Veli Öğretisi Örneğinde Anadolu Hoşgörüsü

Bayram ÇINAR

Doç. Dr.

Nevşehir Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

kocacinarby@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-4886-7610

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202408>

Özet

Sosyal yapılar tarihsel ve kültürel şartların bir sonucu tarih sahnesine çıkarlar. Sahnede kalış süreleri de söz konusu bu yapıların kültürel sorumlulukları ile ilişkilidir. Kurumlar sahnede daha fazla kalmak için direnir, sosyal değişim kuramı da onları gitmeye zorlar. Bektaşî tarikatı sözü edilen bu kültürel havzanın bir parçası ve Anadolu kültürel dokusunun önemli bir unsurudur. Horasandan taşınarak *Anadolu'ya ulaşan bu berrak nehir, tarihi süreçte belirli zorluklara karşı mücadele etti. Öğretisini* korumak adına belirli güçlüklerle göğüs gerdi. Sivil bir inisiyatif olarak üstlendiği misyonu sebebiyle Osmanlı Yeniçeri ordusu ile yakınlaşmak durumunda kaldı. Bu yüzden Yeniçeri isyanları ile Bektaşîler bir biçimde ilişkilendirildi. Temsilcilerinin kimileri tarafından öğretilerine sadakat gösterilmedi. Misyonu, vizyonu, öğretisi hakkında çok şeyler söylendi ve söyleniyor. Bizim bu çalışma çerçevesinde onlara dair söylemek istediğimiz şey; onların Anadolu hoşgörüsünün bir temsilcisi olduklarıdır. Modern dünyaya Bektaşîler; hoşgörü temalı öğretilerinin yeni bir sunumunu yapabilirler mi? Onların böyle bir potansiyelleri var mıdır? Zira onlar; korumayı öncelemeyen ve “ötekinin” yaşamasına da imkân veren bir hoşgörünün Anadolu'daki temsilcilerindendir. Bu yüzden onlar; dünya üzerindeki benzerlerinden farklılıklar da gösterir. Bu yüzden onların dünyamızda azalmaya eğilimli hoşgörüyü yeniden insanlığa hatırlatacak, Anadolu toleransının aktüel bir modelini oluşturabileceği düşünülmüştür. Bu amaçla: Anadolu coğrafyasına ait ve bizden biri olan Mutasavvıf Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin hoşgörüsünün şekillendirdiği Bektaşîlik, ideolojik algıdan bağımsız bir biçimde kendi kültürel ve tarihsel koşullarında ele almak istenmiştir. Bizim bu algımız; sosyal kurumların üstlendikleri sosyal sorumluluğun gereği ile kuşandıkları tezi çerçevesinde anlamlıdır. Bektaşî ekolünün dün olduğu gibi bu gün de dünyaya alternatif bir hoşgörü bildirisi sunup sunamayacağını; nedenleri bağlamında gerekçeli olarak tartışacaktır. Bu tespitimiz Bektaşî ekolünün tarihsel misyonunu bu gün de sürdürüp sürdürmediğini görmemize olanak vereceği gibi, tarihsel misyonuna nispetle onların bu gün nerede

durduğunu tespit de yararlı olacaktır. Çalışmamızda kültürel olanakların sağladığı veriler ve tarihsel tecrübelerle düşölmüş notlar olarak, Bektaşilik'e dönük ideolojik olmayan, tanımlayıcı kültürel bir okuma hedeflenir.

Anahtar kelimeler: İslam, Tarikat, Dergâh, Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli.

Bektashism from Another Perspective: Anatolian Tolerance in the Example Of Hunkâr Hacı Bektash Wali Doctrine

Abstract

Social structures appear on the stage of history as a result of historical and cultural conditions. The duration of their stay on stage is also related to the cultural responsibilities of these structures. Institutions resist to stay on stage any longer, and the theory of social change forces them to leave. The Bektashi sect is a part of this cultural basin and an important element of the Anatolian cultural fabric. This clear river, which moved from Khorasan and reached Anatolia, struggled against certain difficulties throughout history and endured certain difficulties in order to preserve its teachings. Due to its mission as a civilian initiative, it had to get closer to the Ottoman Janissary army. That's why the Janissary rebellions and the Bektashis were somehow associated. Fidelity to his teaching was not shown by some of his representatives. A lot has been said and is being said about its mission, vision and teachings. What we want to say about them within the framework of this study is; that they are representatives of Anatolian tolerance. Bektashism; Can they make a new presentation of their tolerance-themed teachings and understandings to our modern world? Do they have such a potential? Why? Because they; He is one of the representatives of a tolerance in Anatolia that does not prioritize protection and allows the "other" to live. That's why they; It also differs from its counterparts around the world. It was thought that it could create an actual model of Anatolian tolerance that would remind humanity of the tolerance that tends to decrease in our world. For this purpose: Bektashism, which belongs to the Anatolian geography and was shaped by the tolerance of *Sufi Hünkâr Hacı Bektash Wali*, one of us, was intended to be discussed in its own cultural and historical conditions, independent of ideological perception. whether it can present an alternative declaration of tolerance to the world; will discuss the reasons in the context of reasons. This determination will allow us to see whether the Bektashi school continues its historical mission today, and will also be useful in determining where it stands today in relation to its historical mission. This perception of ours; It is meaningful within the framework of the thesis that social institutions are equipped with the social responsibility they undertake. Whether the Bektashi school can present an alternative declaration of tolerance to the world today, as it did yesterday; will

discuss the reasons in the context of reasons. This determination will allow us to see whether the Bektashi school continues its historical mission today, and will also be useful in determining where it stands today in relation to its historical mission. In our study, a non-ideological, descriptive cultural reading of Bektashism is aimed, using the data provided by cultural opportunities and notes made on historical experiences.

Key Words: Islam, Sect, Dargah, Bektashism, Haci Bektaş Veli.

Giriş

Hoşgörü ve tolerans kavramları birbiri yerine kullanılan iki kavramdır. Bektaşî dergâhının ötekine bakışını tartışacağımız bu metinde *ana temamız, Bektaşî tekkesi değil, hoşgördür*. Bektaşî tekkesinin hoşgörü algısı ve bu algının tarihsel ve kültürel koşullarla nasıl belirlendiğidir. Bu yönüyle, hoşgörü kavramını etimolojik olduğu kadar kültürel olarak da irdelemek ve söz konusu kavramın bagajını ortaya çıkarmak, konunun anlaşılabilmesi için önemlidir.¹

Bütün farklılıklarına karşın birlikte yaşayan insanlar, birbirleri ile sürekli etkileşim içindedirler. Bu etkileşim sonucunda bir arada yaşayan insanlar aralarındaki farklılıklarından dolayı bir çatışma ve gerilim yaşanabilmektedirler. Çıkar çatışmaları temelli olan bu gerilimler, birey ve toplumları birlikte yaşayamaz hale getirebilir. Oysa insan bir yönüyle birlikte yaşama mecbur ve mahkûmdur, öte yandan, çıkar çatışmaları, sebebiyle doğal haliyle birlikte yaşamalarına imkân yoktur. Çünkü grubun her üyesi kendini merkeze alan ve ötekini periferi olarak ilana eğilimlidir.

Din, dil, ırk, cinsiyet, etnik köken bakımından birbirinden farklı birçok insanın, bir arada yaşamasına imkân veren, belirli norm ve değerler ekseninde oluşturulan birlikte yaşama becerisi, bir üst kültürdür. Kanun ve yönetmelikler, idari olarak tarafların haklarını ve sorumluluklarını garanti altına alırken, içselleştirilmemiş birlikte yaşama imkânları, zayıf olanların haklarının gasp edilmesini, onların yok sayılarak, çiğnenmelerine neden olan kiriz dönemlerini ortaya çıkarmıştır. Bu yönüyle hoşgörü; muhatabın da karar verici otorite kadar kültürel değer ve normlarını yaşatma hakkı vardır. Çünkü bu ilke bir organizma olarak insanın varlığını ve bütünlüğünü sürdürme hakkı olduğunu kabul eder.

Hoşgörünün temel zemini, insanın bu farklı yanlarını korumaya imkân veren “*insan olma*” ortak paydasıdır. İnsanın bu ortak yanı, bireyi bir çatışma ortamından uzaklaştırarak barış ortamında bir arada yaşama bilincine taşıyabilir. Zira ancak barış ortamında farklı kimlik ve kişilerin bir arada yaşayabilmesi mümkündür. Çünkü birlikte barış içinde yaşayabilme olasılığını insana; *hoşgörü* kavramı verir. Fakat buna

¹ Ömer Aslan, “Hoşgörü Ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım.”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2001), s.357-380.

rağmen, kavram nötr olmayıp, güçlü olanın zayıfı, yerleşik olanın, sonradan geleni hoş görmesi, onu tolere etmesi gibi bir tınısı olduğunun da farkında olmak gerekir. Barış ortamını bir olasılık olarak ortaya koyan hoşgörü kavramın, güçlünün ve yerleşik olanın zayıfı ve sonradan gruba dâhil olanı onaması, ona imkân tanınması anlamı taşıdığı da hoşgörü kavramının kültürel ve etimolojik bagajının sunduğu imkânlardır. Tolerans ise; tolere edenin kendi kurallarını belirli oranda başkasını da şemsiyesi altına alacak kadar esnetmesi anlamına gelir.² Peki, eşitler arasında, tarafların kendisi kadar ötekinin de yaşama hakkı ve kültürünü yaşatma imkânı olduğunu ifade eden bir kavram var mıdır? Eşitler arasındaki bir yapıda birlikte yaşamdan söz edilmesi mümkün olmakla birlikte, burada hoşgörü değil, tolere etmekten ve başkalarının yaşaması için bireyin kendi haklarından fedakârlıkta bulunması, şeklindeki bir algıyla hareket edilmesi daha kullanışlı bir argüman gibi görünür. Fakat ideal kavramsal zemini temsil etmez.

Hoşgörünün bir sınırı var mıdır? Varsa bu sınır nedir? Zira toplumsal ilişkilerde karşımıza çıkan hoşgörüye, felsefi bilgiye dayalı bir sınır çizilmesi gerekmektedir. Bu sınır, kültürden kültüre yapıdan yapıya değişim gösterebilir. Daha sınırlı ya da daha geniş olabilir; fakat asla iki kavram da sınırsız değildir. Aksi takdirde, insanların ifade ve düşünce özgürlüğüne müdahale başlamaktadır. Bu müdahaleler bazı durumlarda bazı kişilerin yaşamına son verilmesine gidecek kadar kötü sonuçlar da doğurmaktadır. Zira hoşgörünün nerede söz konusu olup, nerede olamayacağı ya da nelere yol açacağı felsefi bilgiye başvurulmaksızın kavramın bir ideal haline getirildiğini ortaya koymaktadır.

Tüm bu sebeplerden dolayı, hoşgörü insani ilişkilerin korunup geliştirilmesinde ideal olmasa bile çok temel bir ilke olarak, belirli limitlerde karşımıza çıkmaktadır.³ Mesela Osmanlı arşivlerine yansımış aşağıdaki uygulamanın; Bektaşî ekolünün de bağlı olduğu, İslam dini tarafından belirlendiği, dolayısıyla dinin sınırını aşamayacağı, varsayılmıştır. Oysa uygulamanın İslam'ın hoşgörü sınırını aştığı düşünülmüştür.

“Siroz'da Veli Dede nam Bektaşî Şeyhi'nin mazarratının ve orada Bektaşîlerin kızlarının Hristiyanlarla nikâhlanmalarının menî, Ergiri Kaymakamının başka mahalle nakli ile Berat kaymakamı İsmail Paşa'nın oraya ve Berat'ada Hüseyin Paşa'nın tayini”.⁴

Bu yönüyle ortaya çıkan tabloya göre, hoşgörü daha zayıf ve topluma sonradan eklenen değil yerleşik ve daha güçlülerin muhatabını hoşgördüğü söylenebilir.

² Aslan, “Hoşgörü Ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım.”, s.357-380.

³ Aslan, “Hoşgörü Ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Analitik Bir Yaklaşım.”, s.357-380.

⁴ BOA, A.MKT.UM, 482/44; Abdulkadir Sezgin, “Osmanlı Arşivlerinde Alevî, Bektaşî ve Seyyit Maddesi Adı Altında Kaydedilmiş Arşiv Belgeleri Fihristi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 7 (1998), s.50-62.

Öte yandan görmezden gelmenin üst değerler skalasına sunumu gerekmektedir. Temel yasaya uygun olmadığı tespit edilmiş ve uygulayanlar bundan men edilmişlerdir.

Hoşgörü kavramının eşanlamlı kullanımlarından biri de *Müsâmahadır*. Kavram başkasının kanatları altında, onun affına sığınarak var olmayı, temenni eder. Hoşgörü kavramının etimolojik bir diğer anlam katmanı da vardır ki, o da olana ilişkin iyi yorumda bulunmak, anlamına gelir.

Elif okuduk ötürü

Pazar eyledik götürü

Yaratılanı *hoş gör*

Yaradan'dan ötürü

Buradaki anlamda, *hoş gör* bariz bir biçimde yaratıcısı sebebiyle, onu *hor görme*; çünkü o anlamsız ve abes değildir. Mademki yaratanı Allah'tır, o halde mutlaka bir maksat ve amaç için vardır gibi bir anlama karşılık kullanılmıştır. Dörtlükte verilen net mesaj "*bunu sen bilmiyor ve anlamıyor olsan bile durum böyledir. Ona bir başka bakış açısıyla bak ve ona ilişkin güzel hisler besle...*" gibi bir anlamı var.

Bektaşî Ekolün Tolerans Anlayışının Bir Yansıması Olarak: Yeniçerililer İle İlişkisine Yansımaları

Hayatı ve hizmetleriyle Hünkâr Hacı Bektaş Veli, İslam mabedinin seçkin bir mensubu, müdavimi ve İslam kıblesinin bir tabisidir. "*İman ve İbadet Yönüyle Hünkâr Hacı Bektaş Veli*" kendini ve görüşlerini eserlerinde ortaya koyar. Eserlerinde bize sunduğu Hünkâr portresi, onun tevhid ehli bir Anadolu ereni olduğudur.⁵ Hünkâr'ın ortaya koyduğu dosdoğru öğretiyi okuyup anlayarak oradan beslenmek yerine, halkın alan cehaletinden istifade ile kimi mecralarda yapılan; *belirli kavramların önüne ya da sonuna onun ismini nispet ederek*, onun öğretisinin tahrif edildiğidir. Bu bağlamda Alevi-Bektaşî kullanımı sorunlu ve gerçeği karartmaya dönük bir algıdır ve tarihsel olarak da kökenden yoksundur.

Hacı Bektaş Veli'yi tanıma ve tanıtmada sadedinde yapılması icap eden: O'nun din, iman ve ibadet konularındaki görüşlerini ifade etmek gerektiği gibi, onun İslam ve insana ilişkin değerlendirmelerini de görmek icap eder. Çünkü bugün adına Anadolu irfanı denilen hoşgörü anlayışının takipçileri olan önemli simalarından biri de Hacı Bektaş Velidir. Hünkâr'ın insanın dindeki rolüne ilişkin değerlendirmesi; insana dinde verdiği konum, öğretisinin diğer tüm bileşenlerinden daha öndedir ve onlardan daha

⁵ Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât nşr. Ali Yılmaz, vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 2007; Mustafa Akkuş, "Hacı Bektaş Velî'nin Moğol tahakkümüne bakışı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 66 (2013), s.147-168.

önemlidir. Hacı Bektaş Veli din algısında *insanı merkeze alan bir yaklaşım sergilemiş* ve dinin diğer bileşenlerinin *insan için* olduğu kanaatine varmıştır. Onun bu algısı ve anlayışının günümüzde yeniden hatırlanması bir tercih ve seçenek olarak yaşatılması icap eder. Dergâhın Erkan namesi, insanın bu tarikattaki önemini ortaya koyduğu gibi, kurumsal kimliklerinin elverdiği pratiklerde de bu ekolün hoşgörüsünü görmek olasıdır. Kurumsal kimliklerinden kastım; onların üstlendikleri sosyal, kültürel ve dini mesuliyetlerdir. Bilindiği kadarıyla bunlardan biri de Yeniçeri Ocağının manevi rehberliğinin Bektaşî dergâhında olduğudur. Bu yönüyle aynı zamanda bir İslamlaştırma projesi de olan Yeniçeri ordusunun bu ekol ile olan tarihsel ve kültürel ilişkisinin yorumlarından biri de; Bektaşî dergâhının hoşgörü algısını görmek için iyi bir referans olacaktır. Onların din algılarının esnek olması ile Yeniçeriler yaklaşması arasında bir korelasyon olduğu tarihçiler tarafından varsayılır.⁶ Konuya ilişkin analizinde Çamuroğlu, Bektaşî öğretinin Anadolu coğrafyasında üstlendiği sorumluluğu bu algıya bina ederek;

Bektaşilik, Osmanlı toplumunda, puta tapanlarla tapmayanları, şarap içenlerle içmeyenleri, domuz yiyenlerle yemeyenleri, bilmek isteyenlerle inanmak isteyenleri, her ikisini birden yapmak isteyenleri bir arada tutan ve boğazlaşmadan uzaklaştıran bir faktördü. Vaka-i Şerriyye bu faktöre vurdu.⁷ şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutar.

Fakat bu yargıya varmak için yapılması gereken şeyler var. Bunlardan başta gelenleri; Hünkâr'a ve öğretisine ilişkin cehaleti izale etmek, ona ilişkin bilinirleri arttırmak, icap eder.⁸ Zira sosyolojimizin hem Alevi hem de Sünni inanca mensup geneli açısından, Hünkâra ilişkin bilinenler ya oldukça sınırlı ya da mitolojik unsurlara dayalı doğruluğu test edilememiş verilerdir. Her iki kampın mensuplarının da doğru bilinen yanlışlarının çok fazla olduğunu literatür tarandığında hemen tespit edilebilir.⁹

II. Mahmut dönemi tarihçisi Es'ad Efendi; eserinde Hünkâr'a ilişkin değerlendirmeyi, Bektaşiliğin tarihsel süreçte nereden nereye savrulduğunu göstermek için yapar. Onun sunduğu Hünkâr portresi, Ahmet Yesevî dergâhına bağlı, namazlı zekâtlı, haclı, riyazet ehli bir tasavvuf sâliki olduğudur. Onun sunduğu şekliyle; Hünkâr, - tartışmalı olsa bile - Orhan bey döneminde Seyyid Mehmet olarak bilinen; fakat Hacı Bektaş Veli olarak şöhret bulan bir sufi olduğu yönündedir.¹⁰ Onun iddiası, süreç içinde

⁶ Reha Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyye*, Kapı Yayınları, İstanbul 2006, s.100.

⁷ Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyye*, s.100.

⁸ Bülent Bilmez-Serhat Bozkurt, *Hacı Bektaş Veli: Hayatı ve Dönemi Üzerine Metinler*, İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü Yayınevi, İstanbul 2022, s.21-323.

⁹ Şeyhi Zâde Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, Matbaa-i Amire, Kostantiniyye 1828, s.200.

¹⁰ Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, s.199; Bilmez-Bozkurt, *Hacı Bektaş Veli: Hayatı Ve Dönemi Üzerine Metinler*, s.21-323.

öğretisinin tahrif edildiği, sulandırılarak birilerinin kullandığı bir alan haline getirildiği şeklindedir.¹¹ Yaygın varsayım, başlangıçtan itibaren, Bektaşî tarikatının devşirme ocağına *pir* tayin edildiği; Çamuroğlu'nun iddiası, Bektaşîlerin resmi olarak Yeniçerilere tayin edilmiş bir tarikat olmadığı, Bektaşîlerin daha esnek din anlayışları olduğu ve taşrada muhalif dini söylemin temsilcileri olmaları itibarıyla, regüler bir dindarlık sergilemeyen Yeniçerilerin sığındığı bir çatı olduğu yönündedir. Çamuroğlu:

Yeniçeriliğin Bektaşîlikle ilişkilerinin yoğunlaşmasını ve giderek de Yeniçeri ocağının Bektaşî Ocağı hâline gelmesini sağlayan dinamikleri, Yeniçerilerin bu insanlaşma sürecinde aramak gereklidir. Bu sürece denk düşen başka bir olgu da, Bektaşîliğin aynı dönemlerde Balım Sultan'la (v. 1520) bir tarikat hâlinde örgütlenmeye başlamasıdır.¹²

İnsanlaşma süreci denilen askerlerin sivil yaşama da adapte olduğu süreç, yeniçerilerin sosyal bir network oluşturarak, resmi görevlerinin dışında ticari faaliyetlerin parçası olmak ve evlenip topluma karışmalarıdır. Es'ad Efendi'nin sağladığı bilgiler ile Çamuroğlu'nun bu dergâha ilişkin yorumlarının örtüştüğü ilginç nokta, Bektaşîlik'in, belirli bir tarihten sonra (Balım Sultan'dan sonrasında) bir kopuş ve savrulma yaşadığıdır.

Bir öğreti ne zaman kendi olmaktan çıkar? Temel tez ve söylemlerinden koptuğunda bir öğreti önceden tanındığı adı taşımayı hak eder mi (?) bu bağlamda sorulması gereken sorudur. Bu tarihten sonra, sözü edilen yapının gösterdiği reflektörler, öğretinin kendisini temsil eder mi (?) Cevap evet ise nasıllığının izah edilmesi gerekir.

Çamuroğlu'nun varsayımına göre; Yeniçeri Ocağı için Bektaşîlik tercihi, çeşitli sebeplerden dolayı, gerekçesi oldukça güçlü bir farkındalık ve bir irade beyanıdır. Ona göre sözü edilen bu neden; *Bektaşîlerin daha esnek dindarlıklarıdır*.

Bektaşîlik, çeşitli nedenlerle en çekici ve etkili seçenektir. Henüz Yeniçerilerin kendi devşirme kökenlerini unutmadıkları, yeni gelenlerle sürekli yeniden hatırladıkları bu ilk ilişkiler döneminde, kökenleri olan Hristiyanlığa inançlarının yapısı gereği sevgi ve kardeşlikle yaklaşan, Hristiyanlarla gerek ulemanın ve gerekse Sünni tarikatların olduğundan daha fazla ilişkilere sahip bir tarikattır Bektaşîlik. Ayrıca Yeniçeriler, uzun süren sefer ve savaşlarda oruç tutma, namaz kılma gibi günlük Ortodoksi pratiklerinin uzağında kalmaya fazlasıyla alıştırlırlar.¹³

Çamuroğlu'na göre yegâne neden bu değildir. Söz konusu birlikteliğin ikinci nedeni ise, devlet erki ile daha fazla içli-dışlı Sünni ekoller, Yeniçerinin asker olarak

¹¹ Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, s.199-207.

¹² Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriyye*, s.12,13.

¹³ Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriyye*, s.13.

devletten maaş alan, buna ek olarak sivil hayatla da bağlantı kurmaya çalışan yönünü tolere etmeyeceğine Yeniçeri grupların duydukları inançtır. Bu neden, ona göre Yeniçeri askerlerini Bektaşî dergâhına daha da yaklaştırmıştır.

Öte yandan Yeniçerilerin dini eğitimi ve dindarlaşmaları; bir biçimde resmi olarak da Bektaşî dergâhlarına ihale edilmiştir. Devlet, Yeniçerilerin dini terbiyesi, İslamiyet'i gayet pratik yollardan telkin etmesini bilen, her türlü hatayı ve kusuru rindâne felsefeyle örten Bektaşî dervişlerinin eline bırakmıştır.¹⁴

Çamuroğlu'nun sunduğu perspektifte, gizlenmek ihtiyacı da onların bu partner ilişkisinde önemli rol üstlenmesini gerektirmiştir.¹⁵ Yüzyılların getirdiği bir yakınlaşma, bir sahiplenmeyi doğal olarak getirmiş olmalıdır. Çamuroğlu: "Bu her zaman iki ayrı gücün ittifakı şeklinde olmuş ve Yeniçerilerin giderek artan devletten kopma süreci, Bektaşîlerle daha fazla bütünleşme ve ulemadan uzaklaşma sürecine dönüşmüştür. Bu bütünleşme ilerledikçe, devlete karşı kendisini giderek artan bir siddette yeniden üretecek bir sivilleşen itaatsizliğe dönüşecektir."

17. yüzyılın sonları ve 18. yüzyıldan başlayarak artık Osmanlı fetihlerinin askerî yenilgilere dönüştüğü yıllarda, geçimlerini daha fazla devlet dışı alanlardan temin etmeye başlayan Yeniçeriler, Bektaşîlikle birlikte farklı bir kültürel oluşum biçimlendirmeye başlamışlardır.¹⁶

Çamuroğlu, Yeniçeri isyanlarında, Bektaşî Dergâhının söz konusu himayesinin motive edici olduğunu ima ederse bile, bizim durduğumuz yerde dergâhın himayesinin onlarda sahipsizlik algısını ortadan kaldırdığı için, Bektaşîlerin bu himayelerinin bir isyan şeklinde ortaya çıktığıdır. Yani bize göre bu da hoşgörü ile yorumlanabilecek bir durumdur. Evet, gerekçesi her ne olursa olsun, Bektaşîlik ekolü, kendisine mensup olan Yeniçeri Ocağı tarafından bu dönemde sığınak olarak görülmüştür. Aralarındaki ilişkiler sebebiyle taraflar arasında kollama ve korumalar da olmuştur, bu tarihsel bir olgudur.¹⁷ Bu geleneksel ilişkiler sebebiyle dergâh, belirli taleplerin mihrakı ya da yardım ve yatakçısı da olmuştur. Öte yandan taraflar arasındaki *pirdaşlık*; onların diğer yapıların tümünden daha fazla birbirlerine yakın olmalarını izah edebilecek güçtedir.

1826 da devlet, Yeniçeri kanserinden kurtulduğunda, bu yapının entegre olduğu Bektaşî dergâhları da örselenip savruldu.¹⁸ Fakat bu etkilenmeler, dolaylı etkileşimlerin gerektirdiği ikincil artçılardır. Sürecin daha sonraki dönemlerinde bu tekke ehli örselenmiş, duygusal bir yıkım yaşamıştır. Sözü edilen yıkım bazı

¹⁴ Reşat Ekrem Koçu, *Yeniçeriler*, Nurgök Matbaası, İstanbul 1964, s.90-96.

¹⁵ Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriyye*, s.13.

¹⁶ Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriyye*, s.13.

¹⁷ Koçu, *Yeniçeriler*, s.326.

¹⁸ Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriyye*, s.4-97.

mihraklar tarafından kullanılmak istenmiş, Bektaşî dergâhı yabancı ajanların cirit attığı yapılar, halini almıştır.¹⁹ Bunlar tarihsel olarak tespit edilmiş konulardır.

Sözü edilen örselenmişliğe bir örnek olarak, Yeniçeri Ocağı kapandığında, takip eden hamle, Bektaşîlik'in müesses kurumları olan Bektaşî dergâhlarını Mevlevilere ve başka tarikatlara devretmek şeklinde olmuştur. 19.yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında, altmış yıldan eski olan dergâhlar korunmuş, diğerleri devr ve tasfiye edilmiştir. Araştırmanın yapıldığı tarihte, hala Bektaşî dergâhı olarak varlıklarını devam ettirenler de not edilmiştir.²⁰ Payitahttan dışlanan, başkentten dışına gitmek zorunda bırakılan tekke mensupları, doğal olarak psikolojik açıdan üzgündür. Onlara nüfuz etmenin ideal vakti de budur. Bu durum, yıkılmakta olan bir imparatorluktan pay almak isteyen güçlerin ajanları tarafından itina ile kullanılmıştır. Çünkü bu zayıf halka devlete nüfuz etmek isteyenlerin gireceği bir alan halini almıştır. Çünkü daha önce bürokrasi ile Bektaşî dergâhlarının pozitif koralasyonu tespit edilmiştir. Bu ilişkiyi fark eden araştırmacılardan biri olan Hasluck'un sadece bir araştırmacı olarak mı yoksa bir etki ajanı olarak mı meseleyle ilgilendiği tartışmalı bir konudur. Zira o Bektaşî dergâhı içinde yirmi yıldan daha fazla vakit gecirmiş ve bu dergâhın coğrafi olarak dağıldığı alanları etiketlemiştir. Bu bir araştırma faaliyeti ve entelektüel merak mı olarak yoksa bir siyasal ilgi mi olduğu tartışmalıdır. O, Bektaşîlerin devletle kurdukları ilişkiye dair:

1590'da Bektaşîlerin, Yeniçeriliği ele geçirdiği tarih ile ve bunların 1826'da ortadan kaldırdıkları zaman içinde, gerek İstanbul içi ve gerek diğer illerdeki Yeniçeri birliklerinin kışlalarında bir Bektaşî şeyhi ve Bektaşî tekyesi bulunurdu. Türk iç kalelerinin içinde veya dışında Bektaşî babalarının türbelerinin bulunması, Yeniçerilerle bağlantılı Bektaşî kuruluşlarından arta kalan eserler olması büyük bir olasılıktır.²¹

Es'ad Efendi de iki yapı arasında daha yakın ve sıcak böyle bir ilişkiyi tarihsel ve kültürel yakınlıklarına dayalı olarak ifade eder. Es'ad Efendi'nin konuya ilişkin sunumu: *Bektaşîlerin, Yeniçeriyi baştan çıkarması şeklinde iken*²², gerek Hasluck gerekse Çarmuroğlu'nun yaklaşımında ise sunum; *Yeniçeriler daha esnek bir*

¹⁹ Uğur Sümer, "Meşihat Arşiv Kayıtlarında Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik ile İlgili Yazılı Kaynağın Tespiti", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 83, (2017), s.149-170; Osmanlı arşivlerine yansıyan bazı belgelerde, dergâhın suiistimal edildiği görülür. Bunlardan biri BOA, HAT 385/42: "Drama'da derdest edilen Bektaşî kıyafetindeki Hristiyan casusun ifadesi, ilâmı ve kendisi gönderildiği hakkında." Bkz: Sezgin, "Osmanlı Arşivlerinde Alevi, Bektaşî ve Seyyit Maddesi Adı Altında Kaydedilmiş Arşiv Belgeleri Fihristi", s.50-62.

²⁰ Frederick William Hasluck, *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*, Çev. T. Koca, N. Ergindoy, Ufuk Matbaası, İstanbul 1991, s.19.

²¹ Hasluck, *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*, s.9,10.

²² Es'ad Efendi, *Üss- i Zafer*, s.203-207.

*dindarlık ihtiyacı duymaktaydılar. Onlara bu imkânı, Bektaşiler sağladı gibi bir nûanstan ibarettir.*²³

Devletin Yeniçeri ile olan hesaplaşmasında Bektaşiler, onlarla yaşadıkları tarihi tecrübe yüzünden istismara uğradılar. Yeniçeri Ocağı bu öğreti ile birlikte anıldığı için Yeniçerinin sorunlarından onlar da paylarına düşeni aldılar.²⁴ Oysa onların, askerle ilişkisi olmayan bir de sivil tarafı vardı. Bu taraf, dikkatlerden uzak tutularak genellenmiş ve hepsi birden suçlu ilan edilmek istenmiştir. Bu durum ise onlarda kırınglık oluşturdu.²⁵ Bu bağlamda Hasluck, birçok yerdeki Bektaşî dergâhının Vakıa-yı Hayriye sonrasında II. Mahmut tarafından yıkıldığını ya da bir başka tarikata devredildiğini söyler.²⁶ Günümüzde örnekleri olan ve tümü tahrip edilmediğine ve birçoğu korunduğuna göre; yıkılanlar yahut başka tarikatlara devredilenler; muhtemelen, devletle Yeniçeriler konusunda işbirliği yapmayan dergâhlar olmalıdırlar. Öte yandan yeterince önlem alınmadığı için yeni kurulan orduya (Asakir-i Mansure-i Muhammediye) Yeniçeri Bektaşî zabitlerin sızma teşebbüsü gösterdiği de dile getirilmiştir.²⁷

Buna ilişkin bir kayıta; II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmasıyla birlikte Bektaşilik'in de yasaklanması zikredilen yakınlığın doğal neticesidir. Yasağın ardından bazı Bektaşiler idam edilmiş, önde gelen birçok isim de sürgüne gönderilmişti. Tarikata ait tekkelerin yeni olanları yıktırılmış, 60 yıldan daha eski olanlar bilhassa Nakşibendiye'ye mensup şeyhlerin uhdesine verilmiş, "Bektaşî babaları ve mürîdânı" Cevdet Paşa'nın ifadesiyle "makarr-ı ulemâ olan beldelere", sürgün edilmişlerdir. Geri kalanlar sünnî kılığına bürünmüş ve bundan sonra ortada "Bektaş" adında ve kıyafetinde kimse kalmamış. Bektaşilerin bu tarihten itibaren belli bir süre faaliyetlerini gizlemek durumunda kaldıkları bilinmektedir.²⁸

Hatta daha sonraki süreçte, Yeniçeri hareketinden bağımsız yerel ilişkiler kurarak, Bektaşilerin ulusal mücadelelerde taraf oldukları ve bu konuda soruşturmaya

²³ Çamuroğlu, *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyye*, s.15-18; Frederick William Hasluck, "Geographical Distribution of the Bektashi", *The Annual of the British School at Athens*, 1914/1915 - 1915/1916, 21 (1916), s.84-124.

²⁴ Salih Çift, "1826 Sonrasında Bektâşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003), s.249-268.

²⁵ Meşihât kayıtlarına yansıyan belgelerde, yeniçeri olayı sonrasında devletin "*ke en lem yekûn*" tavrı takındığı ve onları muteber kabul etmemeleri bir yakınmaya sebep olmuştur. Talep hepimizi bir tutmayın suçluyu suçsuzdan ayırın anlamına gelir. Buna göre "...Bektaşî dergâhları Nakşî ismiyle değiştirilmiş, tarikat-ı Bektaşî'ye adına herhangi bir resmi muamele yapılmasına dahi Osmanlı hükûmetince müsaade edilmemiştir." Bkz: Sümer, "Meşihât Arşiv Kayıtlarında Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik İle İlgili Yazılı Kaynağın Tespiti", s.149-170.

²⁶ Hasluck, *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*, s.19.

²⁷ Fahri Maden, "Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri Ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 73 (2015), s.173-202.

²⁸ Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)*, TTK Yayınları, Ankara 2020, s.88-89; Çift, "1826 Sonrasında Bektâşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri", s.249-268.

uğradıkları da aktarılır. Sultan Abdülmecid, 1838-1861 Bektaşileri yok edilmekten kurtarmak, Bektaşilere dokunulmaması için fermanlar yolladığı söyleniyor. Abdülhamid'in ise, bunlardan şüphelendiği sanılıyor. Bu nedenle buraya bir görevli göndererek; Bektaşiliğin alanını ve tekkelerinin sayısını araştırmıştır, Fakat bunun sonucunda yok etmeyle ilgili hiç bir eyleminin ortaya çıkmadığı söylenmektedir. Bu kuşkular, Güney Arnavutluk'un Yunanistan'a bırakılması konusu tartışıldığı 1880-1882'deki ulusal harekete Bektaşilik'in de katılıp katılmadığını araştırmak için olsa gerektir.²⁹

1826-1839 yılları arasında uygulanan fiili durum Tanzimat fermanıyla kez daha esnek bir muameleye kavuşacaktır. Bektaşi tarikatının süreçte sarayı da etkisi altına aldığı, saraylılar arasında da etkileri olduğu söylenmiştir³⁰ İrene Melikoff, süreçte dergâhın saray üzerindeki nüfuzuna dikkat çeker.³¹

Alevi - Bektaşi Söyleminin Sıhhati ve Bektaşilerin Bulundukları Bölgenin İslamlaşmasındaki Roller

Daha esnek ve azimet fıkına kısmen mesafeli olduğu düşünülen bu tarikatın, İslam'a yeni girmiş balkanlar gibi toplumlar arasındaki yaygınlığı da bu ekolün tolerans ve hoşgörü olarak sunulan yaklaşımı ile bağlantılıdır.³² Hasluck, araştırmasını yaptığı 1913-1915 yıllarında, *Bektaşiler ile Kızılbaşların organik bir bağı olduğu da açık değildir* değerlendirmesini yapar. İngiliz araştırmacının söylediğine göre iki yapı arasında bilinen ortak payda; her ikisinin de İslam'ın Şîi yorumunu paylaştıklarıdır.³³ Buna göre; birinin öteki gibi gösterilmesi tarihsel ve bilimsel olarak doğru değildir. Bu durum Hasluck'un çalışmasında; *Kızılbaşların bir nevi İslâm Katolikliğine, hakiki Bektaşilerin ise, İslâm Protestanlığına benzediği ile yorumlanmıştır*. Bu sembolik ifadelerin temsil ettiği anlam ise; Bektaşilerin bir tür devrimci ve yenilikçiliği temsil ettiklerini, Kızılbaşların ise, geleneksel bir yolda oldukları ile izah edilmiştir.³⁴

²⁹ Hasluck, *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*", s.32.

³⁰ Bu durum Osmanlı arşivine şu şekilde yansımıştır. BOA, HAT 245/88: "Hacı Bektaş Veli Dergâhı Şeyhi Hamdullah Efendi'nin affını Reşid Paşa rica etmekte olduğundan, bu mesele hakkında Serasker Paşa ile olan muharebe evrakı da manzur-ı âli buyurulmak üzere takdim edildiği ve Karaman Valisi ve Kırşehri müteselliminden Şeyh Efendi'nin memleketine avdetine bir mahzûr olup olmadığının sorulması istifsarına dair." Bkz: Sezgin, "Osmanlı Arşivlerinde Alevi, Bektaşi Ve Seyyit Maddesi Adı Altında Kaydedilmiş Arşiv Belgeleri Fihristi", s.50-62; Bu taleb BOA, HAT 245/88 E: "Reşid Paşa'dan af ve itlakını rica ettiği Hacı Bektaş Veli Şeyhi Hamdullah Efendi'nin ahvâli ve vakıfların hali, Karaman Valisinden ve Kırşehri müteselliminden sorularak gelecek cevaplara göre muamele ifsadı düşünüldüğünden fikrinin istimzacına dair." Bkz: Sezgin, "Osmanlı Arşivlerinde Alevi, Bektaşi Ve Seyyit Maddesi Adı Altında Kaydedilmiş Arşiv Belgeleri Fihristi", s.50-62, şeklinde cevap verilmiştir.

³¹ İrene Melikof, *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Çev. Turan Alptekin, Cem/Kültür Yayınevi, İstanbul 1994, s.234.

³² Hasluck, *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*", s.9,10.

³³ Hasluck, "Geographical Distribution of the Bektashi", s.84-124.

³⁴ Hasluck, *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*", s.12.

Hasluck tarafından tespit edilen farklardan bir diğeri ise; Bektaşiler, Kızılbaşların aksine, mezheplerinin kurucusunun altıncı İmam Cafer-i Sadık olduğunu, Kızılbaşlar ise, beşinci imam Muhammed Bakır mezhebine “bağlı olduklarını savunurlar. Onlar İmam Bakır’dan el aldıklarını ileri sürerler.”³⁵

Taraflar arasındaki farklardan bir başkası ise Bektaşilerde ruhban sınıfını oluşturan dervişlerin çoğu, *mücerret* yani *kutsal bekârdırlar. Onlar çabaları ile bu payeye ulaşırlarken, Kızılbaşlarda soydan gelen bir ruhban sınıfı da vardır. Bu çoğu zaman kazanılmış değil, miras alınmış-verilmiş bir payedir.*³⁶

Hasluck, Bektaşilik dışındaki tarikatların daha gelişmiş büyük yerleşim alanlarını tekkeleri için tercih etmelerine karşın, Bektaşiler daha sapa ulaşımı daha güç alanları tercih ettiklerini araştırmasında tespit eder. Genellikle büyük yerleşim merkezleri içinde veya çevresinde bulunan tekkeler; gireni çıkını daha fazla bilinir ve takibi daha kolaydır. Buna karşın, daha sapa olan bölgelerin daha korunaklı olduğu ve girip çıkını bol olmadığı için gözlerden de uzaktır. Bu durumun - neresinden baktığınıza bağlı olarak sağladığı bir diğer avantaj ya da dezavantajı - vardır. Bu da öğreti ve uygulamanın teftişi ya hiç ya da nadir olduğu için, başındaki *postnişinin* öğreti üzerindeki yetki ve tasarrufu merkezi yerlerdeki göre daha fazladır. Zira merkezde olanlar hem yaygın olarak bilinir hem de öğretileri teftiş edilir. Oysa tenhada olanların öğretileri de gireni çıkını gibi görece gizlidir.

Hasluck vb. araştırmacıların tolerans ve hoşgörü ile yorumladıkları bu Bektaşî esneklik, muhtemelen bu ekolün heterodoks çizgisine taşınmasında önemli bir görev ifa etmiştir. Bektaşiler, kural olarak ya tamamen sapa yerlerde veya köylerin تنها taraflarında bulunurlar. Bunun nedeni kuşkusuz propagandalarında köylüyü etkilemeyi hedeflemiş olmasıdır. Buna ek olarak biraz da sünni ulemanın onlara ilişkin çekememezlik duygularıdır yorumunda bulunulur.³⁷ Bu algı, onların bunu tercih etmedikleri fakat buna mecbur edildikleridir. Fakat tarihsel koşullarda bu iddiayı doğrulayan herhangi bir bulguya ulaşılmış değildir.

Bektaşî esneklik ister onların öğretilerinin esnekliği ile isterse başka kültürel ve coğrafi sebeplerle izah edilsin, Bektaşî dergâhlarında hoşgörü ile yorumlanabilecek örnekler, diğer dergâhlara nispetle çok fazladır. Bunlardan birini Hasluck, Edirne Keşan’a ilişkin bir anlatısına şöyle konu eder:

“Eskiden burası Aya Yorgi adında ufacak bir Rum manastırı imiş. Buranın Hristiyan halkı salgın bir hastalık sonucunda kimse kalmayınca Bektaşiler buraya yerleşmişler. Bu olayın altmış yıl önce olduğu söyleniyor. Şu halde 1838-39’da ortaya çıkmış olan

³⁵ Hasluck, *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*”, s.12.

³⁶ Hasluck, *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*”, s.12.

³⁷ Hasluck, *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*”, s.12.

bu hastalığın anısı hâlâ yaşamaktadır. Bugün de Aya Yorgi yortusu (Hıdırellez) günü Müslüman ve Hristiyanlarca sosyal amaçlı şenlikler Domuzdere’de kutlanmaktadır. Burada her iki dinin halkları birbirleriyle gereği kadar konuşurlar. Bu Aya Yorgi manastırında bütün bölümler korunmuştur. Derviş ve Şeyhin oturma odaları ve ibadet meydanı ile Hristiyanlar için de ibadet meydanlarına dokunulmamış, iki yanında kandil yanan Aya Yorgi’nin tasviri de korunmuştur. Bunu uzun zaman Trakya’da oturmuş olan ve dervişlerle arkadaşlık etmiş olan bir İtalyan dostum söylemişti”.³⁸

Kimse bu tespiti yapmasa bile, Bektaşî dergâhları, ordunun doğal güzergâhı olan batı serhaddine serpiştirilmiştir. Bu tasavvufi ekolü ya da dergahı, şii kabul etsek bile Hasluck’un tespit ettiği üzere imam Musa Kâzım merkadinin bulunduğu yer olan Bağdad; Şiiler ve Bektaşîler için çok saygın bir bölge olmasına rağmen bir tek tekke yoktur.³⁹ Ayrıca Kâzîmiye, Kerbela, Necef, kutsal bilinen yerlere ek olarak Suriye’de, Şam ve Kudüs’te bir tek tekkeye bile rastlayamazsınız.

Mısır’da bulunan tek tekke ise Kavalalılar döneminde Arnavutluk’tan sevk edilen paralı askerlerin, bu dergâhla olan ilişkileri sebebiyle, onlarla birlikte gittiği düşünülür. Onlar Müslüman beldelerde değil, fakat gayri Müslüm bölgelere serpiştirilmiş bu yapıların askerle olan bağlantılarına ek olarak bir de Osmanlının İslamlaştırma projesi ile de bu bağlamda ilişkilendirilmesi icap eder.⁴⁰ Adalar ve Balkanlar’a serpiştirilmiş bu dergâhlar, öyle görünüyor ki bölgenin İslamlaştırılmasında halkın direk temas edebileceği bir yapı olması sebebiyle, daha esnek ve ötekine karşı toleranslı olması ondan beklenen misyonun edasının gereğidir. Bektaşîlik Balkanların İslamlaşmasında, sonradan Bektaşîler ile karışmış olan birtakım başka derviş zümreleri ile birlikte mühim bir rol oynamıştır.⁴¹ Öyle ki Balkanlardan yüzyıl önce çekilmemize karşın o bölgelerde yoğun bir Bektaşî dergâhına rastlanıyor olması, Bektaşîlerin bölge ve coğrafya ile kurdukları organik ilişkiler ile izah edilebilir.⁴²

Öte yandan Bosna’da bir Bektaşî tekkesi yoktur tespitini yapan Hasluck, halkı Müslüman olan Bosna’da buna gerek de yoktur, imasıyla Bektaşî dergâhlarının İslamlaştırma projesi ile olan bağına önemli bir atıfta bulunmuştur.⁴³ Bununla birlikte

³⁸ Hasluck, *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*”, s.20, 21.

³⁹ Hasluck, *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*”, s.22, 37.

⁴⁰ Fuad Köprülü, “Mısır’da Bektaşîlik”, *Journal of Turkology*, 6, (1939), s.13-39; Hasluck, *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*”, s.22-37.

⁴¹ Hamit Zübeyir Koşay, “Bektaşîlik Ve Hacı Bektaş Tekkesi”, *Türk Etnografya Dergisi*, 60, (1967), s.19-26.

⁴² Filiz Hatiper Çibik-Tuba Umaroğulları, “Balkanlarda Bektaşîlik ve Bektaşî Tekkeleri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (2017), s.458-481.

⁴³ Hasluck, *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*”, s.24.

Bosna dolaylarında Bektaşî toplulukları olduğu için, Arnavutluk'taki şeyhler tarafından buralar ziyaret edilmektedir.

Bektaşiler belki de, dinde daha laçka ve esnek değillerdi, öğretileri bunu gerektirmiyordu. Onlar öğretileri sebebiyle daha az katı değillerdir, aksine muhatapları onları böyle olmaya itmiştir, demek de bu durumda olasıdır. Yani üstlendikleri sosyal sorumluluk onları daha esnek olmaya itmiştir demek de mümkün olur. Zira dini söylemler formlarını muhataplarının kimliklerinden devşirirler. Şehirlerde dini ekoller daha formel, kırsalda daha az formeldir. Mevlevî tarikat, şehirli olduğu için bu kadar formalken, taşralı olan Bektaşî dergâhı, bu yüzden daha az formaldır.

Hasluck, bazı Bektaşî dergâhlarındaki kabirleri, Müslüman ve Hristiyanların birlikte ziyaret ettiklerini aktarır.⁴⁴ Bu durum ekol içindeki hoşgörünün en uç örnekleri değildir. Hasluck bu ekol içindeki ilginç bir hoşgörüyü şöyle dışa vurur:

“İnanç ve törenlerinde bir yandan Müslümanlık, diğer yönden kendilerine akraba saydıkları Hristiyanlık ile ortak noktalar bulunur. Bektaşî görüşlerinde; zorlama ve şiddet olmadığı gibi, merhamet ve şefkat büyük bir yer tutar. İyi bir Bektaşî, Müslüman veya Müslüman olmayan arasında bir fark görmez. Çünkü temelde insan sevgisi vardır. Tarikata eğer nitelikleri uygun ise, Müslüman olmayanlar da alınabilir. Örnek olarak, geçen yüzyılın ellinci (1850) yılında Antonaki Versamis adında bir kişi, Bursa ilinde bir locanın başkanı idi. Mr. Peht yazısında: Arnavutluk'taki tekkelerde bulunan elli altmış derviş arasında yaptığı araştırmalarda, bunlardan bir kısmının Hristiyan Bektaşî olduğunu saptamıştır. Bunlara da, tarikatın sırları Müslüman Bektaşîlere açıklandığı biçimde açıklanmıştır. Fakat eski dinlerinde bırakılmıştır. Tarikata aday olanlardan Tanrı'ya inanmış, ahlaki nitelikleri uygun olması başlıca koşullardandır”.⁴⁵

Hoşgörüye Duyulan İhtiyaç

Yukarıda sayılan örnekler, hoşgörü çerçevesinde de konuşulabilecek birlikte yaşama becerisi olarak da bildiğimiz ve çok da alışık olmadığımız, hoşgörü denildiğinde aklımıza ilk etapta gelmeyen örneklerdir. Şimdi hoşgörü ve toleransın daha tanıdık bir alanına gelmek istiyorum. Bu perspektif, geleceğin dünyasına Anadolu'dan Bektaşî dergâhının piri, Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerinden devşirilebilecek bir hoşgörü modelidir. Farklı etnik kökenli insanları kendi çatısı altında eritebilmiş bir modeldir. Devşirme sisteminin ürünleri olan Yeniçeriler, farklı etnisiteye mensup bir yapıdır.

⁴⁴ Hasluck, *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*, s.23.

⁴⁵ Hasluck, *Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı*, s.40.

Dünyamızda artan ırkçı söylemler, farklı bölgelerde göçmen ya da azınlık olarak yaşayan kişi ve toplumların kültürel varoluşlarını her gün daha fazla tehdit etmektedir. Bu yüzden dünyaya sürdürülebilir bir hoşgörü modeli göstermek ve tolerans mesajını vermek icap etmektedir. Anadolu’da geçmişte, hayata geçirilmiş bir hoşgörü modelinin; yeniden dünyaya hatırlatılması; farklı din, dil, ırk ve yaşam biçimleri arasında barış ortamının tesis edilmesinin olası olduğunun dünyaya gösterilmesi gerekmektedir. Geleneğimizde barışın sürdürülebilir bileşenleri olduğunu, önce hatırlamamız ve muhataplarımıza da takdim etmek bu bağlamda önemlidir.

Hacı Bektaş’ın, Mevlana’nın, Yunus’un, ... Hoşgörü anlayışını ortaya koydukları modeli yeniden sergilemek, bunu yeniden bir kez daha ortaya koydukları toleransı tüm dünyaya yeniden göstermek zorundayız. Dünyada zehirlenen barış ortamı ve barış ortamını yeniden tesis etmenin gerekliliği açıktır. Barışa ilişkin en doğru mesajın yine bu topraklardan verilebileceği kanısındayız. Farklı kültürlerle ve renklere tahammülsüzlüğün yükseldiği batı semalarında sergilenen asimilasyon ve yok saymaya karşı, bu topraklardan söyleyecek sözümüz var. Sahip olduğumuz mirası, onlarla paylaşmak, bizim için bir insani sorumluluk olduğu gibi, bu tavır kültürel varlığımızın da dünyadaki garantisi olacaktır. İnsanlığın, hoşgörüyle unutmaya yüz tuttuğu bir zaman diliminde, bu topraklarda da unutulmaya yüz tutan toleransın, yeniden ortaya çıkarılması toplumsal barışın temini açısından kaçınılmazdır.

Hünkârda Anadolu Hoşgörüsünün Bazı Bileşenleri

Coğrafyamızda önemli örnekleri sergilenen hoşgörünün uygulama örneklerini yeniden ortaya çıkarmak ve tolerans/hosgörünün her gün azalmaya devam ettiği dünyaya sunmak zorundayız. Hünkârın insanı merkeze alan ve öteki her şeyi kenara iten “*İnsanı yaşat ki devlet yaşasın*” algısı, yasal otoriteye verilen bir mesaj olarak, “*insan olma*” çatısında ayırım yapmadan ve ötekileştirmeden devletin bütün vatandaşlarına eşit mesafede bulunmasını telkin eder. Tolerans ve hoşgörü *yaşa ve yaşat* sloganıyla varlık çabasında olan bir anlayışın inşa ettiği önemli kavramlardır. Gerçekte, başkalarının da bizim gibi yaşamaya hakları olduğunu; kendimizi inşa edip kurgularken, onları hesap dışında tutamamamız gerektiğini bize telkin eder.⁴⁶

İçimizden birilerini sınırsız bir biçimde himaye eden şemsiyemiz, ötekileri de kuşatmalıdır. Aksi durumda birilerine gösterilen şefkat ve merhamet diğerlerimizin celladı olabilir. Bir başka ifade ile aslana gösterilen tolerans, kuzuları tedirgin edebilecek boyuta ulaşmamalıdır. *Aslanı ve ceylanı* devlet, hünkârın sembolize ettiği şekliyle, kendi kucağında birlikte yaşatabilmeyi başarmalıdır. Bu yönüyle aslanı

⁴⁶ Bilmez-Bozkurt, *Hacı Bektaş Veli: Hayatı Ve Dönemi Üzerine Metinler*, s.21-323.

himaye eden eller, ceylanların varlığının devamını da garanti etmelidir. Söz konusu tolerans denkleminde, toleransa konu olan çözüm ortaklarının tümünün, haklarının balansta tutulması gerekir. Ceylan geleceğinden tedirgin olur, aslan ise ceylanın kendisine av edileceğine ilişkin umut beslerse, bu denge sürdürülemez. Olması beklenen; ceylan, kendisinin her halükarda korunacağından emin olacak, devletine bu yönüyle güvenecektir. Aslan da ceylanın asla kendisine av edilmeyeceğine buna izin verilmeyeceğine emin olmalı ve aksi duruma ilişkin umudunu kesmelidir. Böyle bir durumda ancak toplumda gerçek bir barış temin edilebilir. Ceylana; seni ona asla yem etmem sözleri verilirken, öte yandan aslana, bekle fırsatını bulduğum ilk anda onu sana yem edeceğim va'dleri veriliyorsa; ne ceylanın tedirginliği giderilir, ne de aslanın umudu söner.

Kirlenmiş olan eller ile dünyayı temizlemenin imkânı olmadığı; temizliğe girişmeden önce temizlik için hazırlanan eller temizlenmezse; ellerdeki kirler sadece o ellerde kalmayacak, tüm dünyayı kirletecektir. Karşı karşıya bulunduğumuz değerler krizi; bize önce dünyaya dokunan ellerin temizlenmesi gerektiğini güçlü bir biçimde ima eder.

Dünyaya uzanan eller metaforunda “el” her türlü güç, iktidar ve otoriteyi temsil eder. Tüm tarafları eşit görmeli, her birini himaye etmelidir. Şemsiyesi bütün renkleri altında bulundurmalı, bütün inançları korumalıdır. Tüm tarafların hukukunu gözetmek, bir tekini bile feda etmemeyi garanti etmek anlamına gelir. Zira barış, otoritenin sorumluluğundadır. Bu himaye barışı amaçlamalı, bütün vatandaşları kuşatmalıdır. Hiç kimse kendini bu çatı altında üvey hissetmemelidir.

Hastalıklı bir hoşgörü algısından da uzak durulmalı, toplumun doğal dokusu tehdit edilmemelidir. Toplum barışına kast eden hiçbir faaliyet af edilmemelidir. Kim olursa olsun, kişi işlediği suçtan dolayı cezaya müstahak olmalıdır. İşlediği hatalar, işleyenin yanına kâr kalırsa, ahlak dışılık ve kanun dışılık toplumda yaygınlaşır. Bu bağlamda; zalime merhamet, mazluma zulme dönüşmemelidir. Suçluya gösterilen toleransın, günahsız insanı da suça teşvik edebileceği, unutulmamalıdır.

Vaktinde vergisini ödemeyen vatandaşına getirilen af, takip eden sezonda vaktinde ödememeyi teşvik edecek, bu eğilim vaktinde ödeyenin azalmasını teşvik edecektir. Bu davranış, görevini zamanında ve bihakkın yerine getirenin sayısında azalmaların artmasına neden olduğu görülecektir.

Yaptığı hırsızlıkla hapse atılan birey, kanun yapıcının merhameti sebebiyle birkaç ay sonra yine sokaklara dönerse, hırsızlık yanına kar kalmış izlenimi uyandıracak ve o güne değin yapmayanlar da yapmaya başlayacaktır. Bu yüzden *tolerans*, *adalet* ve *özgürlük* aynı denklemde dikkatlice düşünülmesi gereken kavramlardır. Birinin

ihmal, domino/kelebek etkisi ile ötekilerin dengesini de bozacak ve toplum daha güvensiz olacaktır.

Anadolu ırfanında bu hoşgörü bir ilke olarak: Hünkâr'da "*Yetmiş iki millete bir göz ile bakmayan halka müderris olsa hakikate âsidir*" şeklinde ortaya çıkmıştır.

Hz. Peygamber toleransın önemini farkında olarak toplumsal barışın temininde gerekli olduğunu duyumsamaktadır. Fakat bunun belirli bir ölçekte tutulmasının önemini de farkındadır. Çünkü abartıldığında toplumsal zaaf olarak kendini dışı vuran hoşgörü toplumsal dengeyi de boza bilecektir. Hz. Peygamber, bu yüzden hastalıklı olmayan hoşgörüye ilişkin bir sınır telkini yapar. Buna göre: *Kendin için istediğini kardeşin için istemedikçe hakiki iman etmiş sayılmazsın*; ilkesi ahlaki bir tutum olarak uygulanma biçimi farklılıkların zenginlik olduğunu haber verir. Hoşgörü anlayışının beslendiği tolerans, ayrı renk, dil, din, ideoloji ve anlayışların toplumsal dokuyu renklendirip zenginleştirdiği varsayımının bir ürünüdür. Bu yaklaşım, ayrılıkları değil, farklılıkları haber veren ve bu doğal yasayı onayanları öven, bunun doğanın bir parçası olduğunu kabul eder. Toleransın farklılıkta bir ahenk-uyum olduğu ve bunu korumanın ise ahlakî görev olarak kabul edilmemesi gerektiği, yasal erklerin bir bütün olarak kabul etmesinin bir gereklilik olmasının yanında, barışı mümkün kılan bir erdem olarak da kabul edilmesinin, bir zorunluluk olduğu unutulmamalıdır. Sözü edilen *ortak payda* tolerans ve ortak kültürünün beslendiği bir zemindir. Haklar ve sorumluluklar bu ortak paydanın sağladığı olanaklarla meşrulaşır. Taraflar bu paydayı korudukları sürece bu uzlaşî kültürünü temin etmek olasıdır. Fakat bu "*ortak paydanın*" ortak değerlerden üretilmiş olması, tarafların bu paydayı korumak yönündeki motivasyonunu garanti edecektir. Bu da bir bütün olarak birlikte yaşama azim ve kararlılığı arttıracaktır.

Yaratandan dolayı yaratılanı sevmek, hastalıklı olmayan bu hoşgörünün bir diğer parametresidir. Bu ilke evrensel tolerans iklimini sürekli besleyecek olan tükenmez bir kaynaktır. Bu yüzden Anadolu topraklarında uzun soluklu bir kültürel dinamizme kaynaklık edebilmiştir. Bu ilke insan ortak paydasında hepimizin eşit olduğunu, barışın ortak kamu malı olduğunu öne çıkarır. Bu ilke birbirimizi karşılıklı sevmeyi telkin eder. *Uzlaşî toplumu* algısı, birlikte yaşama azmi ve kararlılığında olan insanların bu ortak paydaları bulmak çabasını temsil eder. Bu yönüyle de bir varoluş ümidinin temsilcisidir.

Hacı Bektaş Veli "*Hiç bir milleti ve insanı ayıplamayınız!*" anlayışı ile ırklar arasında bir üstünlüğü reddeder. Hünkâr, soy üstünlüğünü kan asaletini de kabul etmeyen bir anlayışın temsilcisidir. O, insani değerleri ve ahlaki erdemleri biyolojik altyapıdan daha üstünde ve ondan daha önemli görür.

Hoşgörü ve tolerans kavramları, muhatabını ne kendindenleştirmeyi ne de yok saymamayı önerir. Aksine o, bireyi olduğu hal üzere, olduğu gibi kabul etmeyi vaat eden bir anlayışı temsil eder. Ötekileştirmeden, aşağılamadan, dışlamadan olduğu hal üzere kabul etmek ve varlığını korumak bu algının en ileri uzanımıdır. Bu algıda, merkezde olan ortak payda insandır. Hiç kimse bu ortak paydada, ötekinden ne fazla ne de eksiktir.

Tüm bunlardan sonra hoşgörü konusunda Müslümanların şampiyon olduklarını söylüyor değilim, teorik olarak çok daha uç örnekler var ve olabilir. Kaldı ki bu bir olgu değil idealdir. Fakat pratiğe geçirilmiş, tecrübeye konu olmuş bir uygulama modeline oranla deneyimlenmiş bu ilke, İslam toplumunun ırk üstünlüğünü onaylamayan herkesi eşit sayan yaklaşımı ile ilişkilidir.⁴⁷ Öte yandan bu öneri, var olan potansiyeli ortaya çıkarma beklentisidir.

Bu topraklarda derisinin rengi, konuştuğu dil inandığı tanrı bahis mevzu edilerek insanları aşağılama ve nasyonalist söylemlerin olmaması, bu temel ilkeler perspektifinden görülmelidir. Bu ilkeleri unutmaya başladığımız bir zaman diliminde kendimizden olmayan herkes ve her kimlikle kavga edilmeye başlanmıştır. Zira yapılan araştırmalar bu topraklarda birçok örneği bulunan tolerans modellerini yeterince tanımayan bir toplum olduğumuzu ortaya koymuştur.⁴⁸ Kendi değerlerinden haberdar olmayanların onu yaşatmalarına imkân olmadığı gibi, sözü edilen hoşgörü kültürünü de temsil edip tanıtabilmelerine imkân yoktur. Bu yüzden önce bu toprakta mukim olan, miras yediler olarak bizlerin, kendi hoşgörü kültürünü tanıması, sonra da bunu modelleyerek dünyaya takdim etmesi icap eder.

Dinî metinleri Müslümanlar için de hoşgörü ekseninde yorumlayan bir anlayışı yansıtan Anadolu hoşgörüsünün öncü isimlerinden biri olan Hacı Bektaş Veli, tolerans ve hoşgörü bağlamında ilginç ve güzel bir örnek sunar. Doğaldır ki onun yorumları İslam kültürünün farklı yaklaşımlarından daha esnek ve hoşgörüyü daha yakın yorumlarından bağımsız değildir. Zira o İslam kültür mozaiğinin bir parçasıdır⁴⁹.

“Yolumuz, ilim, irfan ve insanlık sevgisi üzeredir” anlayışıyla öğretisinin temel argümanlarını ortaya koyan Hacı Bektaş Veli’nin, her türlü değeri insanda arayan, insan merkezli öğretisini, hoşgörünün de temeline yerleştirir. Hakk’ı kendi özünde, kendi özünü Hak’ta bulan bir Mürşid-i Kâmil; insanı bayağılaşmaktan da alıkoyan bir

⁴⁷ Albert Habib Hourani, *Minorities in the Arab World*, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1947.

⁴⁸ İ. Nural Tanyıldızı, “Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Veli, Mevlana ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, (2011), s.101-118.

⁴⁹ Semra Kızıllarlan, “İslam Felsefesi ve Batı Felsefesi Açısından Müsamaha ve Tolerans”, *AKADEMİK Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 9, (2020), s.37-68.

anlayışı da öğretisine entegre eder. Günümüzde Hacı Bektaş Veli'ye duyulan ilgi ona, gösterilen sevgi, onun bu öğretisinin temelini oluşturur.

Hararet nârdadır, sacda değildir

Keramet baştadır, tacda değildir

Her ne arar isen kendinde ara

Kudüs'te, Mekke'de, Hac'da değildir.

Diyecek kadar cesur ve insan merkezli bir öğretinin mümessilidir. Bu algı insana karşı hoşgörüyü ve ona verilen değeri ortaya çıkarmıştır. İnsanın alınının açık ve cesur olabilmesi için her şeyden önce adaletli olması gerektiğini varsayan bu öğreti, öteki ile empati yapabilme imkanını da ihmal etmez.

Bu gün ideolojik körlük yüzünden gelineen noktada; İslam dininin mensubu olmakla iftihar eden Bektaşilerin kafasını karıştırma ve İslam'ın ikame ettiği değerlerle yetinmeyen bir hale getirilmek istenmektedir. Alevi-Bektaşî şeklindeki kavram çiftleri İslam'a alternatif veya ondan farklı bir inanç sistemiymiş gibi göster egzersizleri olarak hoşgörü ortamını zehirleyen bir hadde ulaşma arafesindedir.

Sonuç Yerine: Hünkârın Hoşgörüsünün Anadolu'da Hâkim Olmasının Önündeki Engeller

Camiye karşı cemevi, imama karşı dede, taleplerine İslam dinindeki kutsal yer ve değerlerin Hacıbektaş ilçesinde oluşturulma gayretlerine, öğrencilerimle bölgeye yaptığım bir gezide şahit oldum. Gelineen noktada son yıllarda camiye karşı cem-evi, imama karşı dede söylemlerinin öne çıktığı görülür. Kendi ibadet yerlerinin cem-evi olduğu iddialarını her geçen daha fazla dile getirmekte olanların, söz konusu iddianın her geçen gün daha fazla taraftar bulduğu görülmektedir.

İslam'ın kutsallarından Hac ibadeti ve onunla bağlantılı olan Arafat, zemzem ve şeytan taşlamanın benzerlerini, Hacıbektaş'a taşınma gayretleri olduğu dikkat çekmektedir. *Arafat dağı, zemzem suyu, şeytan taşlama* ve bunların sonunda bölgeye ziyarette bulunanlara ise hacı unvanı verilmesi, söz konusu bu unvanın alınması ve kullanılması, Alevi-Bektaşîler arasında her geçen gün yaygınlaşmaktadır. Bu çabalar onların İslami değerler ile aralarındaki mesafeyi daha da açmakta ve aidiyet hislerini zayıflatmaktadır. Böylece ortak paydaların azalmasına neden olmaktadır.

Üstüne üstlük dilek taşı anlayışları, delikli taştan geçen tüm günahlarının affedildiği gibi İslam inancı açısından hezeyan olarak görülebilecek kabuller, bir hoşgörü örneği olmayıp, İslam inancına meydan okuyan kopuşlardandır.

Bektaşî tekkesini İslam mabedinden koparmaya dönük atılan adımlar, yüzlerce yıllık bu yapıyı, hem köklerine yabancı hale getirilmekte, hem de bu yapıyı, yeni bir dini

inancın kökeni haline getirmiş olmaktadır. Şayet öngörülü davranılmaz ve önlem alınmazsa, açılan bu mesafeler yüzünden gelecek yüzyıllarda Bektaşî geleneğın İslam ile ilişkisi, muhtemelen tanınamaz hale gelecek, bu yapı yakın müstakbelde ayrı bir din olarak takdim edilecektir.

Bugüne kadar ayrılıkçı olmak yönünde atılan adımlar akademiyanın günahlarındandır. Aleviliğı önce ayrı mezhep sonra ayrı din kabul eden araştırma ve tezler, bilimsel bir araştırmanın değil, yüzeysel bir tarama ve kavramlara ihanetin bir sonucu olmuştur. Oysa geline nokta, konu akademinin şaşılığına terkedilmeyecek kadar önemlidir. İdeolojik kamplardan birinin, Hünkâr Hacı Bektaş Veli'yi sahiplenmesi, onun öğretisinin diğer kamp mensuplarının sahiplenmesini engellemiş görünmektedir. Hünkârın tekkesi, Müslümanların bir buluşma alanı olmaktan çıkarılıp, İslam'ın mabedine alternatif ayrı bir mabed olarak sunuldu. Bu da hünkârı, öteki kampın bilmesini ve sahiplenmesini engelledi. Toplumsal barışta önemli olan ortak değerlerin arttırılması ilkesi ile çelişen ve ortak mutabakatı azaltan yönde bir çaba olmuştur.

Hünkâr'a kendini nispet eden kitlenin onun öğretilerine yabancı olmalarına ek olarak, onun misyonu taşımak konusunda bir kararlılıklarından da söz etmeye imkân yoktur. Çünkü Hacı Bektaş Veli, tarihsel bir öğretinin temsilcisidir ve onun bu öğretisi önemli oranda onun eserlerinden alınmıştır ve alınmalıdır. Oysa bu misyonu sahiplenenler, onun eserlerinden ve öğretisinden haberdar olmadıkları gibi, onun kurumsal-tarihi müktesebatından da haberdar oldukları şüphelidir. Kendisini bir öğretiye nispet edip, öğretilerden haberdar olmamak bir saflık değilse şayet şarlatanlıktır.

1. Bektaşîler arasında Hacı Bektaş Veli'nin hayatı bilinmemekte, ona ilişkin farkındalık sloganik söylemlerden öte bir şey değildir. Eserleri -Makâlât, Fatiha Tefsiri ve Besmele tefsiri - okunmadığı gibi Hünkârın böyle eserlerinin olduğundan, kendini Hünkâr'a nispet eden pek çok Bektaşî'nin haberi dahi yoktur.
2. Eserlerden haberdar olmayalar eserlerin içeriğinden de bihaberdirler. Bu bilgi yoksunluğu sebebiyle, hünkârın iman, ibadet ve ahlak konusundaki görüşleri de bilinmemektedir. Sloganlar ile bu eksiklik gizlenmektedir. Tekrara düşmek pahasına bir kez daha ifade etmeliyim ki bu dergâha mensup olduğu iddiasındaki kişiler arasında bile Hünkâr sadece bir sığınaktır. O yeterince bilinmemektedir.
3. Bektaşîlik konusundaki söylemler tarihsel sebeplerle politize olmuş hünkâr öğretisi, var olan yapıda modellenmiyor, aksine ismi üzerinden ideolojize ediliyor.
4. Bu durum Bektaşîlik'i her geçen gün daha ayrıştırıcı, Sünniler ile farklı bir kıblenin temsilcileri haline getirir.
5. Bektaşîliği, İslam dininden ayıran, ondan farklı bir inanç sistemi haline getirme konusundaki çalışmalar her geçen gün güç kazanmaktadır.

6. Yörede olduğu gibi ülke genelinde de Bektaşileri istismar eden yanlış yönlendirmeler her geçen gün artarak devam etmektedir. Bu tarikat, Truva atı yapılarak, İslam mabedine, bir başkaldırının merkezi haline getirilmiştir. Hasan Yavuzer, bu durumu; Hacıbektaş ilçesinde katıldığım bir Hacı Bektaş Veli'yi anma töreninde bir panelistin “Alevi-Bektaşiler olarak bu zamana kadar bir hata yaptık. Hata da ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Hatadan dönmenin zamanı gelmiştir” dedikten sonra “bu zamana kadar hem Aleviyim hem de Müslümanım dedik. Bundan sonra öyle demeyeceğiz. Safımızı ve yerimizi belirleyeceğiz. Müslüman isen Alevi değilsin. Alevi isen Müslüman değilsin” şeklindeki kışkırtıcı, tahrik edici ve İslam dininden koparıcı bu sözler zamanla etkisini göstermiştir.
7. Günümüzde Alevi-Bektaşiliğin İslam'ın içinde mi dışında mı, aynısı mı gayrisi mi olduğunun yeniden tespit edilmesi icap eder. Zira Bektaşiler adına dillendirilen cami ve cem-evi, dede ve imam ikilemi konusundaki tavır, söz konusu ayrışmanın derinleştiğini göstermektedir. Cenazelerini İslam'ın mabedinden kaldırmayan, İslam'ın Namazına iştirak etmeyen, Ramazanda Orucuna katılmayan; emirlerini icra etmeyen yasaklarından kaçınma gereği duymayan bu kitle ile ivedilikle iletişime geçilmeli, ortak paydalarda uzlaşa sağlanması icap etmektedir. Zira ayrışmanın her geçen gün derinleştiği yönündeki iddialar ve buradan kaynaklı talepler her geçen gün daha yüksek ses ile dile getirilmektedir.

Kaynaklar

- Akkuş, Mustafa, “Hacı Bektaş Veli'nin Moğol Tahakkümüne Bakışı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 66, (2013), s.147-168.
- Aslan, Ömer. “Hoşgörü Ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açından Analitik Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2 (2001), s.357-380.
- Bilmez, Bülent-Bozkurt, Serhat, *Hacı Bektaş Veli: Hayatı ve Dönemi Üzerine Metinler*, İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü Yayınevi, İstanbul 2022.
- Çamuroğlu, Reha, *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriyye*, Kapı Yayınları, İstanbul 2006.
- Çift, Salih, “1826 Sonrasında Bektâşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1, (2003), s.249-268.
- Es'ad Efendi, *Üss- i Zafer*, Matbaa-i Amire, Kostantiniyye 1828.
- Hasluck, Frederick William, *Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı*, Çev. T. Koca, N. Ergindoy, Ufuk Matbaası, İstanbul 1991.
- Hasluck, Frederick William. “Geographical Distribution of the Bektashi”. *The Annual of the British School at Athens 1914/1915 - 1915/1916*, 21, (1916), s.84-124.

- Hatiper Çibik- Umaroğulları, Tuba- Filiz. “Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşî Tekkeleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/1, (2017), s.458-481.
- Hourani, Albert Habib. *Minorities in the Arab World*, Oxford University Press, London-New York- Toronto 1947.
- Kızıllarlan, Semra. “İslam Felsefesi ve Batı Felsefesi Açısından Müsamaha ve Tolerans”. *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 9, (2020), s.37-68.
- Koçu, Reşat Ekrem. *Yeniçerililer*, Nurgök Matbaası, İstanbul 1964.
- Koşay, Hamit Zübeyir. “Bektaşilik Ve Hacı Bektaş Tekkesi”. *Türk Etnografya Dergisi* 60 (1967), s.19-26.
- Köprülü, Fuad. “Mısır’da Bektaşilik”, *Journal of Turkology*, 6 (1939), s.13-39.
- Maden, Fahri. “Yeniçerilik-Bektaşilik İlişkileri ve Yeniçeri İsyanlarında Bektaşiler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 73 (2015), s.173-202.
- Maden, Fahri, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)*, TTK Yayınları, Ankara 2020.
- Melikof, İrene. *Uyur İdik Uyardılar, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cem/Kültür Yayınevi, 1994.
- Sezgin, Abdulkadir. “Osmanlı Arşivlerinde Alevi, Bektaşî ve Seyyit Maddesi Adı Altında Kaydedilmiş Arşiv Belgeleri Fihristi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 7 (1998), s.50-62.
- Sümer, Uğur. “Meşihat Arşiv Kayıtlarında Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik ile İlgili Yazılı Kaynağın Tespiti”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 83 (2017), s.149-170.
- Tanyıldızı, İ Nural. “Türk Kültürünün Gençlere Tanıtımında Medyanın Rolü: Hacı Bektaş Velî, Mevlana ve Yunus Emre Üzerine Bir Araştırma”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 59 (2011), s.101-118.
- Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, nşr. Ali Yılmaz vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007.

Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet Eserinde ve Nahçıvan Ağızlarında Kullanılan Birkaç Ortak Türkçe Kelime Hakkında

Nuray ALİYEVA

Doç. Dr.

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi

Nahçıvan Bölümü

naliyeva22@mail.ru

ORCID: : 0000-0003-0223-5199

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202409>

Özet

Büyük düşünür, kendi ilmi, irfanı ve bilgeliğiyle asırlardır insanlara örnek olan tasavvuf şairi Ahmet Yesevî Türk halkları içerisinde çok iyi tanınmaktadır. Onun yarattığı eserler günümüzde de insanların hayatına yön verirken nasıl ahlaklı ve iyi insan olunacağını en güzel örneğini göstermektedir. Türk dünyasına sınırsız hizmetlerinin yanı sıra Ahmed Yesevî'nin Türk diline de çok büyük katkısı olmuş, eserlerinde Türkçenin en güzel örneğini kullanarak onu muhafaza etmiştir. Coğrafi olarak Azerbaycan dilinin Güney ağız grubu sayılan Nahçıvan ağızlarında Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'te kullandığı Türkçe kelimelerden bir kısmı hâlen yaşamaktadır. Bu kelimeler, Türk dillerinin ortak geçmişini ve eski tarihini gözler önüne sermektedir. Ağızlardan derlenen metinlerde kelimelerin fonetik yapısı değişmemekle birlikte anlam olarak da Divan'la aynı olduğu tespit edilmiştir. Hoca Ahmed Yesevî'nin eserleri Türk dillerinin öğrenilmesi için çok eski ve zengin bir kaynaktır ve onların Türk dillerinin çeşitli ağızlarıyla karşılaştırmalı araştırılması dil bilimi açısından oldukça önemlidir.

Anahtar kelimeler: Hoca Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet, Nahçıvan ağızları, Söz varlığı, Ortak Türkçe kelimeler

About a Few Common Turkish Words Used in Ahmed Yesevî's Work Divan-ı Hikmet and in Nakhchivan Dialects

Abstract

Sufism poet Ahmet Yesevi, who has been an example to people for centuries with his great thinker, his own knowledge and wisdom, is well known among Turkish peoples. His creations show the best example of how to be a good, moral person while guiding people's lives today. In addition to his unlimited services to the Turkic world, Ahmed Yesevi has made a great contribution to Turkish languages and he preserved it by using the best example of Turkish in his works. Nakhchivan dialects as one of the dialects of the Azerbaijani language, many old Turkish words live here. While examining Ahmed Yesevi's Divan-ı Hikmet, we observed that there are many

common words with Nakhchivan dialects. These words reveal the common past and ancient history of Turkish languages. Although the phonetic structure of the words in the texts collected from the dialects does not change, we can say that it is the same with the Divan in terms of meaning. The works of Hoca Ahmed Yesevi are a very old and rich source for learning Turkish languages, and their comparative study with various dialects of Turkish languages is very important in terms of linguistics.

Key Words: Hoca Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet, Nakhchivan dialects, Vocabulary, Common Turkish words

Giriş

Ortak Türk dünyasının en büyük düşünürlerinden biri, Türk ve İslam dünyasının ünlü tasavvuf şairi Ahmed Yesevî'nin zengin düşünce dünyası; onun Divan-ı Hikmet eserinde tam anlamıyla sunulmaktadır. Divan'ı onun müridleri tüm Türkistan'ı dolaşarak uzun zaman okumuş, eser ağızdan ağıza yayılarak esere Yesevî'nin hayatını yansıtan çeşitli şiirler de dâhil edilmiştir. Bu şiirler Türk tasavvuf edebiyatının bilinen en eski örnekleri olarak nitelendirilmektedir. Rivayete göre Yesevî'nin doksan dokuz bin müridi olmuştur. Araştırmacıları tarafından Türkistan müdriki, Pir-i Türkistan gibi adlandırılan büyük irfan adamı olan Ahmed Yesevî, Türk kültüründe önemli yeri olmakla birlikte eserlerinde kullandığı Türkçeyle de dikkat çekiyor. Dünya hakkındaki düşünceler, dinî ve ahlâki öğütlerden oluşan bu didaktik hikmetler; ortak Türk dilinin en güzel örneği olarak kendisinde Türk dillerinin çok eskilere dayanan tarihini de yansıtmaktadır. "Ahmed Yesevî Hazretlerinin en önemli özelliği, Arapça ve Farsça bilmesine rağmen çok sade bir Türkçe ile ifade edilen Hikmet denilen eğitici sözlerinin Türkistan Türkleri üzerinde büyük izler bırakmış olmasıdır" (URL-1). Onun eserlerinde geçen birçok ortak kelime, günümüz Türk dillerinde artık mevcut olmamakla birlikte ağızlarımızda yaşamaktadır. Nahçıvan bölgesi de eski Türk yurdu olmakla burada yaşayan insanların dilinde çok sayıda bu tür sözcük muhafaza olunarak günümüze taşınmıştır. Ağızlarda konuşulan bu kelimeler içerisinde Ahmed Yesevî Divan'ında da sıkça karşıya çıkan birkaç kelime makalemizde araştırılmaktadır. Her şeyden önce Ahmed Yesevî Hikmet'lerinde hayat gerçekliklerini açık ve sade, çok anlamlı bir şekilde okurlarına iletmıştır ve onun her şiiri bir ahlak dersi niteliğindedir. Aynı zamanda büyük düşünürün mütevazı, dünya malına, şan ve şöhrete itina etmeyen mısraları da dikkat çekmektedir:

Altmış üçe yaşım yitti, öttüm ğafil,

Hak emrini möhkem tutmay, özüm cahil (Yesevi, 2017, 8).

Şiirde görüldüğü üzere altmış üç yaşına gelmiş, etrafında çok sayıda müridler toplamış, hayatını ilim ve irfana adanmış bilge bir insan kendisini cahil adlandırarak derin bir anlam ifade etmiştir.

Divan-ı Hikmet; çok temiz, saf bir Türkçeyle yazılmış, bu sayede toplumun her kesiminden insanlara hitap etmiş ve hızlı bir şekilde yaygınlaşmıştır. Dilinin sade ve anlaşılır olması sebebiyledir ki bu Hikmet'ler kolay ezberlenmiş ve her yerde söylenerek geniş bir alana yayılmıştır. “Sade bir Türkçe ile halkın anlayacağı, söhbet tarzındaki Hikmet adlı şiirleri, Çin'den, Marmara sahillerine kadar yayılıp, Türk milletine manevi ışık olmuştur.” (URL-1).

Yöntem

Makalede Türk halkları içerisinde çok iyi tanınan büyük düşünür, kendi ilmi ve irfanı, bilgeliğiyle asırlardır insanlara örnek olan tasavvuf şairi Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet eserinde ve Azerbaycan Türkçesinin Nahçıvan ağızlarında ortak kullanılan kelimeler karşılaştırmalı incelenmiştir. Çalışmada amaç, Ahmed Yesevî'nin eserlerinde geçen ve Nahçıvan ağızlarında da muhafaza olunarak günümüze taşınan eski ve ortak Türkçe kelimeleri tespit etmektir. Hedefimiz bu sözcüklerin Yesevî Divanı'nda ve günümüz Nahçıvan ağızlarında kullanım şekillerini ve anlamlarını ortaya çıkarmak, kelimelerin gelişim ve değişim sürecini izlemektir.

Araştırmada, Divan-ı Hikmet ve Nahçıvan ağızlarının ortak söz varlığı tespit edilerek, seçilen kelimeler üzerinde incelemeler yapılmış, onların köken bilgisi, eskiden günümüze kullanım şekilleri, günümüz Türk dillerindeki varyantları gösterilmiştir. Azerbaycan Cumhuriyeti'nin Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'nin köylerinden derlenen ağız örnekleri üzerinde incelemeler sonucunda seçilen kelimelerin çoğunun Yesevî'nin kendi Divanı'nda kullandığı şekliyle mevcut olduğu gözlemlenmektedir. Yapılan saha çalışmaları ile bölge ağızlarının söz varlığında bu kelimelerin kullanım şekli ve yeri belirlenmiştir. Derleme zamanı ses kayıt cihazıyla elde ettiğimiz bu sözcüklere ait örnekler de seçilerek makalede sunulmuştur. Bu çalışmada Nahçıvan ağızlarıyla Ahmed Yesevî Divanı'nda ortak kullanılan kelimeler ve Türk dillerinin ortak geçmişini yansıtan bu eski kelimelerin kökeni üzerine bir inceleme yapılması amaçlanmıştır.

Nahçıvan Ağızları ve Ahmed Yesevî Divanı'nda Bulunan Ortak Kelimeler

Nahçıvan ağızlarının söz varlığını incelerken burada Ahmed Yesevî Divanı'nda geçen çok sayıda ortak kelime olduğu gözlemlenmektedir. Ağızlardan toplanan metinlerde kelimelerin fonetik yapısı değişmemekle birlikte anlam olarak da Divan'la aynı olduğu söylenebilir. Onlardan bazısını burada karşılaştırmalı olarak sizlere sunmayı uygun bulduk. Ahmed Yesevî Divanı'nda sıkça karşıya çıkan *teberrük* kelimesi Nahçıvan ağızlarında da geniş bir biçimde kullanılmaktadır.

TEBERRÜK. *Teberrük* kelimesi Nahçıvan ağızlarında nadir bulunan, herkesin koruyup kolladığı, yüksek mevkide olan, herkesçe değer verilen anlamında kullanılmaktadır: *-Ona heş kim söz diyemmez ki, teberrix'di* (Nahçıvan şehri). *- Arvadın bir teberrix' oğlu varıydı, yeddiler üsdünde tapbışdılar unu* (Culfa: Erezin köyü). Hoca Ahmed Yesevî de Divan-ı Hikmet eserinde bu kelimeyi yakın anlamda kullanmıştır:

Hoş ğayıbdin yitişdi, yahşı sözüm **teberrük**,

Aşık bolsang ey talib, riyazetde biling бүк (Yesevi, 2004, 31).

Hoş gaupten yetiştı, güzel sözüm **teberrük**;

Aşık olsan ey talip, riyazette belini бүк (Yesevi, 2017, 86).

Dilbilimciler tarafından çoğu zaman Arapça olarak değerlendirilen bu kelime, *tabar* köküne *-rik* eki artırılmakla türemiştir. Bu ek Azerbaycan dilinde *-lik*, ağızlarda ise *-rik* fonetik şekliyle yeni kelimelerin türetilmesinde her zaman geniş şekilde kullanılmıştır.

Araştırmacılar bu kelimeyi Orhun yazıtlarının dilinde de geçen *elteber* sözcüğü ile ilişkilendirmiş ve Dede Korkut Destanı'nda da *teberrük* şeklinde olduğunu söylemişler. "Kelimenin birinci tarafı olan *el* Türk kökenlidir "halk, yurt" anlamında kullanılır. İkinci tarafı olan *teber* sözcüğü Rus dilindeki *табор* "ordu, alay" kelimesinin ifade ettiği anlamdadır ve *elteber* ordunun, elin başçısı demektir" (Hacıyeva, 2017, 88). *Azerbaycan Dilinin Açıklamalı Sözlüğü*'nde bu kelime Arapça din adamlarına göre "mutluluk ve başarı getiren, hastalıkları iyileştiren kutsal su, toprak, kutsal giyimin bir parçası" anlamında gösterilmektedir (Azerbaycan Dilinin Açıklamalı Sözlüğü, 2006, 282).

"Klasik Türk şiirinde, "teberrük" kavramının din temelli bereket umulan şey, uğur sayma, mübarek görme anlamlarının dışında, teberrük olarak verilen söz, şiir, hediye, *ya^diga^r* anlamlarını da karşılması şiirin anlam derinliğini arttırmaktadır" (Aydın, 2020, 298). Azerbaycan dilinde kaleme alınmış eski edebiyat örneklerinde de bu kelime vardır. İmadeddin Nesimi şiirlerinde *tebarek* fonetik şekliyle aynı anlamda kullanılmaktadır:

Üzün inna-fetehnadır, **tebarek** şe'nine münzel,

Bu vechi ehzeni-suret bilenler ehli-irfandır (Nesimi, 2004, 206).

"Eski Uygur Türkçesinde *tabar/tavar* sözünün 'ticaret eşyası, mal' anlamı vardır" (Recepli, 2010, 121). Eski Türk Sözleri Sözlüğü'nde bu kelime *tabanlıy* (Древнетюркский Словарь, 1969, 526) şeklinde gösteriliyor. Batı Azerbaycanın Vedi, İrevan, Zengibasara ağızlarında da *teberrik* kelimesi "az bulunan bir şey" anlamında kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesinin Çukurova ağızında da teberrük

“korunmak üzere birine ya da bir yere bırakılan şey, emanet” anlamında gösterilerek sözcüğün kökeninin bilinmediği belirtilmektedir (Karakış, 2019, 131). Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki dil bilimi araştırmalarında çoğu zaman Arap kökenli olarak gösterilen bu kelime, eski Türk dillerine ait olup “değerli mal mülk, devlet” anlamında *tabar/teber* köküne *-rik* eki eklemekle oluşturulmuştur. Bu ek Azerbaycan yazı dilindeki isimlerden sıfat yapan *-lık, -lik, -luk, -lük* ekinin ağızlarda kullanılan fonetik şeklidir ve dilin tüm evrelerinde üretken bir ek olmuştur. Ahmed Yesevî de kendi şiirlerinde sık sık bu kelimeyi kullanarak derin fikirler anlatmıştır. Kelimenin anlamı da Yesevî zamanından günümüze değişime uğramamıştır:

Kul Hacı Ahmed, sözüngni nadanlarğa aytmayı,
Sözni aytıp nadanğa puçek pulğa satmayı,
Açdın ölseng, namerddin hergiz minnet tartmayı,
Arslan Babam sözlerin işitingiz **teberrük** (Yesevi, 2004, 34).

Yani:

Kul Hoca Ahmed, sözünü cahillere söyleme,
Söz söyleyip, cahile, değersiz pula satma,
Aclıktan ölsen bile, namerdden asla minnet çekme,
Arslan Baba'm sözlerini işitiniz **teberrük** (Yesevi, 2017, 91).

Tokuzumda tolğanmadım toğrı yolğa,
Teberrük dip alıp yördi koldın kolğa,
Kıvanmadım bu sözlerge, kaçtım çölge,
Ol sebebdin altmış üçde kirdim yirge (Yesevi, 2004, 13).

Dokuzumda dolanmadım doğru yola,
Teberruk deyip alıp yürüdü elden ele,
Sevinmedim bu sözlere kactım çöle,
O nedenle altmış ucte girdim yere (Yesevi, 2017, 51).

Örneklerden de görüldüğü gibi Divan'ın dili neredeyse günümüz Türk dilleriyle aynı ve burada kullanılan kelimelerin hepsi Türk dillerinde kullanılıyor ve anlaşılıyor. Şunu da özellikle belirtmemiz lazım ki Hoca Ahmed Yesevî'nin kendi döneminin Farsça ve Arapçayla kirlenmiş dilini değil sade halk dilini tercih etmesi de çok önemli bir etkidir. Divan-ı Hikmet, Ahmed Yesevî'nin Türk diline olan büyük sevgisini açık bir

şekilde göstermektedir. Türk dilini nesillere emanet eden yedi babaya teşekkür etmesi ve Fars dilini biliyorum, Türkçeyi seviyorum demesi de bunun ispatıdır:

Miskin, zayıf Hoca Ahmed yedi ceddine rahmed,

Farsça dilini bilerek güzel söylemekte Türkçeyi (URL-2).

“Hoca Ahmed Yesevî, yetmiş bir aydın kişi olarak Farsça ve Arapçayı çok daha iyi bilmesine rağmen halka yöneldi. Halkın dili ile konuştu ve eser verdi. O geniş halk kitlelerinin anlayabileceği sade Türkçe ile Hikmet denilen deyişlerini yazmaya başladı. Türkçe ile şiir yazılamayacağı iddiasında olan hatta kendisini yadırgayan sözde aydınlara aldırmadı. İslamiyet’in hayata dair insani, ahlaki prensiplerini kendine ait sade ifadelerle söyledi ve yazdı” (Çakan, 2005, 206).

EYE. Divan’da bulunup günümüz Türkçesinde kullanılmayan çok az kelime vardır. Bu sözcükler zamanında yazı dilinde olsa da şimdi ağızlarda yaşamaktadır. Nahçıvan ağızlarında ve Divan-ı Hikmet’te paralel şekilde kullanılan bu tür kelimelerden biri de *eye* kelimesidir. Bu söz Nahçıvan ağızlarında “sahip” anlamında kullanılmaktadır. Azerbaycan yazı dilinde kullanılan *yiye* kelimesinin ağızlardaki arkaik şeklidir. Hoca Ahmed Yesevî kendi eserinde bu kelimeyi *ige* şeklinde kullanmıştır:

Erş-ü Kürsî pazarı inayetli Muhammed,

Sikiz behişt *igesî* velayetli Muhammed (Yesevi, 2004, 95).

Arş ve Kürsü pazarı, inayetli Muhammed;

Sekiz cennet sahibi velayetli Muhammed (Yesevi, 2017, 123).

Eski Türk Kelimeleri Sözlüğü’nde *ige/eye*, “sahip, ruh” (Древнетюркский Словарь, 1969, 204) anlamlarında gösteriliyor. Çoğu Türk dillerinde *eye/iye/ige* fonetik şekilleriyle “sahip, gizli içsel güç” anlamlarıyla kullanılmakta olan bu kelimenin Azerbaycan yazı dilindeki *yiye* şekline hiçbir kaynaktan rastlanmaması şunu gösteriyor ki kelimenin önüne /y/ ünsüzü daha sonraki zamanlarda eklenmiştir.

Mahmut Kaşgarî Lugat’inde “sahip” anlamında kelimenin *idhi* şekli de görülmektedir: “*Kağun karma bolsa, idhisi ikki eligin tegir* (Kavun yağma edilse, sahibi iki eliyle tutar)” örneğinde geçer (Kaşgarî, 2006, 310). İbnü-Mühenna Sözlüğü’nde de *eye* sahip anlamında gösteriliyor (İbnü-Mühenna Lügati, 1934, 32). Sonuç olarak bu kelimenin Türk kökenli olduğu ve eskiden beri Türk dillerinde kullanıldığı söylenilebilir. Günümüzde ise bu sözcük Azerbaycan dilinde çok az fonetik farklılıkla *yiye* şeklinde yaşamaktadır.

AZĞAN. “Yesevî Hazretleri dönemin din ve kültür dili olan Arapça ve Farsça yerine, ana dili Türkçeyi kullanmış, Türkçeyi bir ilim, aşk ve irfan dili hâline getirmiştir. Bugün geniş bir coğrafyada konuşulup yazılan edebi dil Türkçeden söz ediliyorsa banisi Ulu Pir Ahmed Yesevî’dir” (Yesevi, 2017, 6).

Bu ortak dilin birçok ortak kelimesi vardır ki Nahçıvan ağızlarında ve aynı zamanda Yesevî şiirlerinde geçen bu tür sözcüklerden biri de *azğın* kelimesidir. Hikmet’lerde bu kelime sıkça görülüyor:

İllig üçde vahdet meydin ruzı kıldı,

Yoldın *azğın* gümrah idim, yolğa saldı (Yesevi, 2004, 22).

Elli üçte vahdet şarabından nasib eyledi,

Yoldan **azan** günahkâr idim, yola saldı (Yesevi, 2017, 61).

Bu kelime Nahçıvan ağızlarında *azgın/azgıntı* fonetik şekliyle “yolunu azmış, kötü yollara meyl eden, nereden geldiği, aslı kökü belli olmayan” anlamlarında kullanılmaktadır: *-Bı azgıntını hardan tapıb getirmisen, geldi alemi bir birine vırdı* (Nahçıvan şehri). *-Bı ermeni azgınnarı heş bilmirih hardan gelipler, indi gelip bırda biznen torpah davası eliyiller* (Şerur).

Azerbaycan Dilinin Açıklamalı Sözlüğü’nde *azgın* kelimesi “azmış, yolunu kaybetmiş” anlamında gösteriliyor. Ağızlarda ise *azgın/azgıntı*, “yolundan sapan, kökünün nereden geldiği belli olmayan” anlamlarında kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesinde de *azgın* “yolunu azmış” demektir. T. Gülensoy Kutadgu Bilig’te *azğır/azğun/azguruş* kelimesinin “birbirini yoldan çıkarmış” anlamında kullanıldığını gösteriyor (Gülensoy, 2007, 97). Başkurt dilinin ağızlarında *azğın* “üçkağıtçı” (Башкорт Теленен Диалектары һүзлеге, 2002, 13), Kazak dilinde *azğın/azğındağan* “ahlaksız” (Бектаев, 2001, 29) anlamında izah edilmiştir. M. Kaşgarî de *az* kelimesinin “azmak” anlamında olduğunu göstererek bu kökten türeyen *azıtğan - azdıran, azıttı - azdırdı, azak - “nereden atıldığı belli olmayan ok”* (Kaşgarî, 2006, 61) sözcüklerini göstermiştir. Son kelimenin anlamı, Yesevî Divanı’nda ve Nahçıvan ağızlarındaki anlamla neredeyse aynıdır. Nahçıvan ağızlarında kullanılan fonetik şekliyle bu sözcük *az* köküne *-gın* ve *-tı* eklerinin eklenmesiyle oluşmuştur. Kökün ifade ettiği anlama yakın olarak ağızlarda mecazi anlamda kullanılarak “tuttuğu doğru yoldan sapmış, yanlış davranışlarda bulunan” demektir. Dediklerimiz de gösteriyor ki *az* kökü Türk dillerine ait eski kelimelerdendir ve çoğu dillerde 1. eksik, alışılmıştan az; 2. yolunu kaybetmek anlamlarında kullanılmaktadır. Yesevî Divanı’nda da bu anlamda geçer:

Tang atkunça zikrin aytkil canıng birle,

Ta u çölñi bustan kilğıl yaşıng birle,
Taşdın katığ taşka yatkil yanıng birle,
Yoldın **azğan** yüz ming ğafil merdan bolur (Yesevî, 2004, 58).

Tan atana kadar zikrini söyle, canın ile
Dağ ve ovayı bostan eyle, kanın ile
Taştan katı taş a yat, yanın ile
Yoldan **azan** yuz bin gafıl yiğit olur (Yesevi, 2017, 273).

“11. yüzyıla ait yazıtlarımızda karşılaştığımız *azğan* kelimesi, her zaman “yanlış yola giden” anlamı ifade etmiştir. Kökü az olan bu sözcük günümüzde de ağızlarımızda kullanılmaktadır” (Erol, 2008, 44).

Sonuç

Hoca Ahmed Yesevî’nin Divanı’nda kullandığı dil, Türk dillerinin eski hâlini göz önünde canlandırarak bu dilin zengin ve geniş ifade imkânlarını göstermektedir. Büyük tasavvuf şairi bu imkânları kullanarak nesillere örnek olabilecek derin anlamlı Hikmetler’i bizlere sunmuştur. Divan’ın dili ve günümüz ağızlarında ortak kelimeler dilimizin çok eski zamanlara dayanan geçmişinden haber veriyor ve bize dillerin geçirdiği evreleri gözlemlemek imkânı sunuyor.

Hoca Ahmed Yesevî eserleri, Türk dillerinin öğrenilmesi için çok önemli bir kaynak olmakla birlikte aynı zamanda diller arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılması açısından da oldukça değerlidir.

Kaynaklar

Aydın, D. Klasik Türk Şiirinde Teberrük Kavramı. *Journal of Turkish Language and Literature*, 6 (3), s.290-300, 2020.

Azerbaycan Dilinin Açıklamalı Sözlüğü. Bakı: Şark-Garp, 2006.

Бектаев, К. Үлкен Казакша – Орысша Орысша – Казакша Сөздік, Алматы: Алтын казына, 2001.

Башкорт Теленен Диалекттары һүзлеге. Өфө: Китап, 2002.

Çakan, V. “Hoca Ahmed Yesevi ve Divan-ı Hikmet”, *Milli Folklor*, yıl 17, sayı 68, s. 201-207, 2005.

Dîvân-ı Hikmet Sohbetleri / editör: Zülfikar Güngör. – Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018.

Древнетюркский Словарь. Ленинград: Наука, 1969.

Erol H. Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişmeleri, Ankara: TDK Yayınları, 2008.

Gülensoy T. Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü, Ankara: TDK Yayınları, 2007.

Hacıyeva G. Azerbaycan Dilinin Nahçıvan Grubu Şivelerinin Güney Azerbaycan ve Şergi Anadolu Şiveleri İle Fonetik ve Leksik Mukayesesi, Nahçıvan: Ecemi, 2017.

İbnü-Mühenna Lügati. İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası, 1934.

Исламов Р. Ахмед Ясеви: Жизнь и творчества деятельность (К вопросу изучения) // Вестник Казанского Государственного Университета Культуры И Искусств. №11 (092), с. 84-94, 2010).

Karakış, Y. Yaşar Kemal'in Romanlarında Çukurova Ağzına Ait Sözcükler ve Etimolojileri. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: 2019.

Kaşgari M. Divanü Lüğat-it-Türk, Bakı: Ozan, 2006.

Meherremli B. Türk Dillerinin Kadim Leksikası, Bakı: Hazar Üniversitesi, 2017.

Nesimi İ. Seçilmiş Eserleri, Bakı: Lider, 2004.

Recebli E. Eski Türk Yazısı Abideleri: Eski Uygur Yazısı Abideleri, Bakı: Elm ve Tehsil, 2010.

Yügnegi A. Atabetül-hegaig, Derleyen: E.A.Guliyev, Bakı: Elm ve Tehsil, 2018.

Yesevi A. Divan-ı Hikmet, Editör: Nizami Ceferov, Bakı: Çarşıoğlu, 2004.

Yesevi A. Divan-ı Hikmet, Editör: Mustafa Tatcı, Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.

İnternet Kaynakları

URL-1: <http://www.divanihikmet.net/hocaAhmedyesevi.html>. Ulaşım tarihi: 14.12.2023.

URL-2: Қожа Ахмет Яссауидің «Диуани хикметі» және оның аудармалық ерекшелігі жөнінде (<https://adebiportal.kz/kz/news/view/465>). Ulaşım tarihi: 05.01.2024.

Hoca Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Alperenlere Rehberlik Eden Bazı Hikmetler

Mustafa Sefa ÇAKIR

Doç. Dr.

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü

mscakir@cumhuriyet.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5159-7340

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202410>

Özet

Türkler, İslamiyet'e girdikten sonra onunla bütünleşmiş ve İslam'ın daha geniş alanlara hâkimiyeti için çaba göstermiştir. Bu çaba yalnızca kılıçla olmamış, temsille ve tebliğle de hayat bulmuştur. Bu amaçla şiir, özellikle Müslüman Türkler tarafından eğitim aracı olarak yoğun bir şekilde kullanılmış ve dilden dile dolaşan şiirlerle Anadolu ve Balkanlar gibi nice coğrafyada İslam'ın öğretileri yayılmıştır.

Bu noktada en önemli isimlerden birisi hiç şüphesiz Pîr-i Türkistan lakabıyla anılan Hoca Ahmed Yesevî'dir. Onun yetiştirdiği Horasan erenleri büyük bir fedakârlık ve adanmışlık örneği göstererek uzak diyarlara gitmiş, geniş bir havzada çeşitli irşat faaliyetlerinde bulunmuş ve toprakların fetihlerinden evvel gönül fetihlerini gerçekleştirmişlerdir. Ömer Lütfi Barkan tarafından "Kolonizatör Türk Dervişleri" olarak da adlandırılan bu alperenlerin şüphesiz en büyük ilham kaynağı Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetleridir.

Her ne kadar başka Yesevî dervişlerinin yazdığı hikmetlerin de karışmış olma ihtimali nedeniyle mevcut tüm hikmetlerin Ahmed Yesevî'ye aitliği meselesi kesin olarak bilinemese de tüm bu hikmetlerin kaynağının Ahmed Yesevî olduğu malumdur. Sade bir dille ve hece vezniyle yazılan hikmetler didaktik bir hüviyet taşımaktadır. Bu hikmetlerle Türkler İslamiyet'in esaslarını ve tasavvufun inceliklerini öğrenmişler, ortak bir düşünce ve gaye etrafında birleşebilmişlerdir.

Genel olarak nasihatlerden oluşan hikmetlerin bazılarında Hoca Ahmed Yesevî doğrudan tavsiyelerde bulunmuş, yapın/yapmayın veya olun/olmayın şeklinde kimi hâlleri yahut fiilleri işaret etmiştir. Bu çalışmada da bu tarz hikmetlere bakılacak, örnekleri üzerinde durulacak ve bir anlamda alperenliğin temel dinamiklerini tespit etmeye gayret gösterilecektir. Bu sayede dönemi içinde birer kültür ve din merkezi olan zaviyeler ile özellikle akıncı Türkler arasında bulunan ve abdal yahut baba ismini taşıyan dervişlerin anlaşılmasına da katkı sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, hikmet, alperen.

Some Wisdoms That Guide Alperens in Hoca Ahmed Yesevî's Divan-ı Hikmet

Abstract

After embracing Islam, the Turks integrated with it and strived for Islam to dominate larger areas. This effort was not only carried out with the sword, but also came to life through representation and notification. For this purpose, poetry was used intensively as an educational tool, especially by Muslim Turks, and the teachings of Islam were spread in many geographies such as Anatolia and the Balkans through poems that circulated from mouth to mouth.

At this point, one of the most important names is undoubtedly Hoca Ahmed Yesevi, also known as Pîr-i Turkestan. The Khorasan saints he trained showed great self-sacrifice and dedication and went to distant lands, carried out various guidance activities in a wide basin, and achieved conquests of hearts before conquering lands. Undoubtedly, the greatest source of inspiration for these alperens, also called "Colonizer Turkish Dervishes" by Ömer Lütfi Barkan, is the wisdom of Hoca Ahmed Yesevi.

Although it is not known for certain whether all the existing wisdoms belong to Hodja Ahmed Yesevî due to the possibility that the wisdoms written by other Yesevî dervishes may have been mixed in, it is known that the source of all these wisdoms is Hodja Ahmed Yesevî. The wisdoms written in simple language and syllabic meter have a didactic nature. With these wisdoms, Turks learned the principles of Islam and the subtleties of Sufism and were able to unite around a common thought and purpose.

In some of the wisdoms, which generally consist of advice, Hodja Ahmed Yesevi gave direct advice and pointed out some states or actions such as do/don't do or be/don't be. In this study, such wisdom will be examined, examples will be emphasized, and in a sense, efforts will be made to determine the basic dynamics of alperenism. In this way, it will contribute to the understanding of the zawiyas, which were cultural and religious centers during their period, and the dervishes, especially among the raider Turks, who bore the name abdal or father.

Key Words: Ahmed Yesevî, wisdom, alperen.

Giriş

Hız. Muhammed'in daveti toplumu nezdinde önce görmezden gelinmiş, sonra reddedilmiş, sonra reddedilmekle de kalmamış ona son vermek için üzerine gidilmişti. Ancak İslam inancının insanlar arasında yayılmasının önüne geçilememiş ve sonra kısa denilebilecek bir zaman diliminde geniş coğrafyalara yayılmıştır. Türkler de 751 yılındaki Talas Savaşı münasebetiyle Müslüman Araplarla ilk teması

gerçekleştirmiş, birlikte Çin ordusuna karşı savaşmış ve onları hezimete uğratmıştır. Bunun peşinden de Türkler İslam'ı kabul etmeye başlamıştır.

Türklerin İslamlaşma sürecinde kılıç yoktur. Zorla Müslüman olan bir millet asırlar boyu İslam'ın sancaktarlığını yapamaz, onu kendi canından aziz bilemezdi. O dönem sahip olunan Gök Tanrı inancına benzerliğinin de etkisi olduğu düşünülen İslam hızla Türkler arasında da yayılmıştır. Müslüman Türkler kendi içlerinde İslam'ı kabul etmemiş veya İslam inancını tam olarak kavrayamamış kardeşlerine dini anlatmaktan asla geri durmadılar. Tam da bu süreçle ilgili Fuad Köprülü şunları belirtir:

“İşte, Türk edebiyatının İslâmî şekilde ilk intişarı bu suretle dinî bir mâhiyette oldu: Birçok Türk dervişleri yeni dini ve tarikatlarını yaymak aşkıyle göçebe Türkler arasına geliyorlar ve yeni mefkûreyi onların anlayacakları bir lisan ve zevk alabilecekleri bedî'î bir şekil ile yaymağa çalışıyorlardı.”¹

Türklerin ilk İslamlaşma sürecinde karşımıza çıkan önemli isimlerden birisi Hoca Ahmed Yesevî'dir. Köprülü'nün de bahsettiği, Türklerin anlayacakları dil ve zevk alacakları bedî'î şeklin en büyük temsilcilerinden biri odur. Hayatı hakkındaki bilgiler net olmamakla birlikte Batı Türkistan'da Çimkent şehri yakınındaki Sayram kasabasında, XI. yüzyılın ikinci yarısında doğduğu düşünülmektedir. Küçük yaşta annesi ve babasını kaybetmiş, Yesi şehrinde Arslan Baba'ya intisap etmiştir. Onun vefatı üzerine de bir müddet Buhara'da bulunmuş, Yûsuf el-Hemedânî'den eğitim almıştır. Onun da vefatı üzerine bir müddet sonra irşat postuna oturmuş ancak yerini Abdülhâlık Gucdüvânî'ye bırakarak tekrar Yesi'ye gelmiş ve 1166'daki vefatına dek burada irşad faaliyetlerini sürdürmüştür.² On binlerce müridi olduğu rivayet edilen Ahmed Yesevî gerek Türklerin gerekse başka toplumların İslamlaşmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu hedefe en çok hizmet edenler ise Hoca Ahmed Yesevî'nin alperenleri olmuştur.

Alperenler

Tıpkı Hz. Peygamber'in ahabında gördüğümüz gibi Ahmed Yesevî'nin dervişleri de evlerini, memleketlerini belki bir kısmı ailesini bırakarak dünyanın dört bir yanına dağılmış özellikle Anadolu ve Rumeli'nin İslamlaşmasında mühim bir rol üstlenmiştir. Âşıkpaşazade Tarihi'nde Gaziyân-ı Rûm olarak veya diğer başka tarih eserlerinde de geçtiği üzere kahraman veya savaşçı anlamında alplar olarak anılan kimseler vardı. Bu alplar İslam'ın irfanî yönünü ve erenlik vasfını da kuşanarak alperenler hüviyetine bürünmüştür. İslam'dan önceki bu Türk alpları İslam'ın cihat anlayışı Türklerde yerleştikten sonra alp gazi yani Müslüman Türk kahramanı kimliğini almışlardır.

¹ M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013, 36.

² Kemal Eraslan, Ahmed Yesevî, TDVİA, c. 2, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 1989, 160.

Sonraki dönemlerde tasavvuf cereyanı halk arasında yayılınca da alperenler yani savaşı dervişler hâline gelmişlerdir.³

Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı'nın bu denli hızlı büyümesini ve bir anlamda kolay fetihlerini özellikle sınır boylarına, uçlara yerleşen ve orada varlık gösteren bu savaşı dervişlere bağlar. Bu misyoner dervişler fetihler için Osmanlı ordusuna yalnız savaşı temin etmekle kalmamış dinî ve sosyal fikirleri yayarak toplum içinde faaliyete geçmiştir. Bu sayede o memleketlerde sosyal ve siyasi olarak büyük yenilikler yapmak için gerekli kaynaşmayı yaratmış ve fetihleri kolaylaştırmakta etkili olmuşlardır. Hristiyanların düzenine karşı yeni bir sosyal nizam iddiası taşıyan ve bir din propagandası şeklinde ilerleyen bu Türk dervişlerinin telkinleri, ordularla birlikte ve hatta onlardan önce fethe çıkmış ve biraz da manen fethetmiştir.⁴

Bu manevi fetih olarak tabir edilen süreçte şüphesiz en etkili araçlardan biri şiirdir. En baştan beri şiirin kullanılması, şiirin önemli görülmesi boşuna değildir. Elbette bu şiirlerin şiiriyet açısından çok üst düzey olmaması bir amaca mebni olmasıyla ilgilidir. Sadece Ahmed Yesevî'nin veya diğer Yesevî dervişlerin değil örneğin ilerleyen yüzyıllarda daha kurumsal bir hâlde desteklenen Rumeli akıncılarının etrafındaki şairlerde de durum aynıdır. İsen'in de belirttiği üzere akıncılık özellikle Rumeli'de sanatçıların desteklenmesine vesile olmuş, bu coğrafyanın fethedildiği yıllardan akıncılığın bitişine kadar yöredeki kültür hayatına ciddi katkı sunmuştur. Bu durum, akıncılığın çökmesi sonrası bölgedeki şair sayısının azalmasından anlaşılmaktadır. Rumeli'de kaleme alınan klasik Türk edebiyatı eserlerinin dilinin diğer yörelere göre sade olmasının sebeplerinden biri de akıncılar çevresindeki şairlerdir. Çünkü daha ziyade hayatları harekete dayanan gazilere yönelik bu rezm edebiyatının dili, doğal olarak sadedir.⁵

Alperenlere Yol

Divan-ı Hikmet aslı itibarıyla bir tasavvufi metindir. Bütün insanlığa, özelde de Yesevî dervişlerine neyi nasıl yapmaları gerektiğini anlatmaya çalışan didaktik bir eserdir. Bütünü için bir nasihatname tarzından bahsedebiliriz. Ancak anlatılmak istenenler çoğu zaman dolaylı olarak anlatılmasına rağmen bazen de doğrudan telkin yoluyla verilmiştir. Divan-ı Hikmet okunduğunda bu doğrudan söylenen konuların belli noktalarda yoğunlaştığını görülmektedir. İncelenen 217 hikmetin 36'sında bu tür yönlendirmeler vardır. Önemli görülen, metinde işlenen ve asırlarca Yesevîlere yol gösteren bazı konular şu şekilde tasnif edilebilir:

³ Ömer Lütfi Barkan, İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri [Nüfus ve İskân Meselesine Dair Toplu Çalışmalar], İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021, 114.

⁴ Ömer Lütfi Barkan, İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri [Nüfus ve İskân Meselesine Dair Toplu Çalışmalar], 115.

⁵ Mustafa İsen, "Akıncılığın Türk Kültür ve Edebiyatına Katkıları". Türkiye Günlüğü. 49 (1999): 299.

Muhabbet / Aşk

Bir anlamda gönül eri olan alperenlerin hayatlarının, hareketlerinin merkezinde muhabbetin olması zaten en doğal beklentilerdendir. Hayata aşkla bakan alperenler bu sayede gittikleri her coğrafyada gönül fetihleri gerçekleştirmiştir. Alperenler aşkları sayesinde birer adanmışlık numunesi hâline gelmişlerdir. Özlerini, kendilerini aşkla bütünleştiren alperenler benlik davası gütmekten uzaklaşmış böylece yapıp eyledikleri her şey samimiyetle olduğu için etkisi de görülmüştür.

Hoca Ahmed Yesevî'den sonra da âriflerin üzerinde en çok durduğu bu konu hikmetlerde de defalarca dile getirilmiştir. Onlara göre hayatın merkezinde aşk vardır. Pîr-i Türkistan, insanın muhabbet deryasına dalmasını, bu pazarda özünü satmasını, gece gündüz aşk istemesini salık vermiştir. Hatta sonradan divan şiirinde de örneklerini çokça göreceğimiz rind-zâhid çatışmasının belki de ilk örneklerinden olarak 'zâhid, âbid olma âşık ol' emrini de dile getirmiştir:

“Zâhid olma, âbid olma, âşık ol

Mihnet çekip aşk yolunda sâdık ol

Nefsi tepip dergâhına lâıyk ol

Aşksızların hem canı yok, imanı yok” (140)⁶

“Bâyezîd gibi âşık olup dünyayı bırak” (95) denilerek, Bayezid-i Bestamî'ye telmihte bulunulmuş ve örnek bir âşık olarak anılmıştır. Divan-ı Hikmet'te Bayezid-i Bestamî veya İbrahim bin Edhem gibi isimlere sıkça rastlanmaktadır. Ahmed Yesevî bu isimlerden övgüyle bahseder, onları örnek gösterir ve müntesiplerinden onlar gibi olmalarını ister.

Hikmetlerden diğer bazı örnekler ise şu şekildedir:

Muhabbetin deryasına batıp yüz (95). Muhabbetin şevki ile göğsünü yar (95). Muhabbetin şarabından içip yürü (95). Muhabbetin pazarına özünü sat (125). Muhabbetin deryasına sal özünü (125). Ey sûfî kıldın muhabbet davasını divane ol (119). Ey sûfî aşk davasını eyle her şeyden bizar ol (119). Gece gündüz aşk iste (133). Aşk yolunda yok ol (133). Âşıkların yanıp savrulan külü ol (95).

Seher Vakitleri

Hikmetlerde özellikle vurgulanan bir konu da seher vakitlerinde uyanık olmak, seher vakitlerini değerlendirmektir. Günün en bereketli zaman dilimi olan seher vakti, “...seher vakitlerinde Allah'tan bağışlanma dileyenler...” (Âl-i İmrân, 17) gibi bazı ayetlerde geçmektedir. Ayetlerin yanı sıra bazı hadislerde de ele alınan bu konu ehl-i irfanın da üzerinde en çok durduğu hususlardandır. Geceleri dinlenmek, gündüzleri

⁶ İfadenin hangi hikmette geçtiği parantez içinde verilmiştir.

ise çalışmak içindir. Seher vakti rızkın dağıtıldığı vakit olarak da bilinir ve bu nedenle dükkânlar erkenden açılır. Sadece maddi rızkın değil manevi rızkın da membaı olmalıdır ki bu vakitlerde dua etmek, bağışlanma dilemek, ibadet etmek, uyanık olmak tavsiye edilmiştir. Hikmetlerden bazı örnek ifadeler:

Seherlerde canını incitip dinmeden çalış (54). Cemâlini göreyin desen seherde kalk (95). Hak vaslına ereyim desen seherde ağla (95). Geceleri uykusuz olup seherde kalk (95). Seher vakti kalkıp ağlayıp, feryad eyle (139). Seherlerde dinmeden ağla (162). Seherlerde kalkıp ağla, ibadete belini bağla (182). Rahmetimden ümit tutsan, seherde kalk (188).

Ağlamak

Bir kısmı seher vakitleriyle de beraber söylenen ağlamakla ilgili ifadeler defalarca geçmiş ve ısrarla ele alınmıştır. Ağlamak kalbi yumuşatır. Rakîk bir kalp de insanı daha hassas bir insan kılar. Bu incelik onun tüm hayatına yansıyacağı gibi ibadetlerini daha samimi, dualarını da daha kabule yakın kılacaktır. Dolayısıyla gözyaşı dökebilmek önemlidir. Divan edebiyatı sürecinde de ağlamak aşğın en bariz vasıflarındandır. Hatta sürekli ağlamanın neticesinde gözyaşları kuruyan âşğın bir müddet sonra gözlerinden su yerine kan gelecektir ki kan ağlamak deyimi de buraya dayanmaktadır.

Ahmed Yesevî de içten ve çokça ağlamanın Allah'ın rahmetini çekeceğini belirtmiştir. Âşıkların bir alameti olmasının yanında duanın da bir çeşit armağanı olarak görülen gözyaşı Ahmed Yesevî'ye göre çağlayan hâline gelmelidir. Hikmetlerden örnekler:

Ümmet olsan gece-gündüz dinmeden ağla (9). Günahına tevbe eyleyip ağlayıp yürü (91). Hak vaslına ereyim desen seherde ağla (95). Ey dostlar bu dünyadan ağlayıp geçin (95). Seherlerde kalkıp ağla, ibadete belini bağla (182). Gözyaşıdır Hak karşısında niyaz armağanı (9). Gözyaşını derya eyle rahmeti gelsin (95). Zikrini söyle, kanlar aksın gözlerinden (137). Âşık olsan gözyaşını saçıp yürü (49)...

Dünyadan Yüz Çevirmek

Bir diğer konu istigña yani ihtiyaç duymama hâli olarak da söyleyebileceğimiz dünyadan yüz çevirmektir. Bu dünyadan yüz çevirme meselesi yanlış anlaşılmalıdır. Dünyadan el etek çekmek anlamına gelmeyen istigña, dünyaya gönül bağlamamayı ifade etmektedir. Dünyaya gönül bağlamamak mal mülkle ilgili bir durum değildir. Zengin bir insan, sahip olduklarını gönlüne almayarak istigña sahibi olabileceği gibi fakir bir kimse de sürekli servet hayali kurarak farkında olmadan kendini dünyaya bağlayabilir. Mevlana'nın gemi metaforu bu noktada önemlidir. Yani gemi elbette denizde yüzecektir ancak içine su alırsa batacaktır. İşte bunun gibi mümin de dünya ile meşgul olacaktır ama sevgisini içine almayacaktır.

Aksi hâlde İslam'ın toplumu, hayatı, dünyayı dönüştürme iddiasının bir anlamı kalmayacaktır. Bu konu birçok hikmette geçmiştir:

Ey habersiz dünya işini geriye koy (14). Bayezid gibi dünya derdini tepip yürü (49). Dünyalıktan bir zerreyi ele alma (82). Terk etmeden dünyayı Hakk'ı sevdim demesin (90). Bayezid gibi âşık olup dünyayı bırak (95). Edhem gibi bu dünyadan gönül kopar (95). Bu dünyanın izzetlerini bırakıp geç (95). Ey insafsız, dünya fânî, Hakk'a yan (95). Dünyayı bırakıp, ahirete azıklan (146). Cihana itimat etme (182)...

Zikir

Anmak, hatırlamak anlamlarına gelen zikretmek tasavvufta çokça üzerinde durulan meselelerdendir. Zikrin hedefi Allah'ı hatırlamak, hatırdâ tutmak ve gayrısını unutmaktır.⁷ İnsan ruhlar âleminde, elest bezminde “belâ” demiş ancak dünyada çeşitli nedenlerle zaman zaman bu sözünden uzaklaşabilmiştir. İşte zikretme bu nedenle önemlidir. Bu sayede insan o en baştaki sözünü sürekli hatırında tutacak ve ona göre yaşayacaktır. Tasavvufî hareketler zikri önemsemiş, cehrî veya hafî olarak sistemleştirmiş ve müntesiplerine sunmuştur.

Hoca Ahmed Yesevî, “*Fezkürûnî ezkürküm*” Hak âyeti / Dem ganimet, Allah zikrin söyleyin, dostlar (169) hikmetinde “beni anın ki ben de sizi anayım” mealindeki Bakara Suresi 152. ayetten iktibasta bulunarak zikrin neden bu kadar önemli olduğuna da işaret etmiştir. Aynı şekilde Allah'ın ayetlerini unutan yani onları görmezden gelenler de unutulmaya mahkûm olacaktır. O nedenle Ahmed Yesevî divanında sık sık Allah zikrini, kelime-i tevhidi daima söylemekten bahsetmiştir. Hikmetlerde de zikir konusuna değinilen yerlerden bazı örnekler:

Yürüsen, dursan; yatsan, kalksan Hakk'ı söyleyen (95). Gelin dostlar Allah zikrini daima söyleyin / Allah zikri gönül ülkesini açar dostlar (78). Can ve gönülde Hayy zikrini deyin dostlar (79). Ey gâfil, Hak zikrini dilden bırakma (82). Bırak dünya fikrini, eyle Hakk'ın zikrini / Boz şeytanın mülkünü, zâkir ol her zaman (172). Dile al “Lâ ilâhe illallah”ı (95). Hak yâdından bir an gâfil olup yürüme (109).

Tevbe

Tevbe etmek yani insanın hatalarına pişman olup af dilemesi Müslümanların bariz vasıflarındandır. Müminler için daimi günah hâlinde olmak düşünölemeyeceği için günahlardan yüz çevirmek, bunu diliyle söylemek ve Allah Teâlâ'dan bağışlanmayı istemek esastır. Yine tevbe-i nasûh olarak anılan samimi tevbe ayetlerde de geçmektedir.

⁷ Büşra Akgün, Türk-İslam Kültüründeki Hikmet Geleneğinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi: Divan-ı Hikmet Örneği, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2021, 67.

Gelmiş ve geçmiş günahları bağışlanmış olmasına rağmen Hz. Peygamber'in hayatında da önemli bir yeri olan istiğfar alperenlere de ehemmiyetle işaret edilmiştir:

Estağfirullah ve istiğfarı dinmeden söyleyin (78). “Ya Rabbenâ zalemnâ” deyip feryâd eyle (95). Bir gün senin ömrünün yaprağı sararınca / Ecel gelmeden tevbe eyle ey cahil (9). Günahına tevbe eyle, ey kötülükler işleyen (91). Günahına tevbe eyleyip ağlayıp yürü (91). Tevbe eyleyip Hakk yoluna al özünü (125). Hazır olup tevbe kılıp yürüyün dostlar (170). Ölmek hakdır, ölmeden önce tevbe kıl (183).

Tâbiyet

Hikmetlerin bir diğer önemli konusu da bir mürşidin pirin eteğini tutmak, ona tâbi olmaktır. İslam sıradan bir yolculuğa çıkıldığında bile birisini imam seçmekten, tüm müminlerin emirine itaat etmeye kadar bu mesele üzerinde çokça durmuştur. Bir öndere, lidere tâbi olmak hususu özellikle Türk-İslam kültüründe büyük bir önemi haizdir. Bu elbette körü körüne bir bağlanmayı ifade etmemelidir. İslam eleştirel aklın sürekli diri tutulmasını ister. Tâbi olunan kimsenin İslam'ın kurallarına uymayan emirlerine itaat edilmez. Kur'an'ın emirleri ve sünnetin rehberliği her daim esastır.

Hoca Ahmed Yesevî de klasik dönemlerde çokça işlenen insanın hakikati tek başına bulamayacağı veya bu yol üzere sabit-kadem kalması için bir mürşide tâbiyeti konusunu sıkça işlemiştir. Bununla ilgili bazı hikmetler:

Âmin deyiniz pir-i kâmil elini alsın / Hizmet eyleyen muradına yeter dostlar (86). Pir eteğini sıkı tutup hizmet eyle / Hizmet eyleyenin asla yolda kaldığı yok (140). Pir-i kâmil eteğini sıkı tut / Marifetin pazarında özünü sat (95). Erenlerin arkasından asla kalma (82).

Tasnif edilmeyenler de mevcut elbette. Hoca Ahmed Yesevî örneğin; “Gece-gündüz dinmeden oruç, namaz kıl (9)” diyerek ibadetin önemini ele almıştır. “Bir şey umma cahillerden kadrini bilmez / Karanlık içinde yol şaşırsan yola salmaz / Boyun büküp yalvarsan elini tutmaz / Cahilleri şikâyet ederek geldim ben işte (14)” diyerek cahillerden yüz çevirmek gerektiğini hikmetlerin birçok yerinde dile getirmiştir. “Gariblerin izini arayıp, gönlünü avla (162)” yahut “Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol / Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol (1)” diyerek gariplere sahip çıkmak gerektiğini de yine çeşitli yerlerde işaret etmiştir.

İçerisinde bir anlamda alperenlere talimat olan hikmetlerden bazı örnekler:⁸

Hikmet 1

“Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol

⁸ Hikmetler Hayati Bice'nin hazırladığı çalışmadan alınmıştır. Üzerinde kaçınıcı hikmetten alındığı, sonunda ise sayfa numarası belirtilmiştir.

Öyle mazlum yolda kalsa, yoldaşı ol

Mahşer günü dergâhına yakın ol

Ben-benlik güden kişilerden kaçtım ben işte.” (s. 63)

Bu hikmette Hoca Ahmed Yesevî nerede bir gönlü kırık görülürse ona merhem olmak gerektiğini, bir mazlum yolda kalacak olsa ona yoldaş olmak gerektiğini söylemektedir. Alperenler ve dervişler gerçekten asırlarca bunu uygulayarak birçok gönle girmiştir, o gönülleri İslam’a açmış, ısındırmıştır.

“Garip, fakir, yetimleri sevindiresin;

Parçalayıp aziz canını eyle kurban;

Yiyecek bulsan, canın ile misafir,

Hak’tan ıhtıtip bu sözleri dedim ben işte.” (s. 64)

Yine benzer şekilde burada da garip, fakir ve yetimlerin sevindirilmesi hatta canını parçalamak, canını kurban etmek deyimleri kullanılarak bunun canhıraş bir şekilde yapılması söylenmiştir. Yetimlere sahip çıkma hususu İslamî emirler içerisinde en kuvvetli vurgularla söylenen meselelerdendir. Yetim malına göz dikmek de aynı şekilde büyük haramlardır. Garibe, fakire, yolda kalmışa kol kanat germek en temel meselelerdendir.

Hikmet 15

“Akıllı isen kabristandan haber al

Ben de şunlar gibi olmam deyip ibret al

‘Ölmeden önce ölünüz’e göre amel eyle

Bu hadisi fikreyleyip öldüm ben işte.” (s. 96)

Ahmed Yesevî, bu hikmette ise kabirden haber yani ibret alma konusuna işaret etmiştir. Bütün insanlar için değişmeyen en büyük gerçeklerden birisi olan ölüm, gören gözler için en büyük ibret, en esaslı derslerdendir. Ölüm herkese hayatın geçiciliğini göstermektedir. Burada da “ölmeden önce ölünüz” hadisi iktibas edilmiş ve buna göre amel etmek tavsiye edilmiştir. Ölümü çokça anan insan onu hatırlıdan çıkarmayacak ve kendisine daha çok çeki düzen verme imkânına kavuşacaktır.

Hikmet 54

“Kul olsan, ben-benliği sakın bırak

Seherlerde canını incitip dinmeden çalış

Yoldan sapan günahkârları yola yönelt

Bir nazarda gönüllerini safa eyledim” (s. 157)

Benlikten sıyrılmak, “benlik” davası gütmekten uzaklaşmak tasavvufun en temel gündemlerindendir. Çünkü insan, kendini kendine yeter gördüğünde, kendini her şeyin ve herkesin üstünde gördüğünde bir müddet sonra nefsinin, hevâsını ilah edinecektir. Bunun için acziyetinin, faniliğinin farkında olması gerekir. Bu farkındalık için de ayrı bir başlık altında da ele alınan seher vakitleri mühimdir. Ayrıca yolsan sapan günahkârları yola yönelt denilerek bir başka önemli hususa daha değinilmiştir. Buna davet veya emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker de denilmektedir. Mümin bir kimse bu önemli görevle de mükelleftir. Elbette kalpler Allah'ın elindedir, hidayet Allah'tandır ancak bunun gerçekleşmesi için de Müslümanlar gayret göstermeli, insanlara hakikati ulaştırma çabasında olmalıdır. Görülen yanlışlar uygun şekilde ifade edilmeli, aldırmadan geçip gitme yolu benimsenmemelidir. Ahmed Yesevî de bu önemli mesuliyeti belirtmiştir.

Hikmet 82

“Hakk’a yanıp mü’min olsan, ibadet eyle

İbadet eyleyen Hak cemalini görür dostlar

Yüz bin belâ başa düşse, inleme

Ondan sonra aşk sırrını bilir dostlar.” (s. 200)

Bu hikmette iki farklı emir vardır. Birincisi ibadet etmek, ikincisi başa gelenlere sabretmek. İbadet ve iman bir bütünün iki parçası gibidir. Ayet-i kerimelerde sürekli iman etmek ve salih amel işlemek beraber zikredilmiştir. Hatta amelin imandan bir cüz olup olmadığı hususu kelimciler tarafından tartışma konusu yapılmıştır. Her hâlükârda müminler çeşitli ibadetlerle mükellef kılınmıştır. O nedenle şariat, tarikat, hakikat birbiri ile birlikte değerlendirilmiştir. Yani İslam'ın helal ve haramlarından, emir ve yasaklarından bağımsız bir tarikat düşünülmemiştir ki bu yol da hakikate ulaşabilsin. Diğer konu ise sabırdır. Ahmed Yesevî, ‘yüz bin belâ başa düşse’ de inleme, sabret diyerek rızaya işaret etmiştir. “Lütfun da hoş, kahrın da hoş” düsturu özellikle mutasavvıfların en temel ilkelerindendir.

Hikmet 95

“ ‘Lâ-Lâ’ deyip ‘İllallah’a tutkun ol,

Mansûr gibi ‘Enel-Hak’ deyip kavga eyle,

Giryan olup gözyaşını derya eyle,

Hakk cemâlini göstermese perişan olunur.” (s. 219-222)

Ahmed Yesevî, çeşitli yönlendirmeleriyle dolu uzunca bir bölüm olan 95. hikmetin bu kısmında kelime-i tevhidi sürekli zikredip ona tutkun olmayı ve sürekli ağlayıp gözyaşını derya gibi eylemeyi tavsiye etmiştir. Ayrıca vahdet-i vücud düşüncesinin

timsali isimlerden Hallac-ı Mansur'u anarak onun gibi olmayı hatta bunun kavgasını vermek gerektiğini söylemiştir.

Hikmet 125

“Muhabbetin denizine gömölüp bat,

Âşıkların sohbetine özünü kat,

Muhabbetin pazarına özünü sat,

Özünü satmadan Hak rahmetin alsa olmaz.” (s. 266)

Aşk, muhabbet sahibi olmak gerektiği daha önce de belirtilmişti. Bu hikmette de yine muhabbet denize gömülmek gerektiği yani aşkla dolup taşmak gerektiği vurgulanmıştır. Diğer bir husus ise âşıkların sohbetine özünü katmak gerektiğidir. Bu mısradan hem âşıklarla beraber olmak gerektiği hem de onların meclislerine ne denli kıymet verildiği görülmektedir. Çünkü insan yalnız başına zorluklarla, dünyanın celdiriciliğiyle mücadele etmekte daha da zorlanacaktır.

Hikmet 133

“Âşık olsan, gece gündüz aşk iste,

İbadet eyle, gece kalkıp hiç yatma,

Akıllı olsan, cahillere sır söyleme,

Gerçek dervişler ibadetlerini gizli eyler.” (s. 280)

Bir önceki hikmette de olduğu üzere erenler gece gündüz aşk istemeli, ibadetleriyle de bu isteklerindeki samimiyeti ortaya koymalıdır. Farklı bir nokta da şurasıdır ki Ahmed Yesevî akıllı kimsenin cahillere sırrını söylememesini belirtmiştir. Çünkü ahmak dost kişiye ancak zarar getireceği gibi onun herhangi bir sırrına da sahip çıkmayacaktır. Buradaki sır söylememe genel bir ifade olmakla birlikte son mısradan anlaşılacağı üzere bu sır ibadetlerini söylememek noktasında da tebarüz etmektedir. Çünkü özellikle nafile ibadetleri izhar etmek gösteriş olacağı için bir faydası hâsıl olmayacaktır.

Hikmet 182

“Kabristanlar yönüne bak, ahalisini temaşa eyle,

Tümü hasret kılıp ağlar, yatmaktadır har u zar şimdi.

Seherlerde kalkıp ağla, ibadete belini bağla,

İmanını temiz sakla, olursun âb-dâr şimdi.” (s. 370)

Öncekilerden farklı olarak bu hikmette “imanını temiz sakla” emri bulunmaktadır. Gerçekten de müminler için hayatın en temel amacı olan imana sahip çıkmak her

devirde çeşitli zorluklarla sınanmıştır. Özellikle ahir zamanda bunun daha da zor olacağı ile ilgili hadisler mevcuttur. Ahmed Yesevî de onu kirletmeden, zayıflatmadan saklamak gerektiğini ifade etmiştir.

Sonuç

Hoca Ahmed Yesevî, Türk-İslam kültüründe en büyük etkiye sahip isimlerdendir. Bunda söyleyeceklerini söylemek, mesajını ortaya koymak için şiir yolunu seçmesinin büyük etkisi olduğu aşikârdır. Sadece o değil, onun yolundan gelen alperenler de bu geleneği devam ettirmiş, hikmetlerle geniş coğrafyalara ulaşmışlardır.

Divan-ı Hikmet, genel itibarıyla bir nasihat kitabı olmasının yanında bazı hikmetlerde nasihatten de öteye geçilip emir kipi kullanıldığı görülmektedir. Bu da Hoca Ahmed Yesevi veya dervişlerinin bazı konularda daha ısrarcı olduklarını göstermektedir. İnceleme sonunda 36 farklı hikmet içinde onlarca mısra bu talimatlara rastlanmıştır. Bunların da belli konularda yoğunlaştığı görülmektedir.

Muhabbet/aşk, seher vakitlerini değerlendirme, ağlama, dünyadan yüz çevirme, zikir, tevbe ve bir mürşide tâbi olmak gibi yedi başlık altında toplayabileceğimiz konular elbette bunlarla sınırlı değildir. İbadetlerin önemi, cahillerden yüz çevirmek, mazluma sahip çıkmak, riyazet gibi meselelerden başkalarını da bulmak mümkündür. Söz konusu hikmetlerin bir kısmı incelemek isteyenler için metne dâhil edilmiştir. Bu sayede çağlar boyu dinamizmini korumuş olan bir yapının temel umdelerine dikkat çekilmiştir.

Kaynaklar

Akgün, Büşra. *Türk-İslam Kültüründeki Hikmet Geleneğinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi: Divan-ı Hikmet Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2021.

Barkan, Ömer Lütfi. *İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri [Nüfus ve İskân Meselesine Dair Toplu Çalışmalar]*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.

Eraslan, Kemal. Ahmed Yesevî, *TDVİA*, c. 2, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 1989, 160.

Hoca Ahmed Yesevi. *Divan-ı Hikmet* (Haz. Hayati Bice). Ankara: TDV Yayınları, 2010.

İsen, Mustafa. "Akıncılığın Türk Kültür ve Edebiyatına Katkıları". *Türkiye Günlüğü*. 49 (1999): 291-300.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.

Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli (2006) (Haz: Hayrettin Karaman vd.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Şecerey-i ez Eşcaru'l-Huld Muhammed Azam Dedmarî Keşmirî

Manizhe GHODRATİ VAYGHAN

Dr.

Al Zahra Üniversitesi

m.ghodrati@alzahra.ac.ir

ORCID: 0000-0002-6120-8740

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202411>

Özet

Bu çalışmada, Nakşibendî silsilesi, zikri ve adabı hakkında bilgi veren Eşcaru'l-Huld isimli eser ele alınmaktadır. Eşcaru'l-Huld isimli el yazması, Hicrî 1179'da vefat eden Dedmarî Keşmirî Muhammed Azam bin Hayru'z-zaman Müceddedî'ye aittir. Yazar, Keşmir'in ünlü âlimlerinden biridir ve kendisini Muhammed Murad Nakşibendî'nin müridi olarak tanıtmıştır. Kitabın yazımı Hicrî 1141 yılında tamamlanmıştır. Eserin dili Farsça, yazı tipi ise Nestalik'tir. Bu nüsha İran'da Meclis-i Şura-i İslami Kütüphanesinde 17607 numarası kayıtlı muhafaza edilmektedir. Görünüşe göre Eşcaru'l-Huld, beş şecereden oluşmaktadır ve Şecere-i ez Eşcaru'l-Huld ise ikinci sırada yer almaktadır. Eşcaru'l-Huld 'un içinde Hacegân-ı Alişân 'dan Nakşibendî Tarikatı şeyhlerinin şecerelerine yer verilmektedir. Eserde verilen bilgilere atıfta bulunarak Nakşibendî Tarikatında tasavvufun seyri anlatılmaktadır. Bu eserle, Eşcaru'l-Huld ve eserde verilen Hazerât-ı Hacegân-ı Alişân hakkındaki bilgilerin alana kazandırılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eşcaru'l-Huld, Dedmarî Keşmirî, Nakşibendîyye Tarikatı, Hacegan.

Shejerey-i ez Eshjaru'l-Huld Muhammed Azam Dedmari Keshmiri

Abstract

This study deals with the work entitled Ashcar al-Huld, which gives information about the Naqshbandi silsilah, dhikr and etiquette. Ashjar al-Huld belongs to Dedmari Kashmiri Muhammad Azam bin Hayrul-Zaman Mujaddedi, who died in 1179 AH. The author was one of the famous scholars of Kashmir and a disciple of Muhammad Murad Naqshbandi. The book was completed in 1141 Hijri. The language of the copy taken as basis in this study is Persian and the font is Nestalik. The work is kept in the Majlis-i Shuray-i Islami Library in Iran with the number 17607. Ashjar al-Khuld consists of five genealogies and Shajere-i ez Ashjar al-Khuld is in the second place. Ashcar al-Huld contains the genealogies of the sheikhs of the Naqshbandi Tariqat from the Hacegan al-Alshan. By referring to the information given in the work, the course of Sufism in the Naqshbandi Order is explained. With

this work, it aims to provide the field with the information about Ashcar al-Huld and the status of Hazarat-i Hacegan-i Alishan given in the work.

Key Words: Ashjar al-Huld, Dedmari Kashmiri, Naqshbandiyya Order, Hacegan.

Giriş

Nakşibendîyye Tarikatı, Müslüman coğrafyanın doğusundan batısına kadar geniş bir coğrafyaya nüfuz etmiş olan önemli tarikatlarından biridir. Uzun zamandan beri diğer tarikatlarda olduğu gibi Nakşibendîyye Tarikatı da dünyanın her yerine ulaşmış, tekke açmış ve yeni müritler kazanmıştır. Bu tarikata ait olan ve birçok çalışmaya konu olup inceleme yapılmış Farsça matbu ve yazma eser bulunmaktadır. Bu eserlerin büyük bir kısmı çalışılmaya ve yayınlanmaya devam etmiş olsa da Nakşibendîyye Tarikatı hakkında incelenmeyi bekleyen birçok çalışma bulunmaktadır. Çalışılmayı bekleyen bu eserlerin yayınlanmasıyla birlikte bu tarikatın tarihi hakkında çok fazla bilgi elde edilmiş olacaktır. Bu çalışmada Eşcaru'l-Huld, Meclis-i Şura-ı İslami Kütüphanesi 17607 numarada kayıtlı nüsha değerlendirilmektedir. İkinci bir nüsha ise Dide Miri Keşmiri, Eşcaru'l-Huld, Ebu Reyhan Biruni Yazma Eserler No: 498/2 numarada yer almaktadır.

Bu makalede Muhammed Azam Dedmarî Keşmirî'nin Meclis-i Şura-ı İslami Kütüphanesi 17607 numarada kayıtlı Eşcaru'l-Huld'un ikinci şeceresi incelenmektedir. Bu ikinci şecere, Hacegân-ı Alişân şeceresi Nakşibendîyye silsilesidir. Nakşibendî Tarikatı mensubu Dedmarî Keşmirî eserinde bu tarikatın nesebini, şubelerini ve tarikat şeyhlerinin soyundan bahsederken tarikatın öğretileri, edeb ve erkânını anlatmaktadır. Dedmarî eserinde İbn Arabî mektebinin bu tarikat üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Bu çalışma, Nakşibendîyye Tarikatı, özellikle de Hazerât-ı Hacegân-ı Alişân silsilesi ve bağlı kolları ile ilgili bilgilerin niceliksel ve niteliksel olarak geliştirilmesine önemli katkı sağlamaktadır.

Buna uygun olarak şeriati ciddi şekilde takip etmeleri ve zikre özel önem vermeleri, tarikat büyüklerinin Allah'ın evini ziyaret etmeye büyük ilgi göstermeleriyle başlamakta ve tarikatın Bekrî ve Farukî olmak üzere iki ana gruba ayrılmasıyla eser devam etmektedir. Tarikat şeyhlerinin doğum ve ölüm tarihleriyle birlikte tanıtılması ve çocuklarının sayıları, Hacegân-ı Alişân'ın bazı siyasi faaliyetleri, dönemin padişah ve şehzadeleriyle olan bağlantıları, tarikat mensuplarının şeyh kızlarıyla evlenmeleri gibi konulara yer verilmektedir. Bu tarikatla ilgili bugüne kadar tespit edilemeyen veya kaybolan eserlerle karşılaşılması, tarikatın teorik ve pratik görüşünün değişmesi, ezkar ve virdleri celi ve hafi yapılması nedeniyle tarikat mensupları arasında yeni erkânın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Zikri, cehri ve hafi şeklinde taksim eden gruplar arasındaki farka, Nakşibendî mutasavvıflarının çoğu eserlerinde yer verilmiş ve bu konu uzun bir süre tartışılmıştır (Hoseini, 1401, s. 11).

Hacegân-ı Alişân silsilesinin oluşumu ve Yesevi Tarikatı da dâhil olmak üzere diğer tarikatlardan bağımsız hale gelmiştir. Bu eser, bu açıdan ihtiva ettiği önemine rağmen, kitap ve yazarının tanıtımı konusunda bağımsız bir çalışma bulunmamaktadır.

Devletşah-i Huseyni Esfıabi *Burhanu'z-Zakirin'de* Nakşibendî tarikatı büyüklerinin adlarını ve tezkirelerini anlatırken bu kitabı kullanmıştır. Ancak her iki eserin yazılış tarihleri açısından bakıldığında bu konu izaha muhtaktır (Sori&Raşedi, 1400, s. 52).

Dedmarî'nin *Eşcaru'l-Huld* kitabına ve diğer eserlerine, Peer Gholam Hasan Khuihami 1301'de, *Tarih-i Hasan* kitabının birinci cildinde *Der Bayan-i Cografya-i Keşmir* (Khuihami, Tarihsiz: 1/372-373) başlığıyla ve aynı eserin üçüncü cildinde *Der Tezkere-i Evliyayi Keshmir* başlığıyla işaret ediyor (Khuihami, 1997, 3/435).

Devin Deweese, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* kitabının İngilizce çevirisinin girişinde *Eşcaru'l-Huld* kitabından bahsetmektedir. Deweese, Orta Asya tasavvuf edebiyatı ile Anadolu arasında bir bağ oluşturan tasavvuf akımları, özellikle de tarikatları ile ilgili kapsamlı araştırmalarından dolayı Fuad Köprülü'yü bu kısa makalesinde değerlendirmektedir. Köprülü'ye ait çalışmaları Orta Asya'nın erken dönem tasavvufu kaynaklarını erişememesi ve buradan elde edilecek bilgileri de çalışmalarına yansıtmaması nedeniyle eleştirmekte ve doğal olarak eksik kaynakları münasebetiyle konuya yönelik araştırmalarını yetersiz bulmaktadır. Bununla birlikte Köprülü'nün bulgularının daha sonraki araştırmaların çerçevesini belirleyici olup alana hâkim olması ve bunların eleştirilmeden tekrarlanması, tarikatların tarihi, edebi ve manevi yaşamının büyük bir bölümünün özellikle de Yeseviyyenin ihmal edilmesine neden olan faktörler olarak sıralamaktadır. Deweese'e göre Köprülü açısından ihmal edilen Orta Asya'ya ait eserlerden biri de *Eşcaru'l-Huld*'dur. Deweese, *Eşcaru'l-Huld*'dan isim olarak bahsetmekte yetinmekte ve kitap hakkında daha fazla açıklama yapmamaktadır (Köprülü, 2006, p. vii).

Muhammed Azam Dedmarî Keşmirî

Keşmir'in önemli tarihçi, şair ve sufisi Hacı Muhammed Azam Dedmarî, Hayru'l-zaman Keşmirî Müceddidî'nin oğludur. Hicrî 1103 yılında Srinagar bölgesindeki Dedmar'da doğmuştur. Gençlik yıllarından itibaren medrese tahsili görmüştür.

Molla Abed ve Molla Abdurrezzak gibi zamanın ünlü âlimlerinden ilim tahsil edip eğitimini tamamladıktan sonra (Shamsuddin Ahmad, 2011, p. 203) Muhammed Rıza Muştak ve Molla Saate'nin yanında şiiri öğrendi (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Vakıat-ı Keşmir, ss. 271- 273). Kendisi de Hacegân-ı Alişân silsilesinden olduğundan ilk olarak Hazreti Mürşid Muhammed Murad'a irâdet elini vermiş ve onun hizmetinde tarikatın aşamalarını geçmiştir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, ss. 36-39; Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Vakıat-ı Keşmir, ss. 243-245). Mürşid Muhammed Murad'ın vefatından sonra Metu adıyla tanınan Şeyh Muhammed Murad'a üç yıl hizmet etmiş

ve ondan lütuf elde etmiştir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Vakıat-ı Keşmir, ss. 258-259).

Şiir yazma konusunda başarılı olmasına rağmen bağımsız bir şiir koleksiyonu bulunmamaktadır. *Eşcaru'l-Huld* ve *Vakıat-ı Keşmir* isimli eserlerinde kendisine ait şiirler bulunmakta ve bu şiirler de onun şiirdeki ustalığını göstermektedir. Eserlerinde "Azam" adını kullanmaktadır (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, s. 35) ve kendini fakir, fakir-i asi veya rakim-i asi şeklinde de adlandırmaktadır (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, s. 7).

Kendisi hakkında verdiği bilgilere göre astronomiye aşinaydı (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Eşcaru'l-Huld*, s. 27). Ayrıca onun Kur'an, Arap Dili, Hadis ve Tefsir bilgisine sahip olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Çünkü ilimle meşgul olan bir aileden gelmekte, ilk eğitimini yine ailesinde yapmış ve Keşmir'in en meşhur âlimlerin huzurunda ve medreselerinde de tahsil görmüştür (Khuihami, Tarihsiz: 1/372- 373).

Dedmarî'nin evliliği, eşi ve çocukları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bazı yazarlar Ebu'l-Kasım Muhammed Aslam adında bir kişiyi oğlu olarak tanıtmıştır (Moinul Hag, 2014, pp. 364-365). Abu Rafi Ebu'l-Kasım Muhammed Aslam Monem, Muhammed Azam Kul Mustaknî'nin oğludur. Bu kişi Dedmarî'nin *Vakat-i Keşmirî*'nden faydalanmış ve *Gevher-i Alem Tuhfe-i lil-Şah-i Alem* "گوهر عالم تحفه للشاه عالم" kitabını yazmıştır (Rieu, 1879, 3/956). Ayrıca Dedmarî eserlerinde bu isimde bir çocuğundan bahsetmemiştir. Ayrıca Abu Rafi Ebu'l-Kasım Muhammed Aslam da kitabında Dedmarî Keşmirî ile ilgili bir akrabalık ilişkisinden söz etmemektedir.

Dedmarî, *Vakıat-ı Keşmir* kitabının son sayfalarında, ağır hastalığından da bahsetmektedir. Dedmarî 10 Muharrem 1179'da Dedmar'da vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir (Khuihami, 1997, s. 435).

Dedmarî'ye birçok eser atfedilmektedir. Bu eserler arasında şunları sıralayabiliriz:

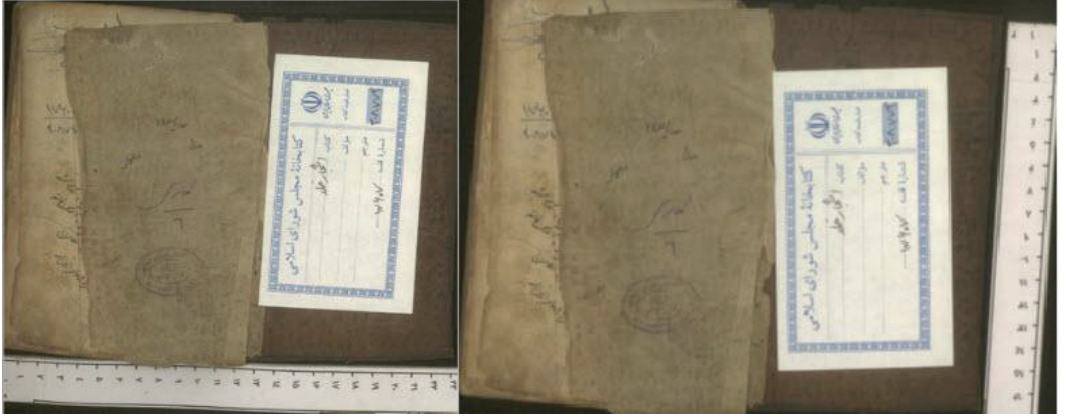
"ثمره الاشجار" *Semaratu'l-Eşcar*, "تجريد الطالبين" *Tecridu't-Talibin*, "رساله فيض مراد" *Risale-i Feyz-i Murad*, "قوايد الرضا" *Fevayidü'r-Riza*, "قواعد المشايخ" *Kavaidü'l-Meşayih*, شرح "Serh-i Kirbrit-i Ehmer", "واقعات کشمیر" *Vakıat-ı Keşmir* (Khuihami, 1997, s. 435).

Dedmarî *Vakıat-ı Keşmir*'inde, *Eşcaru'l-Huld*'u Hicrî 1139 tarihinde yazmakla meşgul olduğuna dikkat çekmiştir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, *Vakıat-ı Keşmir*, s. 263).

Eşcaru'l-Huld, toplamda beş şecereden oluşmaktadır. Bu şecerelerden ilki Kadiriye Tarikatının şeyhleri ve silsilelerini ele almaktadır. İkinci şecere, Hazerât-ı Hacegân-ı Alişân hanedanının liderlerinin isimlerini ve durumlarını anlatmakta ve bu konuya genişçe yer vermektedir.

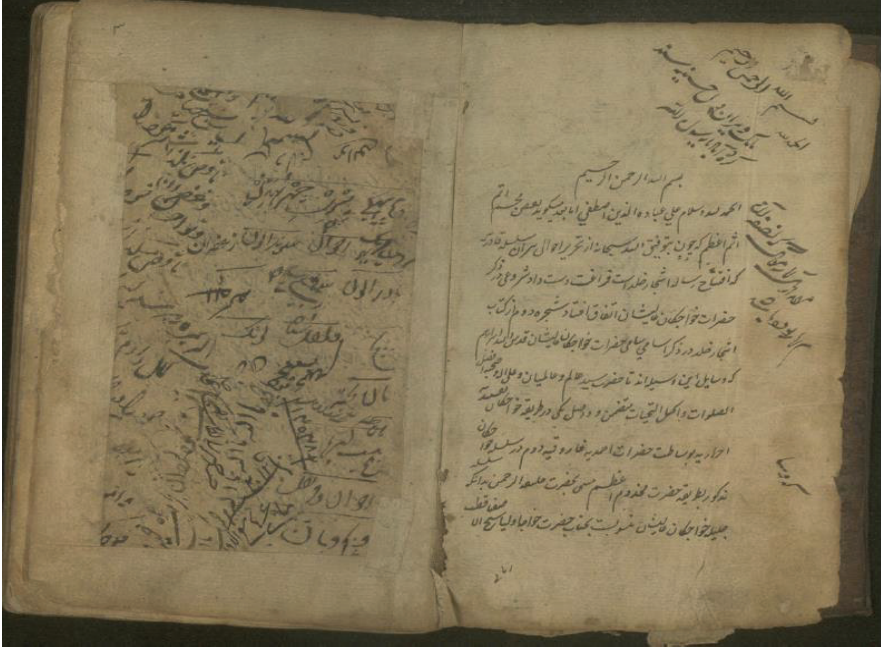
Eşcaru'l-Huldun Tavzihi

Eşcaru'l-Huld'un yazma nüshası, Meclis-i Şura-ı İslami Kütüphanesi 17607 numarada bulunmaktadır. Kitabın kapağı siyah kaliteli deridir. Dili Farsça, yazısı ise Nestalik'tir.



Şekil 1: Eşcaru'l-Huld'un kütüphane kaydı

Eşcaru'l-Huld, 61 varaktır ve her sayfada 13 satır bulunmaktadır. Kitabın ilk sayfasının tamamı ana sayfanın aynı özelliklerine sahip ve tekrarıdır. Her ikisinde hat Nestalik'tir. Ama ilk sayfadaki mürekkep rengi ve çizgileri farklıdır. Kitap, besmele, hamdele ve salvele ile Elhamdülillah ve selam ala ibadihi'd-din estafa emma bad [...] şeklindeki ifadeyle başlamaktadır.



Şekil 2: Eşcaru'l-Huld'un ilk varakı

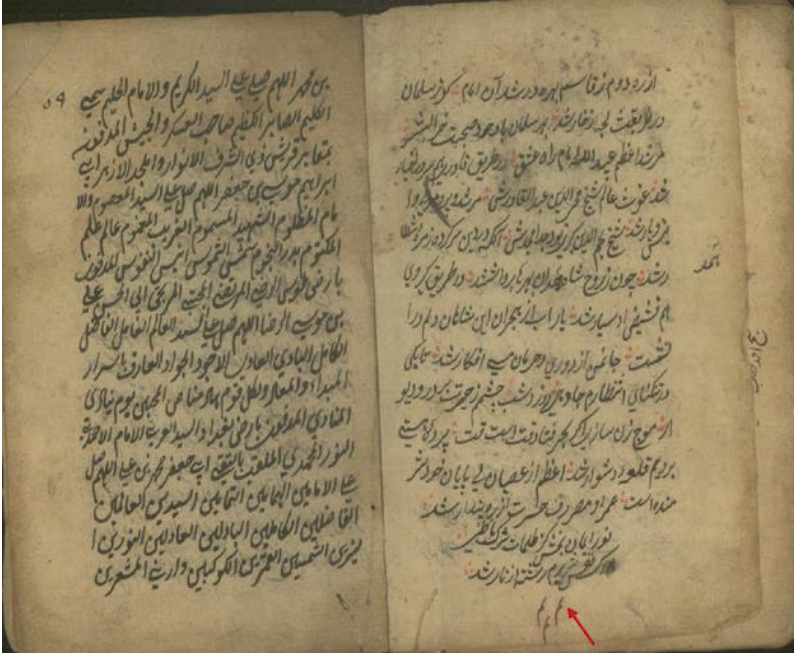
Eşcaru'l-Huld'un metni 59. sayfada bitmektedir. Bu bölümde Dedmarî kendine şöyle hitap ediyor ve metni şu şekilde bitiriyor:

اعظم از عصیان بی‌پایان خود شرم‌منده است عمر او مصروف حسرت از ره پندار شد

نور ایمان بخش کز ظلمات شرک باطنی هر رگ نقش سریرم رشته‌ای از نار شد

Sonunda, bitmiş anlamına gelen "Temme" kelimesine çok benzeyen bir şekli üç kez tekrarlayarak metni bitirmektedir (Şekil 3).

Metne 60 ve 61.varaklar bir başkası tarafından eklendiği ve burada Ehlibeytin ve on iki masum imamin övgüsünün ele alındığı anlaşıyor. Buradan sayfaların sayısal numaralandırmasının eserin yazarı dışında başkası tarafından yapıldığı görülmektedir.

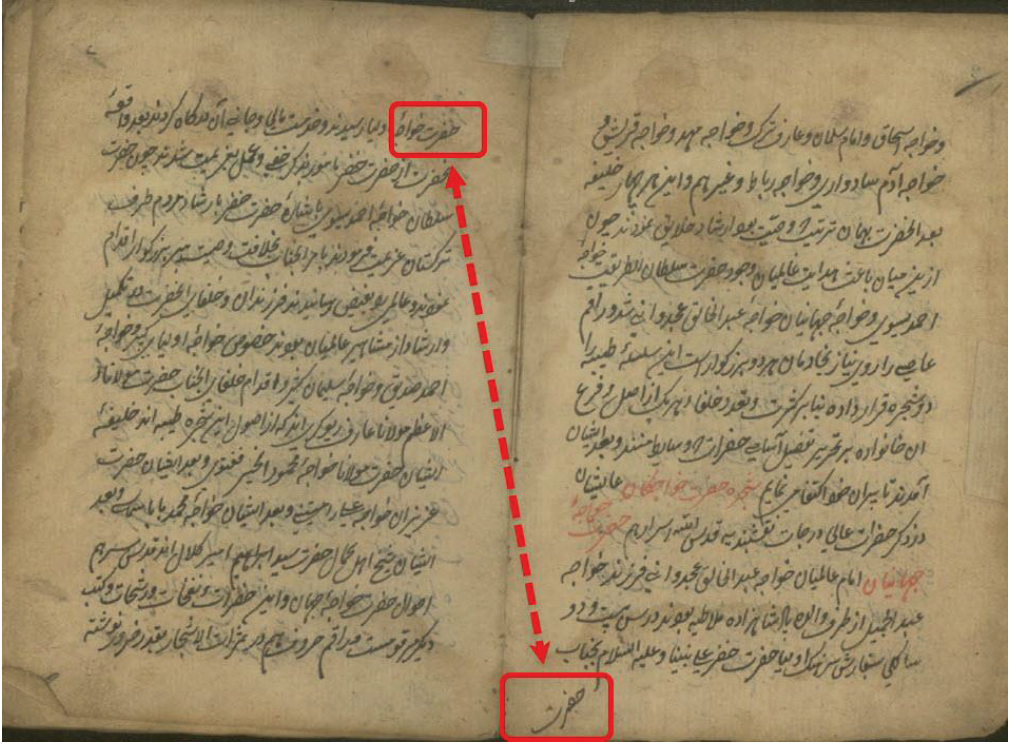


Şekil 3: Dedmarî'nin Son Sözleri

Eserde cümle sonlarını işaretlemek, önceki ve sonraki cümlelerden ayırmak amacıyla nokta, virgül, noktalı virgül gibi noktalama işaretleri ya çok az kullanılmış ya da hiç kullanılmamıştır. Bu nedenle tüm cümle ve ifadeler sürekli olarak birbirini takip etmektedir. Bu durum okuyucunun metni okumasını, cümleler arasında iletişim kurmasını ve fiillerin zamirlerini tespit etmesini zorlaştırır.

"Kaf ve Gaf", "B ve P" ve "Ain ve Gain" harfleri birbirinden ayrılıp tanımlanamaz ve yalnızca kelimelerin anlamından yola çıkılarak "Gaf"tan "Kaf"ı, "P"den "B"yi ve "G"den "A"yı tanımak ve ayrılmak mümkün olur. "Gaf" yazımı ve "kaf" ile benzerliği, "b" ve "p" harflerinin birbiri yerine kullanılması, metnin okunmasında hatalara neden olmakta ve metni okuyanların kişisel algılarına yol açmaktadır. Fiil zamirlerinin belirsizliği metin okumanın diğer sorunlarından biridir.

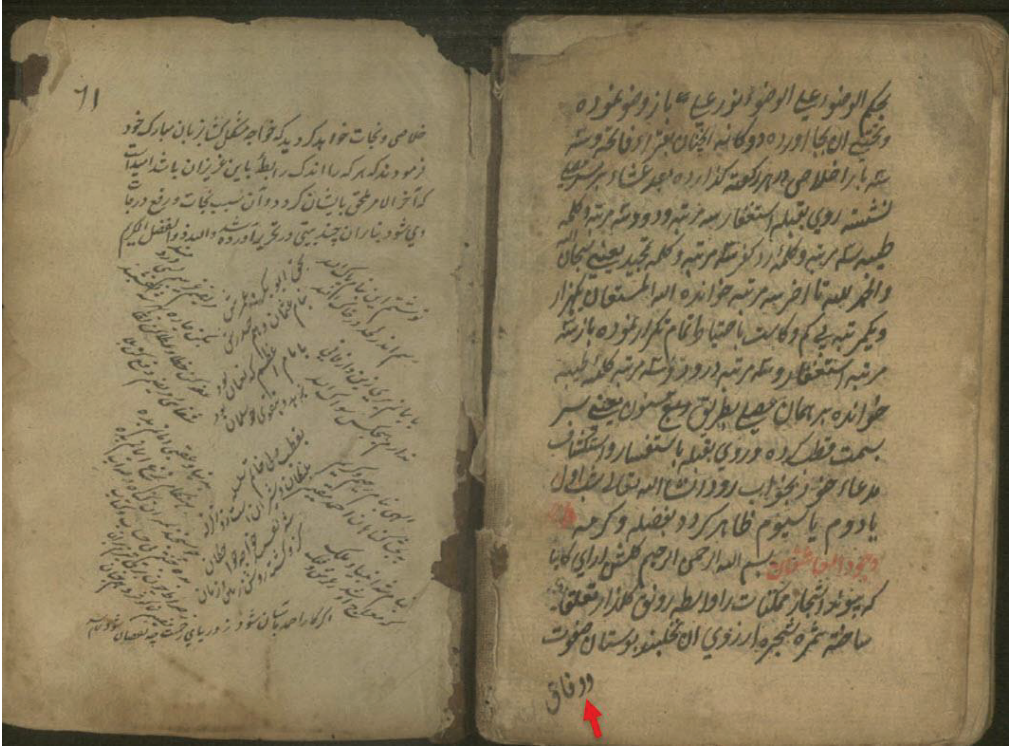
Yazmada sayfaların birbirinden temizlenmesi ve sıralarının korunması için "Rikabe Nevisi" (رکابه نویسی) tekniği kullanılmaktadır. Yani çift sayfanın ilk satırının ilk kelimesi tek sayfanın tam altında ve en solunda yazılır. Bu tekniğin, eksik sayfaları bulmadaki önemi de dâhil olmak üzere başka avantajları da vardır.



Şekil 4: Kitapta kullanılan Rikabe Nevisi tekniği (رکابه نویسی)

Son sayfalardaki "Rikabe" yani "Vefak" (وفاق) kelimesi ve karşı sayfada tekrarlanmamasına göre kitabın son sayfası yıpranmış ve eksiktir. Anlaşılan o ki birileri daha sonra hasarlı sayfadan son sayfanın içeriğini yazıp kitabı kopyalarken kitaba eklemiştir. Bu sayfanın yazı tipi de Nestalîk'tir ancak yazı tipinin ucu ve boyutu orijinal metinden farklıdır (Şekil 5).

Yazar, beğeniye veya belki de yer yetersizliğine göre bazı satırların sonlarında birbirine bağlı kelimelerin arasına boşluk koymuş ve kelimeleri iki sürekli satır halinde dizmiştir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 35).



Şekil 5: Eşcaru'l-Huld'un Son Varak ve Son Sayfası

Kitabın sayfaları nemden etkilenmiş ve bazı kelimeler nemden okunamaz hale gelmiştir.

Kitap başlıkları Kırmızı renkle, kitabın diğer bölümlerinden ayrılmıştır. Örneğin ünlü kişilerin tanıtılmasında kırmızı renkle ayrılmıştır. Ayrıca şiir ve ayetleri birbirinden ayırmak için üç kırmızı nokta kullanılmıştır.

Eşcaru'l-Huld 'un Edebi Yönü

Kendisi de şair olan ve kitabın metninde birbirinden güzel şiirleri bulunan yazar, kitabın önemi, tarzı ve ele aldığı sufileri anlatırken şiir dilini kullanmıştır. Şiirlerde tarikat liderlerinin doğum tarihleri, davranışları, özelliklerinin anlatılması ve ölüm yılı gibi bilgiler yer almaktadır.

Şiir tarzı Saeb Tebrizî'ye (1000-1080) çok benzemektedir. Saeb'in şiirinin Dedmarî'nin şiiri üzerindeki etkisi açıktır (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 30).

Eşcaru'l-Huld yazarı başkalarının şiirlerini kullanırken şairin adını anmıştır (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 6). Ünlü kişilerin doğum günleri veya evlilik yılları gibi önemli tarihler şiir yardımıyla ve kafiyeli kelimeler kullanarak "tarih düşürme"

yoluyla vermiştir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 21, 31). Ayrıca yazar şiir ve gazelleri, Kur'an ayetleri ve hadislerle karıştırıp metinde ustalıkla kullanmıştır.

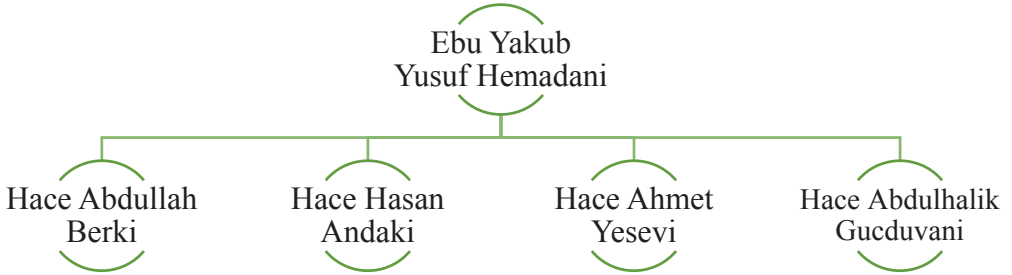
Yazar bazı yerlerde metni daha güzel ve uyumlu hale getirmek için farklı kelimeler kullanmaktadır. Mesela "Bahır" kelimesini bir yerde edebî bir terim olarak kullanırken başka bir yerde deniz anlamında kullanmıştır (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 31).

Başka bir yerde "Vahdet" kelimesi metnin ana karakterlerinden Şeyh Abdul Ahad'ın "Tahallusu", aynı zamanda Vahdet-i Vucudu ifade etmek için de kullanılmıştır (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 30).

Eşcaru'l-Huld'un İçeriği Hakkında Kısa Bir Bilgi

Dedmarî kitabına Ebu Yakub Yusuf Hemadani (AH. 440-535)'nin tanıtılmasıyla başlamaktadır. Ebu Yakub Yusuf Hemadani'nin soyağacını şöyle vermektedir: Yusuf Hemadani bin Hâce Abdulvahid bin Abdulbasit bin Tamtam bin Fallun bin Muhammed İsmail bin İmam Azam Ebu Hanife Kufi (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 5).

Yusuf Hemadani'nin halifeleri Hâce Abdullah Berki, Hâce Hasan Andaki, Hâce Ahmet Yesevi ve Hâce Abdulhalik Gucduvani (AH. 493-575)'dir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 5).



Şekil 6: Ebu Yusuf Hemadani'nin halifeleri

Dedmarî, Hâcegan tarikatında Hâce Ahmet Yesevi ve Hâce Abdulhalik Gucduvani'nin halifelerinden faydalandığını ancak bu ikisinin halifeleri ve aile üyelerinin çokluğu nedeniyle onları kaçınılmaz olarak iki ayrı şecereye yerleştirdiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Hâce Ahmet Yesevi'nin, Hz. Hızır'ın tavsiyesi üzerine Türkistan'a gittiğini ve orada halka rehberlik etmekle görevlendirildiğini de belirtmektedir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 7). Bu bilgilere dayanarak Dedmarî Eşcaru'l-Huld'da iki önemli şecereye yer verdiğini

özellikle belirtmektedir. Fakat bütününe bakıldığında eserde yer verilen üçüncü secere, Yeseviyye Tarikatı'na ait olduğu anlaşılmaktadır.

Eşcaru'l-Huld'un ikinci şeceresi Hacegân-ı Alişân'dır ve tarikatın Piri Hazreti Abdulhalik Gucduvani'nin hayatı, ölümü ve onun halifeleri ile başlamaktadır. Dedmarî, tarikatın şeyhlerini baştan itibaren sayarak kendi zamanına kadar devam ettirip kaydetmiştir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld , s. 7).

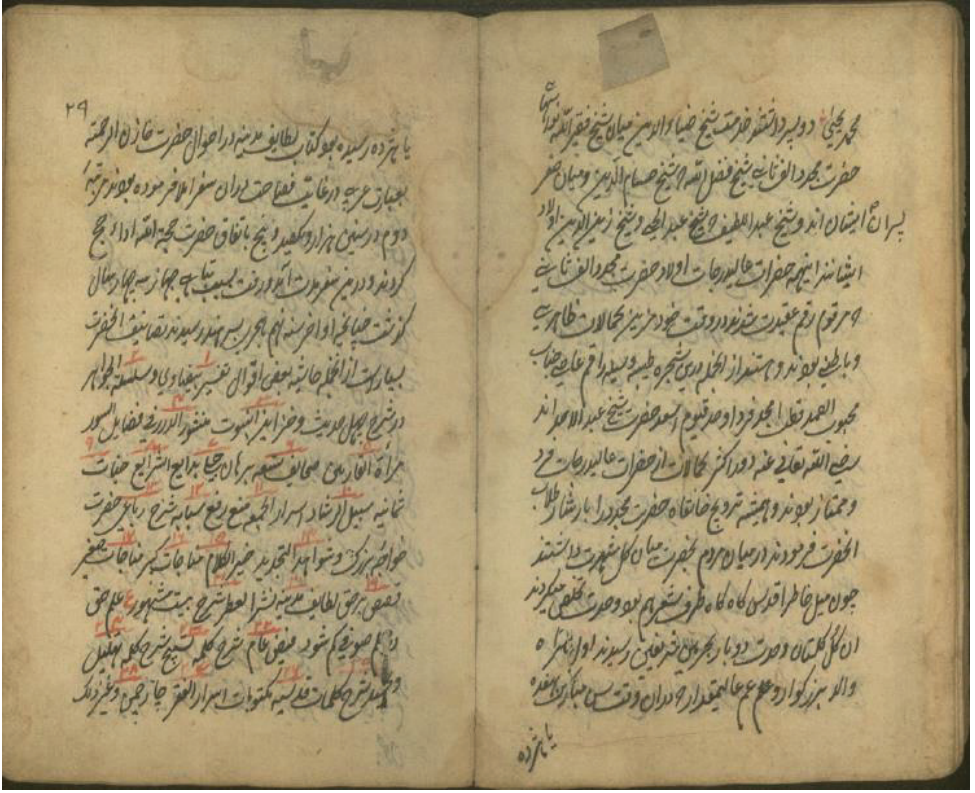
Bu şekilde risalesini on bölüme ayırmış ve her bölüm kırmızı renkle yazılmıştır. Bölümler şeyhlerden birine ayrılmış, şeyhin çocukları ve halifeleri tanıtılmıştır.

Metnin geri kalanında kırmızıyla vurgulanan on ana başlıklar şunlardır:

Hace Abdulhalik Gucduvani, Hazreti Hace Bozurg Şahı Nakşibend, Hazreti Hace Abdullah Ahrar, Hazreti Hace Muhammed Azam Zahidi Vahşi, Hazreti Şeyh Ahmet Serhindi Faruki, Hace Muhammed Sadık, Şeyh Muhammed Said, Şeyh Ubaydullah Buhari, Seyyit Muhammed Şerif El-Keckini El-Buhari, Şeyh Abdulkadir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld , ss. 7, 8, 13, 15, 21, 24, 40, 46, 48).

Eserin kaynakları arasında Dedmarî, Abdulhalik Gucduvani'nin *Ematem el-Hulefa* kitabından (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld , s. 5), Vaiz-i Kaşifi'nin *Reşahat-ı Aynu'l-Hayat* ve Muhammed Haşim Keşmir Bedahşi'nin *Nesemetu'l-Kuds men Hadiku'l-Uns*'tan faydalanmıştır (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld , s. 13)

Dedmarî, kendisiyle aynı dönemde yaşayan şeyhler hakkında daha detaylı bilgi vermiştir. Mesela "Miyan Kul" olarak bilinen "Abdulahad" ile ilgili çeşitli materyaller toplamış ve onun 28 cilt kitabından bahsetmiştir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 28-29). Bu kaynakların bazıları günümüze ulaşmamış ya da hâlâ bilinmemektedirler.



Şekil 7: Eşcaru'l-Huld'da Abdulahad Miyan Kul'un eserlerinin isimleri

Dedmarî eserinde şeyh ve halifelerin anne, eş ve kız çocuklarından bahsetmemekte veya isimlerini vermemektedir. Metin arasında bazı tarikat şeyhinin annesinin soyundan bahsedilmektedir. Mesela Abdulhalik Gucduvani'nin annesi Malatya prensesiydi veya Abdullah Ahrar'ın annesi sadat ailesindendir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, s. 7, 13).

Kitabın özellikle ön plana çıkarıp dikkat çektiği hususların başında Şeriata bağlılık ve şeriatin emrettiği hususların yerine getirilmesinde gösterilen titizlik önemli bir yer tutmaktadır. La ilahe illallah zikrini sürekli tekrarlama (Hace Muhammed Parsa, 1975, ss. 158-160), yaya olarak hac yapma, Kuran okunması, gibi hususların önemine dikkat çekilmektedir. Tefsir, fıkıh, hadis vb ilimleriyle meşgul olup bu alanlara dair kitapları müritler için okumak, zikrin sürekli tekrarı, şeriata bağlılık ve onu batini konularla birleştirmek bu tarikatı zahir ehlinde ve dönemin medrese çevrelerinin eleştirilerinden korumuştur (Raşidi Niya, 1394, s. 65).

Metinde dikkat çekilen hususlar arasında bazı dönemlerinde bazı şeyhlerin şariat dairesinden ayrıldıklarına işaret edilmesidir. Farklı inançlara sahip olduğu için irtidat

cezasına çarptırılan şeyhlerden biri Hacı Muhammed Ali Hâkim Tirmizi'dir ve bu konuya örnek verilebilir (Dedmarî Keşmirî, Tarihsiz, Eşcaru'l-Huld, ss. 18-19).

Eserin bir diğer özelliği de bu tarikatın etkili ve tanınmış ailelerinin tanıtılmasıdır. Nakşibendîlerin özellikle Hâcegân-ı Alişân silsilesinde önemli bir role sahip olan Kasani, Parsai, Ahrari vb gibi etkili aileler bulunmaktadır. Bu aileler, tarikatın çok geniş bir coğrafyaya yayıldığında zayıflayıp gücünü kaybettiğinde farklı çağlarda da bu aileler yeniden toparlayıp devam etmesini sağlamışlar.

Kitabın sonlarına yaklaştıkça tarikat şeyhlerinin iktidar ve siyasetle ilişkileri ve bu ilişkilerin karmaşıklığı artmaktadır. Doğal olarak siyasetle ilişkiler, tarikat şeyhlerinin başlangıçtaki zühtlerinin azalmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu bakımdan eserde önemli bilgiler bulunmaktadır.

Sonuç olarak Şeriata uymak, padişahlarla iletişim kurmak, tarikat şeyhlerine sultanların desteği, çalışıp helal kazanç elde etmek, manevi önderlik ve irşad etmek, risale yazmak, şiir yazmak gibi ilmî ve edebî faaliyetlerde bulunmak, sürekli Kur'an okumak, Hacca gitmek ve Sürekli zikir yapmak kitapta ele alınan temel konulardır. Sema'dan bahsedilmemekte ve anlatılan şeyhler kerametleriyle ön plana çıkarılmamaktadır. Kitapta Hâcegân silsileleri sayılmakta ve bunlar arasında Yeseviyye'den de bahsedilmektedir. Cehri ve hafi zikir tartışmaları, bu tartışmalara getirilen deliller ve topluluklara yöneltilen eleştirilere karşı alınan önlemler de yine eserde verilmektedir.

Kaynaklar

Dedmarî Keşmirî Muhammed Azam. (Tarihsiz). Eşcaru'l-Huld, Meclis-i Şoray-ı İslami, No: 17607.

Dedmarî Keşmirî Muhammed Azam. (Tarihsiz). Vakıat-ı Keşmir, Kashmir University, No: 6175.

Dide Miri Keşmiri. Eşcaru'l-Huld. Ebu Reyhan Biruni Yazma Eserler No: 498/2.

Hacı Muhammed Parsa. (1975). Risalay-i Kudsiyye, Tashihe Muhammed İkbâl, Pakistan, İntişarat-i Merkezi Tahkikatı Farisi İran ve Pakistan.

Hoseini, Meryam. (1401). Meslek ul- Arefin Kohanterin Metni Bazmande az Tarikat-i Hâcegan, İsfahan, Faslnameye Elmi Matnşenasi Edeb-i Farsi, Sali Çaharrum, Şomare Sevvum, ss. 1-18.

Khuihami, Peer Gholam Hasan. (1997). Tarih-i Hasan: Der Tezkere-yi Evliya-yi Keshmir Mosum be Esraru'l-Ehyar, c. 3.

Khuihami, Peer Gholam Hasan. (Tarihsiz), Tarih-i Hasan: Der Bayan-i Cografiya-yi Keşmir, Srinagar, The research and publication departman, c.1.

- Köprülü, Fuad. (2006). *Early mystics in Turkish Literature*, Translated by Gary Leiser & Robert Dankoff, London, Routledge.
- Muinulhag. (2014). Abul Qasem Mohammad Aslam, *Encyclopedia Iranica*, vol. I, fasc. 4, pp. 364-365.
- Raşedi, Nia Akbar. (1394). *Mecalis-i Arefan, Bisto du Meclis-i Nev Yafteh az Abusaa'id, Hacı Yusuf Hemedani ve Arefi Naşenahteh*, Tehran, Farhang-i Muasir.
- Rieu, Chales. (1879). *Catalogue Of The Persian Manuscripts In The British Museum*, vol. III, London.
- Shamsuddin, Ahmad. (2011). Dedmarî Kaja Mohammad-Azam, *Encyclopedia Iranica*, vol. VII, fasc. 2, p. 203.
- Sori, Muhammed&Raşedi, Muhtaba. (1400). *Zaban-i Farsi der Siberi Muarrefi Se Nosheye Hattî Farsi Neveşte Doletşah-i Hosayni Espicabi*. Kum, Ayene Pajohiş, Sal Si o Dovvum, Şomareh Dovvum, ss. 47-66.

Abdal Ata Köyü: Kuruluşu ve Geçirdiği Dönüşüm Hakkında Bir Değerlendirme

(15. Yüzyıldan 20. Yüzyıla)

Fatma AKIN

Dr. Öğr. Üyesi

Hitit Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Tarih Bölümü

fatmaakin@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0001-6649-2026

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202412>

Özet

Abdalata köyü, bugün Çorum ilinin merkezine yaklaşık 17 km uzaklıkta olup 648 nüfusa sahiptir. Çorum'un nüfus bakımından kalabalık köylerinden birisi olması yanında, ismini aldığı Abdal Ata Zaviyesinden ötürü bölge açısından önem arz etmektedir. Abdal Ata Köyü'nün bu önemi, aslında tarihin çok eski dönemlerinden itibaren karşımıza çıkmaktadır. Tarihi vesikalarda adı, Yanacık/Yakacık olarak geçen köyün bulunduğu coğrafya, dört tepe dağları olarak adlandırılan ören yerlerinin eteğidir. Bu ören yerlerinden çıkarılıp köyde bina yapımında kullanıldığı anlaşılan taşlardan hareketle, köyün kuruluş tarihinin Roma öncesi döneme kadar gittiği tahmin edilmektedir. Bununla birlikte köy ile ilgili en eski kayıt 1419 yılına aittir. Abdalata Zaviyesi ile ilgili olan bu vesikada, köyün adı Yakacık olarak geçmektedir. Sonraki yıllarda köyün tarihini ve sosyo-ekonomik yapısını tahrir kayıtlarından takip etmek mümkün olmaktadır. Buna göre 1455/56 yılında yapılan tahrirde köy, Yakacık olarak karşımıza çıkmaktadır. 1520 tahririnde Yakacık, 57 hane ile bölgenin nüfus bakımından kalabalık köylerinden birisidir. 1576 tarihli tahrirde, Yakacık köyü 95 hane olarak görünmektedir. 19. yüzyıla gelindiğinde ise köyün adı, temettuat ve nüfus defterlerinde Abdal Ata Sultan olarak geçmektedir. 1837 tarihli nüfus defterinde Abdal Ata Sultan yaklaşık 200 nüfustan oluşmaktadır. 1844 temettuat tahririnde ise 54-55 hane ile ortalama 330 nefer kişi yaşamakta olup, Çorum'un en kalabalık ikinci köyüdür. Aslında Abdal Ata Sultan köyü, tarihin her döneminde bölgenin kalabalık köylerinden birisi olmuştur. Bundan dolayı köyün tarihinin detaylı bir şekilde ortaya çıkarılması bölge tarihi için önemli görünmektedir.

Köyde bulunan Abdal Ata Zaviyesinden dolayı zamanla Abdal Ata adını aldığı anlaşılan köyün tarihi ile ilgili müstakil çalışma yok denecek kadar azdır. Yakacık köyü ve bulunduğu bölgenin tarihi ile ilgili yapılan çalışmalarda merkeze Abdal Ata Zaviyesi alınmıştır. Köyün tarihi ve geçirdiği dönüşüme daha az yer verilmiştir. Bu

çalışmada köyün tarihi üzerine odaklanılmıştır. Yapılmış olan çalışmalardan farklı olarak Osmanlı Arşivi kaynakları kullanılmıştır. Böylece köyün tarihi gelişiminin, kaynakların elverdiği ölçüde ortaya çıkarılması planlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çorum, Yakacık, Yanacık, Abdal Ata, zaviye.

Abdal Ata Village: An Evaluation About Its Establishment and Its Transformation

Abstract

Today, Abdal Ata village is approximately 17 km away from the center of Çorum province and has a population of 648. In addition to being one of the crowded villages of Çorum in terms of population, it is important for the region due to the Abdal Ata Zaviya from which it takes its name. This importance of Abdalata Village has actually been encountered since the very early periods of history. The geography where the village, whose name is Yanacık/Yakacık in historical documents, is located is at the foot of the ruins called Four Tepe Mountains. Based on the stones excavated from these ruins and used in the construction of buildings in the village, it is estimated that the founding date of the village dates back to the pre-Roman period. In the following years, it is possible to follow the history and socio-economic structure of the village from the registry books. Accordingly, in the census made in 1455/56, the village appears as Yakacık. In the 1520 census, Yakacık was one of the most populated villages of the region with 57 households. In the census dated 1576, Yakacık village appears to have 95 households. In the 19th century, the name of the village was mentioned as Abdal Ata Sultan in the temettuat and census registers. In the census book dated 1837, Abdal Ata Sultan had a population of approximately 200. According to the 1844 Temettuat census, an average of 330 people lived in 54-55 households and it was the second most populous village of Çorum. In fact, Abdal Ata Sultan village has been one of the crowded villages of the region in every period of history. Therefore, revealing the history of the village in detail seems important for the history of the region.

There are almost no independent studies on the history of the village, which apparently took the name Abdal Ata over time due to the Abdalata Zaviya located in the village. Abdal Ata Zaviya was taken as the center of studies on the history of Yakacık village and the region where it is located. Less coverage is given to the history of the village and its transformation. This study focuses on the history of the village. Unlike the previous studies, Ottoman Archive sources were used. Thus, it is planned to reveal the historical development of the village as much as resources allow.

Key Words: Çorum, Yakacık, Yanacık, Abdal Ata, zaviya.

Giriş

Abdal Ata, bugün İç Anadolu'nun kuzeyi ile Orta Karadeniz bölgesinin iç kısımlarında yer alan Çorum'a bağlı bir köydür. Kayıtlara göre 15. yüzyılda kurulu olduğunu gördüğümüz köyün bundan sonraki süreci hakkında da bazı verilere ulaşmak mümkündür. Köyün bu tarihten 20. yüzyıla kadar geçirdiği süreci takip etmek köyün tarihi kadar Çorum'un veya bölgenin tarihi açısından da büyük önem taşır. Bu itibarla burada Osmanlı kaynakları eşliğinde köyün değişim ve dönüşümüne, özellikle de nüfus değişimlerine, ayrıca toplumsal yapısına ve tarihsel süreçte aldığı isimlere göz atmak faydalı olacaktır.

Köyün de yer aldığı Çorum bölgesinde ilk yerleşmelerin M.Ö. 4'üncü bin yılda başladığı görülmektedir. Ardından bölge 2'inci binde Hititler'in etkisi altına girmiştir. Daha sonra yöre, Frigler'in, Persler'in, Pont Kralığı'nın ve Galatların egemenliğinde kaldı.¹

Ortaçağ döneminde Bizans'ın hakimiyet sahasında kaldığı tahmin edilen Çorum bölgesi ile ilgili net bilgiler bulunmamaktadır. Eukhaita adıyla anıldığı tahmin edilen Çorum yöresi, zamanla Bizans'ın önemli dini bölgelerinden birisi oldu. 11. yüzyılda bölge Türkmenler tarafından ele geçirildi. Danişmendliler Sivas, Kızılırmak, Yeşilırmak, Amasya, Tokat, Niksar, Çankırı ve Ankara ile birlikte Çorum bölgesine de hakim oldular. Ancak 12. yüzyılda Anadolu Selçuklularının güç kazanmasıyla bölge, Selçuklu hakimiyetine geçti. Fakat yörenin ismi "Danişmendiye vilayeti" olarak anılmaya ve eski Danişmendli beyleri tarafından idare edilmeye devam etti.²

Selçuklu döneminde Çorum, çevre illere göre daha az gelişme gösterdi. Bu durum Çorum'un önemli ticaret yolları üzerinde olmamasıyla açıklanmaktadır. Bununla birlikte 13. yüzyılda başlayan tarikat hareketleri ve Moğol istilasında Çorum bölgesi önemli oranda etkilenmiştir. Moğol istilası döneminde bölge "Rum vilayeti" adını alarak Moğollarca idare edilmiştir. Coğrafi olarak göçebe hayatı için de oldukça uygun olan bölgeye Moğollar göç edip yerleşmiştir. Zamanla İlhanlı Devleti'nin zayıflamasından sonra bölge Eretnaoğulları ve Kadı Burhanettin Devleti'nin sınırları içerisinde kalmıştır. Bu sırada Osmanlı Devleti'nin bölgeyi ele geçirmek için girişimleri olmuştur. Tüm bunlar aslında Çorum ve çevresinin 13. ve 14. yüzyıllarda istikrarsız bir yapı sergilediğini göstermektedir.

Çorum bölgesi ile ilgili Selçuklu hakimiyetinin olduğu dönem hakkında veriler kısıtlıdır. Ancak bölgenin 14. yüzyılda Osmanlı hakimiyetine geçmesinden sonra tutulan defterler Çorum hakkında daha detaylı veriler sunmaktadır. Özellikle 15. ve

¹ Sevim Uluç, "Çorum ve Çevresi", Çorum Tarihi, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2015, s. 21.

² Ömür Bakır, "Bizans Danişmend Selçuklular ve Beylikler Dönemlerinde Çorum, Çorum Tarihi, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2015, s. 53 vd.

16. yüzyılda bölgenin tahrirlerinin bulunması sebebiyle hem nüfus hem de idari yapı hakkında kesin bilgilere ulaşmak mümkündür. Ancak 17. ve 18. yüzyıl için bu olanaklar sınırlıdır.³ 19. yüzyılda ise bölgenin nüfus ve temettuat sayımları yapıldığından nüfus ve sosyo-ekonomik hayat ile ilgili yorumlara ulaşmak daha kolaydır. Dolayısıyla Çorum'a bağlı Abdal Ata köyü ile ilgili yapılacak olan bu değerlendirmeye, bahsedilen imkanlar dahilinde gerçekleştirilecektir.

Köyün kuruluşu ve geçirdiği dönüşüm daha önce müstakil bir çalışma ile ele alınmamıştır. Burada Osmanlı Devleti'nin bölgeyi ele geçirmesinden sonra tuttuğu tahrir defterlerinden hareketle köyün 15 ve 16. yüzyıllardaki durumu ele alındı. Bölgenin ilk tahriri olan 1455 tarihli tahrir defteri eksik olmasına rağmen Abdal Ata köyünün bulunduğu sayfa kaybolmamıştır. Dolayısıyla köy ile ilgili Osmanlı resmi kayıtları 1455 tahriri ile başlamaktadır. Daha sonraki tahrirlerde köyün takibi yapılmıştır. 17 ve 18. yüzyıllarla ilgili düzenli kayıtlar olmamakla birlikte Osmanlı Arşivinden müstakil belgelere ulaşmak mümkün olmuştur. Köyde Abdal Ata zaviyesinin bulunması, tekke ile ilgili merkezle yazışmalara neden olmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde ise Çorum nüfus ve temettuat tahrirleri, köyün demografik ve sosyo-ekonomik yapısını ortaya çıkarmayı kolaylaştırmıştır. Köyün müstakil nüfus sayımı yoktur. Ancak Ankara sancağına bağlı olan Çorum için yapılan nüfus sayımı içerisinde Abdal Ata köyü de vardır. Temettuat konusunda ise köyün müstakil bir temettuat sayımının olması işleri kolaylaştırmıştır. 19. yüzyılın sonlarında köyün durumu ile ilgili ise salname kayıtlarından hareket edilmiştir.

Tüm bunlardan yola çıkılarak öncelikle köyün kurulması, yüzyıllar içerisinde geçirdiği idari, demografik ve sosyo-ekonomik yapı ele alınmıştır. Köyün erken tarihlerde adı “Yakacık”, “Yanacık” olarak geçmekte iken sonradan Abdal Ata adı kullanılmaya başlamıştır. Dolayısıyla resmi kayıtlardan hareketle ne zaman yeni ismiyle anılmaya başladığı üzerinde durulmuştur. Ardından köyün sosyo-ekonomik yapısı tahrirler ve temettuat kayıtları üzerinden ele alınmıştır. Nihayetinde köyün 15. yüzyıldan 19. yüzyılın sonlarına değin geçirdiği idari, demografik ve ekonomik değişim ve dönüşümle ilgili yorumlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

Köyün Adı

15. yüzyılda tahrir defterlerinde görüldüğü üzere köyün adı “Yakacık”, “Yanacık” olarak zikredilmektedir. 18. yüzyıla değin resmi kayıtlarda köy Yakacık olarak varlığını sürdürmüştür. Anlaşıldığı kadarıyla 18. yüzyılın sonlarından itibaren köyün adı olarak Yakacık yanında Abdal Ata'nın da anılmaya başladığı görülmektedir.

³ Suraiya Faraqi, “Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum”, Çorum Tarihi, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2015, s. 81.

Örneğin, 1793'te zaviye ile ilgili bir kayıta köy “Abdal Ata köyü” olarak zikredilmiştir.⁴

19. yüzyıla gelindiğinde ise köy artık Abdal Ata adıyla anılmaya ve resmi kayıtlara girmeye başlamıştır. Örneğin 1839 tarihli bir sicil kaydında köyün adı doğrudan Abdal Ata köyü olarak geçmektedir.⁵ Yüzyılın ortalarında tutulan nüfus⁶ ve temettuat⁷ defterlerinde köy, “Abdal Ata Sultan” şeklinde kaydedilmiştir.

Bununla birlikte köyün adı 19. yüzyılda tamamen Abdal Ata olmuş değildir. 1880 tarihli bir sicil kaydında Tekye ismine rastlanmaktadır.⁸ Yine yüzyılın sonlarındaki sicil kayıtlarında köy, zaman zaman eski ismi olan Yamacık/Yanıcık⁹ veya Yakacık¹⁰ isimleriyle anılmaya devam etmektedir. Örneğin 1885 tarihli bir sicil kaydı “Çorum’a tâbi’ Yakacık karyesinde” şeklinde başlamaktadır.¹¹

Dolayısıyla köy, 18. yüzyılın sonlarından itibaren Yakacık veya Yanıcık yanında Abdal Ata olarak da anılmaya başlamıştır. 19. yüzyılın ortalarında tutulan nüfus ve temettuat defterlerinde ise artık köy “Abdal Ata Sultan” olarak açıkça kaydedilmiştir. Dolayısıyla köyün bugünkü adının 19. yüzyıldan itibaren resmi olarak yerleşmeye başladığını söylemek mümkündür.

Abdal Ata Köyünün Kuruluşu ve Geçirdiği Dönüşüm

Abdal Ata köyü hakkındaki veriler ve çalışmalar daha çok Abdal Ata Zaviyesi hakkında olup, köyün dönüşümü de zaviye ile doğrudan ilintilidir. Gerçek adının Abdal Ata olup olmadığı hakkında kesin bir veri yoktur. Rum Abdallarından olup dede ve babasından itibaren abdal geleneği içerisinde geldiği tahmin edilmektedir. Tahrirlerde “kutbu’l-büdelâ” olarak kaydedilmesi onun abdalların piri ve Anadolu’yu korumakla görevli bir kişi olduğunu göstermektedir. Nitekim “kutbu’l-büdelâ” tabiri çok az abdal için kullanılmıştır. Bu durum onun Anadolu dervişleri arasındaki nüfuzunu ortaya koymaktadır.¹²

Abdal Ata köyü hakkındaki en eski kaydın Köseoğlu’nun çalışmasına göre 1419’a dayandığı bilinmektedir. Köseoğlu burada, 1419 tarihli bir davadan ve vakıftan bahsetmektedir. Buna göre, Abdal Ata’nın torunu İlyas, Şeyh Bayezid’den aldığı

⁴ BOA, C.EV, 381/19331, 4 Receb 1207 (15 Şubat 1793).

⁵ Çorum Şerhiye Sicili, (ÇŞS), c. 1, s. 6.

⁶ Çorum Nüfus Defterleri (1844), s. 618.

⁷ BOA, Maliye Varidat Kalemî Temettuat Defterleri, (ML. VRD. TMT. d.) 534, s.2.

⁸ ÇŞS, c. 9, s. 25.

⁹ ÇŞS, c. 6, s. 199.

¹⁰ ÇŞS, c. 7, s. 139.

¹¹ ÇŞS, s. c.10, s. 288.

¹² Sadullah Gülten, “Çorum’da Kalenderî Geleneğinden Bir Abdal: Kutbu’l-Büdelâ Abdal Ata ve Zaviyesi”, Türk Tarihine Dair Yazılar II, Prof. Dr. Eşref Buharalı’ya Armağan, Gece Kitaplığı, Ankara, 2017, s. 423-434.

araziyi Abdal Ata zaviyesine vakfetmiştir. Bu kayıt 1419'da Abdal Ata zaviyesinin var olduğunu göstermektedir. Köseoğlu'na göre daha da geriye gidilerek zaviyenin en az yüz yıl önce kurulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Buradan hareketle Köseoğlu, Abdal Ata'nın bölgeye gelerek, yaklaşık 1204'te bir zaviye inşa ettiğini belirtmektedir.¹³

Abdal Ata Köyü'nde bulunan zaviyeden ötürü aslında köyün tarihi ile ilgili kayıtlar zaviye etrafında şekillenmiştir. Köseoğlu'nun verdiği 1423 tarihli ikinci kayıt yine zaviye ile ilgilidir. Buna göre, Şah Hatun adında bir kadın¹⁴, kocasından kalan Orucak ve Ağcamescit köylerindeki hissesinin tümünü Abdal Ata zaviyesine vakfetmiştir. Köseoğlu 1426 tarihli, yine köy sakinlerinin elinde bulunan, okunmasını güçleştirecek şekilde eskimiş olan bir vesikayı daha bildirmektedir. Buna göre, bazı kimseler Çat bölgesinde bulunan hisselerini Yanucak köyünde bulunan Abdal Ata zaviyesine vakfetmişlerdir. 1426 tarihli bu kayıta ilk defa köyün adı "Yanucak" ismi şeklinde geçmektedir. 1437 tarihli bir diğer kayıta, Çat bölgesinden Abdal Ata zaviyesine vakfedilen bir arazi söz konusudur.¹⁵

15. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise Abdal Ata köyünü, Osmanlı tahrir kayıtlarından takip etmek mümkün olmaktadır. Bölgeyi kapsayan ilk tahrir 1455/56 tarihinde yapılmıştır. Başı ve sonu eksik olan bu defterde Abdal Ata köyü "Karye-i Yakacık" olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla bölgede yapılan 1455 tahririnde Yakacık'ın olması, köyün daha önceki yıllarda kurulduğunu kanıtlamaktadır.

Osmanlı İmparatorluğunda bazı vergiler malikane ve divani şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Toprak kaynaklı vergiler ve öşür malikaneye, örfi vergiler ise divani hisseye sahip kişilere verilmektedir. Divani vergiler tımara tahsis edilmişti, yani tımarlı sipahilere ayrılmıştır. Bazı malikane hisseleri ise Osmanlı Sultanları tarafından ileri gelen ulemaya temlik edilmişti. Malikane hisseleri irsi veya istishab yoluyla devredileceği gibi satın alma şeklinde de intikal etmiştir. Osmanlı sultanları da zaman zaman bu hisseler müdahale etmişlerdir.¹⁷

1455 tahririne göre, Yakacık Köyü, "karye-i yakacık divan-ı haydar malikane pir-i veled maksud divan-ı tımar-ı hassa mahmud çelebi katar" ifadesinden anlaşıldığı üzere malikane ve divani şeklinde iki tür hisse ile vergi gelirleri tasarruf

¹³ Nevzat Köseoğlu, "Tarihte Çorum Köyleri: Abdalata", Çorumlu Dergisi, c.1, Çorum, 2009, s. 416-427.

¹⁴ Bu kişi sicillerde "Yakacık karyesinde defin-i hak-ı ıtrnak olan Abdal Ata kuddusu sırrıhu-aziz" şeklinde geçmektedir. Şerif Korkmaz, "Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı (Tanzimat-II. Meşrutiyet)", Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, 2003, s. 121.

¹⁵ Köseoğlu, a.g.m, s. 416-417.

¹⁶ Bkz; Ek 1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maliyeden Müdevver Defterler (MAD. d.), 354, s. 145.

¹⁷ Huricihan İslamoğlu-İnan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 144-148.

edilmektedir.¹⁸ 1455 tahririne göre bu yıllarda köyün nüfusu oldukça azdır; 12 hane bulunmaktadır. Bunlardan 3 ekinlü, 3 mücerred, 3 hane cabadır. Necmettin Bey malikanecidir. Abdal Ata zaviyesi kaydedilmiştir.¹⁹ Hemen ilerleyen yıllarda bölgede bir deprem meydana geldiği ve zaviyeye zarar verdiği anlaşılmaktadır.

Öyle ki 1509'da gerçekleşen bu depremden sonra zaviyenin onarımı için bir projelendirme çalışması başlatılmış, üç farklı çizim yapılarak Sultan II. Bayezid'a sunulmuştur. Aslında çizimlerde bir tarih yoktur ancak Gülru Necipoğlu'nun yaptığı tarihlendirmede 1509 depremi sonrasında çizildiği ihtimali güçlü tutulmuştur. Çizimler ve yapının bugünkü durumu incelendiğinde projelerden ikisinin kısmen uygulandığı anlaşılmaktadır. Bu çizimlere dayanarak zaviyenin 1419'da yapıldığı, günümüzdeki türbe ve caminin 16. yüzyılın başlarında inşa edilmiş olduğu Gülru Necipoğlu tarafından iddia edilmektedir.²⁰ Dolayısıyla bu yıllarda köyde de bir tahribat yaşanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Elimizdeki ikinci tahrir 1530'da yapılmıştır.

1530 tahririnde köy, “Karye-i yakacık tabi-i çorumlu malikane ve divani vakf-ı zaviye pir-i veled-i abdal ata oğlu Piri bir tarik-i serbest ve mefruz meşihat der tasarruf-ı seydi çelevi ber muceb ba-berat-ı sultan selim hanmülkü” olarak kaydedilmiştir.²¹ Buradan Yavuz Sultan Selim döneminde Yakacık köyünün hem malikane hem de divani hissesinin “berat ve serbest tarik ile” Abdal Ata Zaviyesi vakfına tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Karahisar-ı Demirli'de bulunan Abdal mezrasının geliri de zaviyeye devredilmiştir.²² Bu tarihte zaviyenin Seydi Çelebi tarafından yönetildiği görülmektedir.

Yakacık 1530'de 57 haneden müteşekkil olup 1 imam ile yaklaşık 312 kişidir. Yüzyıl içerisinde köyün nüfusu yaklaşık olarak üç kat artmıştır. Daha da önemlisi 16. yüzyılda Yakacık köyü, bölgenin nüfusça kalabalık köyleri arasındadır. Öyle ki 1530 tahririnde en kalabalık köy 84 hane ile Ferzend, 81 hane ile Tercüman-ı Etrakiyye, 73 hane ile Hızır Bey Sarayı köyleridir. Daha sonra ikinci sıralarda Yaydığın, Haris, Ecil,

¹⁸ BOA, MAD. d. 354, s. 145.

¹⁹ BOA, MAD. d. 354, s. 145.

²⁰ Zaviye, cami ve türbe etrafında zamanla değişimler olmuştur. Mesela 1950'lerde bir fotoğrafta caminin kuzeydoğusunda bitişik olarak iki mekan görünmekteyken bunlar şu an mevcut değildir. Abdülkadir Dündar, “Abdal Ata Zaviyesi”, Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu, 23-25 Kasım 2007, cilt. II, Çorum Belediyesi Yayınları, Çorum, 2008, s. 971.

²¹ Bkz; Ek 2. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, (TT. d). 444, s. 15.

²² Gülten bu konu ile ilgili olarak, mezranın Abdal ismini taşımasından yola çıkarak bölgeyi Abdal Ata ve yanındakilerin ziraata açmış olduğundan bahsetmektedir. Hatta Abdal Ata ve yanındakilerin Yakacık'a yerleşmeden önce bir müddet burada yaşamış olabileceklerini belirtmektedir. Gülten, a.g.m, s. 432.

Karapürçek, Beydili, Çay, Eymür, Bayat, Tarhan, Karacaviran ile birlikte Yakacık köyü gelmektedir.²³

1576'da yapılan son tahrirde göre ise köy, "Karye-i Yanacık tabi '-i Çorumlu malikane ve divani vakf-ı Zaviye-i Kutbu''l-bu''dela Abdal Ata bi-tariki serbest ve mefruz meşihat der tasarruf-ı Seydi Çelebi ba berat-ı Sultan Selim Han -halledel-lahu te 'ala mu''lkehu- haliya meşihat der dest-i Mehmed Çelebi b. Halil Baba" şeklinde geçmektedir.²⁴ Sultan Selim döneminde köyün malikane ve divani olarak Abdal Ata zaviyesindeki hissesi devam etmektedir. 1530 tahririnde 57 hane olan köy, 1576 sayımında 42 hanedir. Köyün nüfusunda bir düşüş gözlenirse de Yakacık, Çorumlu'nun kalabalık ikinci köyleri arasındadır.²⁵

Yakacık köyü dışında Hoca, Büğdüz, Arap Şah, Mareve, Divan, Horasan, Kilise köylerinin malikane ve divani hisseleri Abdal Ata'ya devredilmiştir. Arucak ve Anbarcık mezralarının gelirleri de vakfa bırakılmıştır. II. Selim döneminde Yakacık köyü halkı ve zaviyedeki kimseler, ayende ve revendeye hizmet ile duaya devam etmek şartıyla avarız, tekalif yanında eşkinci ve cebeci vermekten de muaf tutulmuşlardır.²⁶ Zaviyenin gelirlerindeki bu artış, yeni köy ve mezraların vakfa bağışlanması, hem köyün kalabalıklaştığını hem de zaviyenin öneminin arttığını göstermektedir.

1576 tahririnde köyde bulunan halk dışında ayrı olarak "ez-hub-ı şevendegan" adı altında on kişi daha kaydedilmiştir. Ez-hub-ı şevendegan, güzel, hoş, iyi anlamlarına gelmektedir. Bunlar Mustafa veled-i Marifet Çelebi, Ahmet birader-i O, Seydi Şah veled-i Cafer, Hamdi birader-i O, Yevmlü Çelebi veled-i İzzet, İzzet Çelebi veled-i O, Turabi veled-i Seydi Ahmed, Gülabi veled-i O, Sefer-i birader-i O, Sefer-i birader-i O, Seydi veled-i Halil Baba'dır. Bunlardan Seydi veled-i Halil, Abdal Ata'nın evladıdır. Sıkça geçen çelebi unvanı ise Tanrı adamı anlamına gelmektedir. Bahsedilen kimselerin Abdal Ata'nın ailesinden geldiği ya da O'nu liderleri kabul edip birlikte hareket eden kişiler olduğu tahmin edilmektedir. Ayrıca anlaşıldığı kadarıyla Abdal Ata zaviyesi bu kişiler tarafından idare edilmektedir.²⁷

1576 tahriri bölgede yapılan son tahrirdir. Bundan sonra bir sayım yapılmadığı için köyün durumunu takip etmek güçleşmektedir. Caminin bir kapısında 1620 tarihinde yağın ve uzun süre dinmeyen şiddetli bir yağmurdan bahsedilmektedir; "sene 1029

²³ Hakan Yazar, "16. Yüzyıl Çorum Nahiyesinde Nüfus ve Yerleşim Özellikleri", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9/2, (Aralık 2016), s. 1103-1106.

²⁴ H. 928 (M. 1576/1577) Tarihli ve TKG. KK. TT.d. 54 Numaralı Defter-i Mufasssal-ı Liva-i Çorum, TC. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Ankara, 2014, s. 130.

²⁵ 54 Numaralı Defter-i Mufasssal-ı Liva-i Çorum, s. 131.

²⁶ Gülten, a.g.m, s. 432.

²⁷ Gülten, a.g.m, s. 430.

tarihinde yağmur çok yağıp hatta evvel-i bahardan gün dönünceye yağmur dinmedi ve dağ eteklerinde hiç sezmediğimiz yerlerde çeşmeler akıp gelüp köye döküldü ve köyde üç oda gayrisından evler çöküp harap oldu. Ve tek tük kuyusu ağzından doldu. Ve cümle kuyuda olan mahsüller harap oldu. Tahriren fil'l-yevm 4 Ramazan 1029.”²⁸ şeklindeki kayıt köyün 17. yüzyılın başlarında bir sel felaketine uğradığını göstermektedir.

Rivayete göre, bu selde tekkeyi su bastıktan sonra köy halkı, askeri kuvvetlerin bulunduğu Kalehisar köyünden yardım talep edince, askerler gelerek tekkeyi temizlemiştir.²⁹ Bu tarihlerde Çorum bölgesine şiddetli bir yağmur yağdığı ve köylere hasar verdiği, Abdal Ata tekkesini de su bastığı Arıncı'nın çalışmasında da yazılmıştır.³⁰ Sel ile ilgili Osmanlı Arşivinde herhangi bir belgeye rastlanmamıştır ancak cami kapısına düşülen kayıt da tarihi belge niteliğinde olduğundan 1620'de bir sel felaketinin olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Köyün tarihi ile ilgili resmi kayıtlar, 18. yüzyıldan itibaren takip edilebilmektedir. Bunlar da çoğu zaman zaviye ile ilgili belgelerdir.

18. yüzyılın ortalarında 1757 yılına ait zaviye ile ilgili bir belgede köy, Yakacık olarak varlığını sürdürmektedir.³¹ 18. yüzyılın sonlarına ait olan ve Abdal Ata camisine atanacak olan imam ile ilgili olan başka bir belgede de köyün varlığını devam ettirdiği görülmektedir. 1798 yılına ait olan bu kayıta camide imam bulunmadığı için köy halkının namaz vakitlerini boşa geçirdiği ifade edilerek bir imam atanmasının gerekliliği üzerinde durulmaktadır.³²

19. yüzyılın başlarında, 1826'da zaviye ile ilgili bir dava dosyası bulunmaktadır. Buna göre, Abdal Ata zaviyesi, Haremeyn-i Şerifeyn Nezaretine bağlıydı. Vakıf köylerindeki öşür vergisini iltizama alan el-Hac Hüseyin zaviyenin türbedarı olan Hacı Osman'ı şikayet etmiştir. Şikayetin konusu, Hacı Hüseyin'in öşür bedelinden sekiz bin kuruşu usulsüz olarak saklamasıydı. Açılan davada köy halkının da şahitliğiyle mültezim haklı bulunmuş, belirtilen miktar da türbedardan tahsil edilmiştir.³³

17. ve 18. yüzyıla ait köy ile ilgili bahsedilen kayıtlar, köyün devamlılık gösterdiğine dair veriler sunmaktadır. 19. yüzyılın başlarında başlatılan çeşitli uygulamalar ise köy

²⁸ Bu yazının bir fotoğrafı Dündar tarafından yapılan çalışmada gösterilmiştir. Bkz; Abdülkadir Dündar, “Abdal Ata Zaviyesi”, s. 961-991.

²⁹ Aysemin Çanak, “Abdal Ata Zaviyesi”, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Sivas, 2013, s. 31.

³⁰ Rifat Arıncı, “Arzda ve Yurdumuzda Zelzele Bölgesi”, Çorumlu Dergisi, 4/29, Çorum, 2009, s. 897-904
³¹ Bu belgede köyün adı “Bigacık” olarak tasnif edilmiştir. Ancak Çorum Yakacık köyünden bahsetmektedir. BOA, Cevdet-i Evkaf, (C.EV). 48/2378, 29 Şevval 1170 (17 Temmuz 1757).

³² BOA, C. EV, 204/10185, 24 Muharrem 1213 (8 Temmuz 1798).

³³ Şerif Korkmaz, a.g.t, s. 121.

ile ilgili daha detaylı bilgilere ulaşmayı olanaklı kılmaktadır. İlk olarak 19. yüzyılın başlarında ülke genelinde başlatılan nüfus sayımlarına paralel olarak 1831'de Ankara vilayeti içerisinde Çorum sancağı ve buraya bağlı köylerde bir nüfus sayımı gerçekleştirilmiştir. 1831 sayımında köyün imamı Seyyid Bekir Efendi'dir. Abdal Ata zaviyesinin mütevellisi ise Seyyid Mahmud'dur. Ancak bir yıl sonra yetmiş yaşlarında ölmüştür. Mahmud'un oğlu Halil Tevfik yirmi yaşındadır. 1576 tarihli tahrir defterinde ez-hub-ı şevendegan olarak listelenmiş olan kişiler arasında yer alan Abdal Ata'nın evladı Halil'in isminin burada yaşatıldığı görülmektedir. Nitekim Halil ismi köyde tekkenişin oğlu tarafından da kullanılmakta olup, 1831 sayımında köyde on tane Halil isimli kimse vardır.³⁴

Sayımında hanelerin meslekleri neredeyse hiç kaydedilmemiştir. Sadece bir hanenin demirci olduğu anlaşılmaktadır. Köyde Torunoğlu, İbişoğlu, Paslıoğlu, Gülekoğlu, Karabekiroğlu, Çekmezoğlu, Hocabınoğlu, Küperoğlu, Civelekoğlu, Demircioğlu, Gülceninoğlu, Osmanoğlu, Köperoğlu, Beyoğlu, Çolakoğlu, Çırakoğlu, Delibaşoğlu, Sarımemişoğlu ve Köralioğlu gibi lakablar kullanılmaktadır.³⁵

1831 sayımında Abdal Ata Sultan, yaklaşık 150 nüfusa sahip bir köydür. 1831'de gerçekleştirilen bu sayımda Abdal Ata, Çorum'un diğer köyleri ile karşılaştırıldığında nüfus yoğunluğu bakımından ilk sıradadır. 165 kişi olan Gövde Köyü'nden sonra 150 kişi ile Abdal Ata, bölgenin en kalabalık köyüdür.³⁶ Abdal Ata Sultan köyünün bu durumunu 19. yüzyıl boyunca koruduğu anlaşılmaktadır. 1844/1845 yılında doğrudan Çorum bölgesinin bir sayımı gerçekleştirilmiştir. Bu sayım Çorum Belediyesi tarafından yayınlanmıştır. Abdal Ata, 200 kişi ile Çorum'un en kalabalık ikinci köyüdür. 233 kişi olan Arpacık köyünden sonra Abdal Ata gelmektedir.³⁷

Yaklaşık aynı tarihlerde yani 19. yüzyılın ortalarında köyün müstakil bir temettuat tahriri yapılmıştır. "Karye-i Ata Sultan Kaza-i Çorum" şeklinde başlayan defter 1844-1845 yıllarına aittir ve burada köy, 57 hanedir.³⁸ Şerif Korkmaz, bu hane sayısını 6.2 ile çarparak tahmini bir nüfus sayısı vermektedir. Korkmaz'a göre köy, 57 hane ile ortalama 353 nüfusa sahiptir.³⁹ Bahsedildiği üzere aynı yıllarda yapılan nüfus sayımında köy, 200 kişidir. Nüfus sayımlarında sadece erkeklerin sayıldığı hesaba

³⁴ Bkz; Ek 3. BOA, Nüfus Defterleri (NFS. d). 1912, s. 5.

³⁵ BOA, NFS. d, 1912, s.5-7.

³⁶ BOA, NFS. d. 1912, s. 5-7.

³⁷ Çorum Nüfus Defterleri (1837-1844), haz: Hacı Haldun Şahin, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, s. 2012, s. 599-607.

³⁸ Aysemin Çanak, "Temettuat Kayıtlarına Göre Abdal Ata Köyü", Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi, 3/2, (2018), s. 22-33.

³⁹ Korkmaz, a.g.t, s. 173.

katıldığında, kadınlarla birlikte köyün nüfusunun Korkmaz'a göre üç yüz civarında olma ihtimali vardır.

19. yüzyılın ikinci çeyreğinde de Abdal Ata, bölgenin kalabalık köyleri arasındadır. Bundan sonraki süreçte köyün takibi salnameler üzerinden yapılabilmektedir. 1289/1872 tarihlerinden itibaren hazırlanmış olan Ankara'nın vilayet salnamelerinde Çorum kazası köylerinde bulunan türbeler zikredilirken Abdal Ata en başta yazılmıştır.⁴⁰ 1311/1893 tarihli Ankara Vilayet Salnamesinde ise Çorum'a bağlı köyler arasında Abdal Ata Sultan köyü doğrudan zikredilmiştir.⁴¹ Dolayısıyla 19. yüzyılın sonlarına değin köyün varlığı resmi kaynaklardan tespit edilmektedir.

Şu durumda 15. yüzyıldan itibaren incelenen resmi kayıtlara dayanarak, Abdal Ata Köyü'nün 1400'lerden itibaren 19. yüzyılın sonlarına kadar varlığını kesintisiz bir şekilde devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Köyün bu denli istikrar göstermesinde onun Çorumlu'nun kalabalık köylerinden birisi olması etkili olmuştur. Diğer tarafta özellikle köyde bulunan Abdal Ata zaviyesinin köyün devamlılığını sağladığı muhakkaktır. Köy ile ilgili yüzyıllar boyunca ciddi bir değişim görünmemektedir. Tek değişim bahsedildiği üzere köyün adı ile ilgilidir.

Abdal Ata Köyünün Sosyo-ekonomik Yapısı

Erken dönemde köyün sosyo-ekonomik yapısı hakkındaki bilgiler tahrir defterlerine dayanılarak yapılabilmektedir. Buna göre, köyde arpa, buğday, mercimek yetiştirilmektedir. Bunun yanında *resm-i küvvare* vergisinin olması, köyde arıcılık yapıldığını göstermektedir. Kayıtlara göre kendir tarımının yapıldığı da anlaşılmaktadır.⁴²

Köyün sosyo-ekonomik yapısı ile ilgili en detaylı bilgileri 19. yüzyılın ortalarında tutulan temettuat tahriri vermektedir. Buna göre, köyde ziraat, bila-sanat, ırgat, imam ve hizmetkarlık mesleklerini icra eden kişiler vardır. Toplam 57 hane olan köyde erbab-ı ziraat olarak hayatını devam ettiren 45 hane vardır. Dolayısıyla köyün başlıca geçim kaynağı ziraattır. Çoğunlukla buğday, arpa ve nohut gibi ürünlerin ekimi yapılmaktadır. Araziler münavebe usulü ile yani nadasa bırakılarak ekilmiştir. Tarımın yanında hayvancılık da yayın şekilde yapılmaktadır. İnek, manda, camış, öküz, merkeb, kısrağ, keçi ve kaz hanelerin sahip olduğu hayvanlardandır. Herhangi bir sanat ile meşgul olmayan bila-sanat 5, 4 hane ise ırgat vardır. Birer tane de çoban, imam ve hizmetkar bulunmaktadır.⁴³

⁴⁰ Ankara Vilayet Salnamesi, 3., 4., 5., 7., 10., 11. Def'a.

⁴¹ Ankara Vilayet Salnamesi, 12. Def'a, 1311, s. 339.

⁴² 54 Numaralı Defter-i Mufassal-i Liva-i Çorum, s. 131.

⁴³ Çanak, a.g.m, s. 22-33.

Sonuç

Eski adıyla Yakacık olan Abdal Ata köyünün kuruluşu 15. yüzyılın başlarından itibaren takip edilebilmektedir. İlk kayıtlar yüzyılın başlarında zaviye ile alakalıdır. Bölgenin Osmanlı Devlet’ine geçmesiyle birlikte ise tahrir kayıtları köy ile ilgili daha detaylı ve kesin bilgilere ulaşılmasına olanak tanımıştır. Bölgede ilk tahrir 1455 yılında yapılmıştır. Defter, başından ve sonundan eksik olmasına rağmen Yakacık köyünün bulunduğu sayfanın kaybolmamış olması önemli bir avantaj olmuştur. Dolayısıyla 1455 yılında Osmanlı resmi kayıtlarında var olan köyün kuruluşunu zaviyeden dolayı çok daha eskilere götürmek mümkün olabilmektedir. Bu tarihte, köyün nüfusu oldukça azdır ama bölgedeki diğer köylerle karşılaştırıldığında normaldir.

Bundan sonraki dönemde köy ile ilgili kayıtlar düzenli olarak 16. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar devam etmiştir. Nitekim 1455’den sonraki tahrir 1530 ve 1576 yıllarında yapılmıştır. Her iki defter de günümüze ulaştığından hem köy ile ilgili net bilgilere ulaşmak hem de Abdal Ata köyünü, diğer köylerle karşılaştırma imkanı mümkün olmaktadır. Buna göre köyün nüfusu 1455 yılına göre artmıştır. Köy, çevredeki köylerle kıyaslandığında nüfus olarak kalabalık köylerdendir. Bununla birlikte 17. ve 18. yüzyılda tahrir defterlerinin olmaması köy ile ilgili bir bilgi kesintisine neden olmaktadır. Ancak bölgede zaviyenin varlığından dolayı merkezle birtakım yazışmaların olması, köyün devamlılık gösterdiğini kanıtlamaktadır.

18. yüzyıldan itibaren köyün isminin Abdal Ata olarak resmi defterlere geçtiği görülmektedir. 19. yüzyılda hem Nüfus Defterlerinde hem Temettuat tahrirlerinde köy “Abdal Ata Sultan” olarak kaydedilmiştir. Bunun yanında Yakacık/Yanacık ismi de yine varlığını sürdürmüştür. Köyün nüfus ve temettuat kayıtlarının olması, 19. yüzyılın ortalarında Abdal Ata hakkında daha detaylı bilgiye ulaşmayı mümkün kılmıştır. Köyün bu tarihlerde nüfusu ortalama 200-300 arasında değişmiştir.

Kaynaklar

Cumhurbaşkanlığı Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Maliyeden Müdevver Defterler (MAD. d.). 354

Cevdet-i Evkaf, (C.EV). 48/2378; 204/10185; 381/19331

Nüfus Defterleri (NFS. d.). 1912.

Maliye Varidat Kalemî Temettuat Defterleri, (ML. VRD. TMT. d.) 534.

Tapu ve Kadastro Arşivi (TT.d)

TT. d. 444.

İslam Araştırmaları Merkezi (İsam)

Ankara Vilayet Salnamesi, 3., 4., 5., 7., 10., 11.,12. Def’a.

Yayımlanmış Kaynaklar

Çorum Nüfus Defterleri (1837-1844), haz: Hacı Haldun Şahin, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, s. 2012, s. 599-607.

H. 928 (M. 1576/1577) Tarihli ve TKG. KK. TT.d. 54 Numaralı Defter-i Mufassal-ı Liva-i Çorum, TC. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Ankara, 2014

Çorum Şeriiye Sicili, Çorum Belediyesi, c. 1, 6, 7, 9 ve 10.

Diğer Kaynaklar

Arıncı, Rifat, “Arzda ve Yurdumuzda Zelzele Bölgesi”, Çorumlu Dergisi, 4/29, Çorum, 2009, s. 897-904

Bakırer, Ömür, “Bizans Danişmend Selçuklular ve Beylikler Dönemlerinde Çorum, Çorum Tarihi, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2015, 51-79.

Çanak, Aysemin, “Abdal Ata Zaviyesi”, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Sivas, 2013.

Çanak, Aysemin, “Temettuat Kayıtlarına Göre Abdal Ata Köyü”, Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi, 3/2, (2018), s. 22-33.

Dündar, Abdülkadir, “Abdal Ata Zaviyesi”, Uluslararası Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Çorum Sempozyumu, 23-25 Kasım 2007, cilt. II, Çorum Belediyesi Yayınları, Çorum, 2008, s. 971.

Gülten, Sadullah, “Çorum’da Kalenderi Geleneğinden Bir Abdal: Kutbu’l-Büdelâ Abdal Ata ve Zaviyesi”, Türk Tarihine Dair Yazılar II, Prof. Dr. Eşref Buharalı’ya Armağan, Gece Kitaplığı, Ankara, 2017, s. 423-434.

İslamoğlu, Huricihan,

Korkmaz, Şerif, “Çorum’un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı (Tanzimat-II. Meşrutiyet)”, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yakınçağ Tarihi Anabilim Dalı, Ankara, 2003, s. 121.

Köseoğlu, Nevzat, “Tarihte Çorum Köyleri: Abdalata”, Çorumlu Dergisi, c.1, Çorum, 2009, s. 416-427.

Uluç, Sevim, “Çorum ve Çevresi”, Çorum Tarihi, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2015, s. 21. Suraiya Faraqi, “Fatih Döneminden Evliya Çelebi Seyahatine Kadar Çorum”, Çorum Tarihi, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2015, s. 81.

Yazar, Hakan, “16. Yüzyıl Çorum Nahiyesinde Nüfus ve Yerleşim Özellikleri”, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9/2, (Aralık 2016), s. 1103-1106.

[illegible]

۱۰۹
 امام سید بکر اقدس
 او صفا الله
 بی
 ۸۰
 ۱۰۸
 فطیعی حسن اقدس
 قد صفا الله
 ۵۵
 ۱۰۷
 عبدالعظیم سلطان قرچی
 ۲۰
 ۱۰۶
 سید محمد ادهم
 او صفا الله
 بی
 ۸۰

Reşf'ul-Elhaz Fî Keşf'ul-Elfaz Eserindeki Tasavvuf Terimleri Üzerine

Aynure MAMMADOVA

Dr.

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi

Muhammed Fuzuli Adına Yazmalar Enstitüsü

aynurmemmedli81@mail.ru

ORCID: 0009-0004-7751-7806

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202413>

Özet

Tasavvuf, İslam'da manevi hayatı ve ahlaki değerleri ifade eder. Bu felsefi-dini öğretide amaç, nefisle mücadele edip onu islah etmek ve eğitmek, kişinin varlığı ve dünya üzerinden Allah'a ulaşmasıdır. Bazı mutasavvıflara göre tasavvuf; barışsız bir savaş, nefse kulluk etmemek, şeytana boyun eğmemek, nefsin kısmını bırakıp Hakk kısmını aramak, zahirden uzaklaşıp hakikate yaklaşmak, içsel acıyı gizlemek, cömertlik, zarafet ve saflık şeklinde değerlendirilmektedir.

Son zamanlarda Azerbaycan'da tasavvufla ilgili eserlerin incelenmesine büyük önem verilmektedir. Tasavvufla ilgili bu eserler arasında Orta Çağ'da Yakın ve Orta Doğu'da büyük bir popülerlik kazanan zengin ilmi ve edebi literatür özel bir yer tutmaktadır. Tasavvuf terimlerinin incelenmesi açısından ilginç olan bu tür çalışmalardan biri de Reşf'ul-Elhaz fî Keşf'ul-Elfaz başlıklı eserdir.

Reşf'ul-Elhaz bazı nüshalarının önsözünde yazarın adı Hüseyin bin Ahmed Tebrizi olarak geçmektedir. İsmail Paşa, açıklamasında yazarın adını ve lakabını Şerefeddin Hüseyin bin Ahmed Ülfetî Tebrizî, Ahmed Münzevi ise Ülfetî yerine Fettah Tebrizî Halidî olarak vermiştir. Yazar hicri takvim ile 8. yüzyılın ünlü isimlerinden biri olarak kabul edilir. Ne yazık ki, eserin tercümesine daha önceki ve çağdaş eserlerde nadiren rastlanmaktadır. Hüseyin Tebrizi, Hicri 730, 734 ve 761 yıllarında Mekke, Mısır, Kudüs ve Irak'ı ziyaret etmiş, dönemin büyük alimlerinden rivayetler dinlemiş ve öğrenmiştir.

Yazar, Peygamber Efendimiz'in mutasavvıflar arasında meşhur olan ve tasavvufi sırları ihtiva eden kırk hadisini seçip bunlara başka hadisler de ekleyerek tasavvufi bir bakış açısıyla açıklamıştır. Yazar bu şerhi "Miftahül-Künuz ve Misbahül-Rumuz" olarak adlandırmıştır.

Reşf'ul-Elhaz yazarının ölüm tarihi bilinmiyor. Ancak bazı deliller onun ölümünün Hicri takvime göre 8. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleştiğini göstermektedir.

Kitabın ismine ilişkin nüshalar arasındaki farklılık da tartışma konusudur. Bu risalenin mevcut nüshalarında eserin başlığı "Şerhül-Elfaz", "Elhaz fî Keşfül-Elfaz", "Tasavvuf

terimleri", "Reşful-Elhaz ve Şerhü'l-Elfaz" olarak geçmektedir. Ancak nispeten eski nüshaların önsözünde bu risalenin başlığı Reşf'ul-Elhaz fî Keşf'ul-Elfaz olarak belirtilmektedir.

Aynı zamanda hicri takvimile 8. yüzyılda Şerafeddin Huseyn bin Ahmed Ülfetî Tebrizi "Reşf'ul-Elhaz fî Keşf'ul-Elfaz" adlı risalesinde 300'e yakın tasavvuf teriminin kısaltılmış bir açıklamasını vermiştir.

Eserin her bölümünde yazar, kelimeleri yakınlık ve uygunluk açısından tanımlayıp yorumlayarak şairlerin şiirlerindeki kullanım ve uygulamalarını ele almaktadır. Dolayısıyla bu sözlük, sorunların olumlu ve olumsuz yönlerinin araştırılması ve tanınması açısından önemli olabilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Reşf'ul-Elhaz fî Keşf'ul-Elfaz, Ülfetî Tebrizi

On Sufi Terms in the Work of Reşf'ul-Elhaz Fî Keşf'ul-Elfaz

Abstract

Sufism refers to spiritual life and moral values in Islam. The purpose of this philosophical-religious teaching is to fight against the self, to reform and educate it, and to reach God through one's existence and the world. According to some Sufis, Sufism; It is evaluated as a peaceful war, not serving the soul, not bowing to the devil, leaving the part of the self and seeking the part of God, moving away from the external and getting closer to the truth, hiding the inner pain, generosity, grace and purity.

Recently, great importance has been attached to the study of works related to Sufism in Azerbaijan. Among these works related to Sufism, the rich scientific and literary literature that gained great popularity in the Near and Middle East in the Middle Ages has a special place. One of such works that is interesting in terms of examining Sufi terms is the work titled Rashf al-Alhaz fi Kashf al-Alfaz.

In the preface of some copies of Reşf'ul-Elhaz, the author's name is mentioned as Husayn bin Ahmad Tabrizi. In his statement, Ismail Pasha gave the author's name and nickname as Sharaf al-Din Husaynibn Ahmad UlfatîTabrizi and Ahmad Munzavi gave the author's name and nickname as Fattah TabrizîKhalidi instead of Ülfatî. The author is considered one of the famous names of the 8th century. Unfortunately, translations of the work are rarely found in earlier and contemporary works. HusaynTabrizi visited Mecca, Egypt, Jerusalem and Iraq in the years 730, 734 and 761 Hijri, and listened to and learned narrations from the great scholars of the period.

The author selected forty hadiths of our Prophet, which are famous among Sufis and contain Sufi secrets, and added other hadiths to them and explained them from a

Sufi perspective. The author named this commentary "Miftahu'l-KunuzveMisbahul-Rumuz".

The date of death of the author of Rashf'ul-Alhaz is unknown. However, some evidence shows that his death occurred towards the end of the 8th century according to the Hijri calendar.

The difference between the copies regarding the title of the book is also a matter of debate. In the existing copies of this treatise, the title of the work is "Sharhul-Alfaz", "Alhaz fi Kashful-Alfaz", "Sufism terms", "Rashf al-Alhaz and Sharhul-Alfaz". However, in the preface of relatively old copies, the title of this treatise is stated as Rashf al-Alhaz fi Kashf al-Alfaz.

At the same time, in the 8th century, Sharaf al-Din Husaynibn Ahmad UlfatîTabrizi gave an abbreviated explanation of nearly 300 Sufi terms in his treatise titled Tabrizi"Rashf al-Alhaz fi Kashf al-Alfaz".

In each chapter of the work, the author defines and interprets words in terms of closeness and appropriateness, and discusses the use and applications of poets in their poems. Therefore, this dictionary may be important in terms of researching and recognizing the positive and negative aspects of problems.

Key Words: Sufism, Rashf al-Alhaz fi Kashf al-Alfaz, Ulfatî Tabrizi

Giriş

Tasavvuf, İslam dinindeki manevi hayatın ve ahlaki değerlerin ismidir. Bu felsefi-dini eğitimde insanın nefsiyle mücadele ederek onu ıslah ve terbiye etmesi, kendinden ve dünyadan bile vazgeçerek Allah'a kavuşması amacı izlenmektedir. Bazı sufilerce tasavvuf, sulhu olmayan bir savaş, nefse kul, şeytana zebun olmamak, nefsin nasibini terk ederek Hakk'ın nasibini aramak, zahirden uzaklaşıp batına yaklaşmak, mihnetleri gizlemek, cömertlik, zariflik ve temizlik olarak değerlendirilmiştir (Rıhtım, 2005: 69)

Son zamanlar Azerbaycan'da sufizmin inceliklerini yansıtan bazı eserlerin araştırılmasına büyük dikkat gösterilmektedir. Bu sufizmle ilgili eserlerin içerisinde Orta Çağlarda Yakın ve Orta Doğuda büyük ün kazanan zengin bilimsel ve sanatsal edebiyat kendine özgü yer tutmaktadır. Sufizm terimlerinin araştırılması açısından enteresan olan böyle eserlerden biri de Reşfu'l Elfaz fi Keşfu'l Elfaz'dır. Eserin içeriği hakkında bilgi vermeden önce sufilik kavramına kısaca göz atmak gerekir.

Bazı âlimlere göre sufilik kendi başlangıcını Kuran ve peygamberlerin hadislerinden almıştır. Sufilik bir eğitim olarak ilk kez Basra'da başlamıştır. İlk kez sufi gibi tanınan Ebu Haşim es-Sufi, Suriye'nin Reml şehrinde birinci tekkenin temelini koymuştur. Tekke kelimesi, Türkçe "tek" ve "külliye" sözünün özü ve köküdür. Az sonra sufi

akımları diğer İslam ülkelerine de yayılmaya ve etraflarına taraftarlar toplamaya başlamıştır (Quliyev, 2018: 10). Sufi tarikatının pek çok ünlü temsilcileri olmuştur. İlk sufi-derviş Hasan Basri sayılmaktadır. Sufizmin gelişmesi sonucunda farklı dönemlerin ünlü irfan, bilim, fazilet, iman sahipleri ortaya çıkmıştır. Zünnün-el-Misri, Hallac Hüseyin ibn Mansur, Cüneydi Bağdadi, Ebu Hamid el-Gazzali, Muhyiddin ibn Arabi, Mevlana Celaledin Rumi ve başkalarını örnek olarak gösterebiliriz.

Literatürde “sufizm” terimi hakkında çeşitli fikirler yürütülmüştür. “Sufizm” kavramının “safevi, sefavi”, yani namaz vakti önde ilk sırada duranlara verilen adla, ayrıca “eyvan” anlamını taşıyan “suffa” kelimesiyle ilişkin olduğuna dair fikirlere rastlanmaktadır. Şöyle ki, Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamberin zamanında mescitlerin eyvanında ibadet eden yoksul bir zümre vardı. Bu insanlara “ashab-ı suffa” diyorlardı. Sufizm, insanın Tanrı’ya olan sevgisi hakkında felsefi eğitimidir. “Sufizm” ve “tasavvuf” eş anlamlı kelimelerdir.

Tasavvuf felsefesinin oluşturduğu sufi terimlerini araştırmadan mistik sufi âlemine girmek imkansızdır. Tasavvuf istilahları, insanın manevi ve ahlaki yetkinliğe ulaşma yolunda bir araçtır.

Tasavvufun konusu genel anlamda Allah, varlık ve insandır. Allah’ı keşf, ıyan, vecd ve vicdan itibarıyla zat, sıfat, şüun ve fiilleriyle tanımaktır (marifet-i ilahiye) Ruh ve nefis itibarıyla insanın yapısını tanımak ve tanıtmak, kalp tasfiyesi, nefis tezkiyesi ve ahlakın yüceltilmesi tasavvufun konusudur. Manevi makam ve haller, vecd, istiğrak, aşk, sevgi, nefret, kin gibi duygular ve bunlara dair bilgiler tasavvufun konusuna dahildir.

Tasavvufa dair mensur eserlerde daha sık mecaz olmayan terimler kullanılmaktadır. Onların kesin anlamları ve tarihsel gidişatı güvenilir metinlerden çıkarılarak bir sonuca varılmalıdır. Mecazi sufi terimlere daha sık manzum eserlerde rastlanıyor. Onların kesin anlamları ve tarihsel gidişatları araştırılmalıdır. Sufi terimlerin sanatsal edebiyatlarda ne zaman kullanıldığını bariz şekilde görmek için bazı örneklerle bakalım:

Mana eri sözünde göze, dudağa işaret etmekle ne murada erer

Hal makamlarını aşan adam ne ister zülüften, boydan, benden

Bu alemde görünen her şey, o alem güneşinin aksi gibidir

Alem yüz, ben, göz ve kaş gibidir.

Bunların her biri de yerinde, makamında güzeldir. (Nağisoğlu, 2005:112)

Şüphesiz ki, ben, zülûf, kaş, göz, saki ve benzer kelimeler maddi anlamları bildiren mefhumların karşılığında kullanılmıştır. Bu kelimelerin gerçek bir dünyadan mecazi bir dünyaya transfer edilmesi sebebiyle makul anlamları karşılığında kullanılmasına

izin veriliyor. Sufiler de başkaları gibi sözün anlamın kudretini yansıtmadığını, anlamlar aleminin duyguları ifade etmek amacıyla kurulan söz dünyasıyla temsil olunamayacağını düşünüyorlardı. Halbuki sufiler, her zaman açık anlamları tefsir etmek istemiş ve o açık anlamlarla maddi şeyler arasındaki benzerliği tefsir etmiş, anlam alemini sözde özel ifade elbisesinde göstermişler. Fakat Şeyh Mahmud Şebüsteri dikkat çekecek şekilde Gülşen-i Raz eserinde söylemiştir.

Bence yorumlanan sözler

İfade etmek istediğimiz anlamları açıklamak içindir

Her kesin bildiği anlamlardan seçilen farklı yorumlar.

Sıradan olan insanlar nasıl bilsin(Nağısoylu, 2005:113)

Yukarıda belirtilen fikirlere göre şunu söyleyebiliriz ki, ben, göz, kaş kelimeleri ilk önce anlamlar âlemi için kurulmuş, daha sonra şu anlamlar düşünce dünyasından hayalalemine göç etmiştir. Çünkü bu kelimeler dünyavimane kesb etse de, varlığa aittir, duygular alemine tabidir. (Lahici, 1371: 557)

En önemli şey şu ki, sufiler Allah'a sıfat ve fiillerden oluşan isimlerle sadece şariat sahiblerinin izniyle müracaat edilmeli kanaatindedirler. Gerçeği tasavvuf özelliklerine daha da uygunlaştırmak için mecaz anlamlı ve benzetme anlamlı kelimeler nasıl kullanılıyor? Bu sorunun cevabını Şeyh Mahmud Şebüsteri Gülşen-i Raz eserinde vermiş, Muhammed bin Yahya Lahici ise "Mefatihü'l-İcaz"da onun sözlerinden alıntı yaparak açıklamıştır:

...Eğer tarikat sahibi kendisi ile barışık ve aklı selimdirse, şeriata aykırı olan ibareler söyleyemez. Tarikat sahipleri izin verene kadar sırrı açıklamayı yasaklamışlar. Hal ehli, bulunduğu duruma göre değil, bilakis bilimle hareket etmelidir.

Gönül ehline yalnız üç halde gelişigüzel söz söylemeye ruhsat var:

Tamamıyla kendinden geçip yok oluş, manevi sarhoşluk, şiddet ve zaruret

Bu üç hali bilen, anlayan, sözlerin nasıl söylendiğini, manalara ne suretle delalet ettiğini de bilir, anlar (Nağısoylu, 2005:114)

Böylece tasavvuf konusunun edebiyata bambaşka bir zenginlik ve yetkinlik kazandıran bir gerçeklik olduğu cürütülemez bir kanıttır. Geniş halk kitlelerinin şiir ve edebiyat zevkinin oluşumunda tasavvufun çok büyük rolü olmuştur.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi sufi terimlerine adanan eserlerden biri de Reşfu'l Elfaz fi Keşfu'l Elfaz eseridir. Kaynaklara göre şunu söyleyebiliriz ki, eserin yazarı uzun bir süre tasavvuf metinleri, tasavvuf terim sözlüklerini araştırmış, mecazi ve mecazi

olmayan terim sözlüğünü iki ciltli bir kitap halinde sunmak istemiştir (Ülfeti Tebrizi, 1377: 26)

Reşfu'l Elfaz'ın bazı nüshalarının mukaddemesinde yazarın ismi Hüseyin bin Ahmed Tebrizi olarak gösterilmiştir. İsmail Paşa, kendi açıklamasında yazarın ismi ve lakabını Şerafeddin Hüseyin bin Ahmed Ülfeti Tebrizi ve Ahmed Münzevi ise Ülfeti'nin yerine Fettah Tebrizi Halidi yazmıştır. O, hicri kameri takvim ile 8.yüzyılın ünlü simalarından sayılıyor. Maalesef onun tercümesine eski ve çağdaş eserlerde az rastlanmaktadır. Hüseyin Tebrizi hicri takvimle 730, 734 ve 761.yıllarda Mekke, Mısır, Kudüs ve Irak'ta bulunmuş, o dönemin büyük alimlerinden anlatılar duymuş ve öğrenmiştir. O, tasavvuf ve irfan konularında çok maharetli olmuştur. O, sufiler arasında ünlü ve mistik sırlara sahip olan peygamberin kırk hadisini seçmiş, diğer hadisleri de ona ekleyerek, onları sufi ve irfan açısından açıklamıştır. Yazar bu şerhi "Miftahul-Kunuz ve Misbahul-Rumuz" adlandırmıştır (Terbiyet, 1987: 112) "Reşfu'l Elfaz" eserinin yazarının ne zaman vefat ettiği belli değildir. Fakat bazı deliller onun hicri takvimle 8.yüzyılın sonunda vefat ettiğini gösteriyor.

Kitabın adıyla ilgili nüshalar arasındaki fark da tartışma konusu olmuştur. Bu risalenin mevcut olan nüshalarında eserin adı "Şerhül-Elfaz", "Elhaz fi Keşfül-Elfaz", "Sufi terimleri", "Riful Elhaz" ve "Şerhül-Elfaz" olarak belirtilmiştir (Zariya, 1389:1172-1177) Fakat eski nüshaların dibace kısmında bu risalenin adı "Reşfu'l Elfaz fi Keşfül Elfaz" olarak belirtilmiştir.

"Reşfu'l Elfaz fi Keşfül Elfaz" eserinde sufizm ıstılahları iki kısma ayrılmıştır:

1) Metaforik olmayan ıstılahlar

2) Mecazi (sembolik) ıstılahlar

Sufi metaforik terimlerin oluşum tarihini kesin olarak belirlemek çok zordur. Tabii ki, yukarıda belirtilen terimlerin oluşum ve tekamül dönemini ihtimal edebiliriz. Ünlü rus şarkiyatçı Bertels sufi terimleriyle ilgili araştırma yapmış ve bu istişarelere ait ilk atıfları "Gülşen'i Raz" eserinde bulmuştur. Bertels, sufi terimlerinin tarihsel teorisinin hicri kameri takvim ile 7.yüzyılın ilk yarısı, daha kesin olarak 8.yüzyıl kadar gittiğine dayandırmıştır.

Ayrıca Şerafeddin Hüseyin bin Ahmed Ülfeti Tebrizi, "Reşfu'l Elfaz fi Keşfu'l Elfaz" risalesinde 300'e yakın sufi ıstılahını özetlemiştir.

Görüldüğü gibi, hicri takvimle 10.yüzyıla ait olan "Mirat-i-Uşşak" adlı diğer bir sufi sözlük mevcuttur. Fakat bu sözlüğün yazarı belli değildir. İlk kez Rus şarkiyatçı Bertels tarafından Rusya'da yayımlanmıştır. Bu risale, hicri takvim ile 1352 yılında tasavvuf edebiyatı alanında Bertels'in yazarlığı, Sirius Yazdi'nin tercümesiyle yayımlanmıştır.

Bu sözlükte yaklaşık 459 kelime tanımlanmış ve şerhedilmiştir. Burada “Mirati-Üşşag” eserinde belirtilmeyen, sufi olmayan bazı kelimelere rastlanıyor. Maalesef Bertels “Müraat” nüshasını hazırladığı zaman onu alfabe sırasıyla düzenleyerek yayımlamıştır. Bu düzenleme zamanı bazı perakendelik dikkat çekiyor.

Her halde Bertels’in “Mirati-Üşşag” eserini redakte etmesi, özellikle de “Müraat” sözlüğünün başka versiyonuna rastlamadığımız için kitabın kalitesi ve bölümlerinden habersiz kalmamıza sebep olmuştur. Maalesef bugün elimizde “Mirati- Üşşag” sözlüğünün hiçbir versiyonu kalmamıştır. Bertels’in redakte ettiği versiyon da ulaşılabilir değildir.

“Reşfu’l-Elhaz”ın özel düzenleme sırası olduğu halde, bu sözlükte sufi deyimlerinin ve mecaz anlamlı kelimelerin kalitesi, onların tefsirinin gerekliliği hakkında mukaddemede yer alıyor ve aşağıdaki gibi 3 bölümden oluşmaktadır. “Keşfu’z-Zünun”eserinde “Miftahul Esrar ve Misbahul Envar” adlı risalede türkçe hakkında konuşulan sufi sözlüğünün 3 bölümünden bahsediliyor. Hakkında bahsedilen risale “Reşfu’l Elfaz fi Keşfu’l Elfaz” eseri olabilir.

Yazar, eserin her bölümünde kelimeleri yakınlık ve uygunluk açısından belirleyerek şerhetmiş, onların şairlerin şiirlerinde kullanılması ve uygulanmasının amaca uygunluğunu dikkate almıştır. Bu yüzden de bu sözlük araştırma ve sorunların olumlu ve olumsuz yanlarının tanınmasında önemli olabilir. “Reşfu’l Elfaz fi Keşfu’l Elfaz” eserinde bahsedilen bazı sufi terimleri hakkında bilgi vermek iyi olur:

1) Birinci bölüm-Sevgili adları ve ona ait olanlar

Canfeza – Salik’in (tasavvuf yolcusunun) ebedi kaldığı beka sıfatı.

Apardı gönlümü bir hoş kamer-yüz can-feza dilber

Ne dilber dilber-i şahid, ne şahid şahid-i server (İzzeddin Hasanoğlu)

Zülûf – Hakkın gaybi hüviyeti, celal ve cemal sıfatlarının tecellisidir. Hakkın özü O’nun azamet ve cemal sıfatıyla perdeleniyor, hiç kimse onu tanıyamaz. Zülûf- celal sıfatın cismani surette tecellisidir. Güzellerin zülûf, celal sıfattan doğan zulmet, perişanlık ve perdeyle karşılaştırılıyor. Zülûf, vahdet durumunu perdeleyen kesrete işaret ediyor, kesret perdesi ortadan kalkınca birlik görünür. Zülûf kıvrımı-batini sülûk yolunda ortaya çıkan ve kesretten doğan zorluktur.

Zülûf, Hak ile kul arasında perde oluşturan, Hakk’ın sırlarını, güzelliğini kapatarak ona tesettür olan Şehadet aleminin sembolü olarak kullanılıyor (Babayev, 2011:148)

Uzundur cananın zülûfünün sözü,

Ondan ne söylesem, bir sırdır özü

Onunla zincire vuruldu yürekler

Canlar havar çekti her akşam-seher

Onun her kıvrımı fitne torudur

Şuhlukta ucunu gösterir, odur

O zülûf, o yüz benzer gece-gündüze

Ne kadar oyunlar gösterir bize (Şebüsteri GülşenRaz)

Aşk – Hakk’ın mutlak gerçeğine olan coşkun sevgidir: Üç hariflidir: **Ayn**-Hak’kın bilim ve bilgisi, **Şin**-O’na olan şevk, **Gaf**- Allah’a olan yakınlık (kurbiyet). Başka yorumlama: **Ayn**- akıl, **Şin**-haya, **Gaf**-karar. Aşk, gençlerde kuvvetli oluyor ve onları cünunluğa (deliliğe) kadar götürür, heyecan ve ıstırap doğurur. Belirtileri: yüzün sararması, uykusuzluk, feryat figan

Aşk olmasaydı, olmaz idi hüsn müştehir,

Hüsn olmasaydı aşk yitirmişti şöhretin (Füzuli)

Sevgi – Yüce Tanrı’ya olan pak sevgi, nefisi yakan ateştir, seven fiziksel benliğini fani ederek Hak’la baka (ebediyet) bulur, Hak’kı seven O’nun belasını da ister, O’nun lütfunu da, kahrını da hoş görür.

İkrar verdim dönmem Elest Bezminden,

Verdiğim ikrarı imandan aldım.

Başka seyran gördüm kendi özümden,

Bu muhabbeti ben Merdan’dan aldım. (Hatai)

2) Aşık ve maşuk arasındaki ortak adlar.

Bade – Zayıf ve dünyevi zevklere bulaşan aşk. Sülûğün başlangıcında ilahi aşk zayıf olur.

Ne gördü badede bilmem ki oldu badeperest,

Mürid-i meşreb-i zühhat gördüğün gönlüm. (Füzuli)

Harabat – Beşeri sıfatın, nefsin bozulması ve fenası, celal sıfatından doğan kahr alameti. **Harabat** - vahdete işaret eder.

Danışmentler,

alimlermedresedebulduysa,

Ben harabatiçindebuldumise ne oldu? (Yunus Emre)

Rind – Kayıtsız ve laubali, nasihat istemeyen. Kesret ve belirlilik perdesinden çıkarak kendi vücudunu fenaya uğratan, zahirini kınamaya alıştırıp batınını salım tutan arif, vahdete batarak resmi kurallara tabi olmayan, bu marifet makamıdır, tamamen

Hak'ka yönelmiştir, gözü ondan başkasını görmüyor, ondan başkasını tanımıyor ve düşünmüyor, dünya ve ahiretten vazgeçiyor.

Ben hod öldüm, ey turabımdan olan sagar, müdam,

Rindler bezmin gezip bir-bir yetir benden niyaz! (Füzuli)

Saki – Mürşid-i kamil ve şeyh, sevgiden doğan tecellinin tezahürü, saki ariflerin gönlüne sevgi feyzinden şarap verir, müştakların canına gerçek ve şevk getirir.

Saki, insaf etsen nutku-güherbar açarım,

Ederim bazı muammaları ızhar, açarım,

Gönlümün sandığın olsa hiridar, açarım,

Şiirle mertebeyi-Haydar'ı-Kerrar açarım,

Ben onun şanına, bir dür-i şehvar açarım. (Hacı Alemdar Mahir)

Mum – Aşığın kalp kandilinde ışıklanan ilahi nurun parıltısı, bir irfan nurudur ve kalbi ışıktandırır. Mum, kalbin yanması, dumanıdır ve bu duman ahu naleyle karşılaştırılıyor.

Sevimli olmaz nesimi-sübhdem hergiz sana,

Mum tek ta dökmezsen, Saib, gözünden yaşlar. (Saib Tebrizi)

Kafir – Tefrik ve kendisine perestiş makamı, nefs-i emmare, kesretin vahdette perdelenmesi. Küfrü Hak'ka perdelemek demektir.

İmanı yoktur onun kim, oldu biemanet,

Dinin yitirmiş ol kim, ahdına bivefadır.

Şol ahdı ol emanet ger sende varsa, hoştur,

Yoksayalanımansız, hem dinsizoldeğadır.

Küfrüşirkiçindesanankendinimümin

İslam-işiriimanmahsusı-evliyadır. (Nesimi)

Kible – Allah'ın vechi (rızası), tapınma sırasında yönelinen doğrultuyu anlatır, her kesin yöneldiği bir kiblesi vardır:

Sultanın kiblesi ta çile cevher,

Dünyayı sevenler için gümüş ile zer.

Suretperestler için su ile toprak,

Mana sevenleriçin can ile yürek,

Aşığın kiblesi zevalsız vuslat

Arifin kiblesi cemal ve celal

Gül – Kalpte peyda olan ilahi alemin semeresi. Gül, ayrıca, ilahi güzellik ve ona duyulan aşkı anlatıyor. Gül, yaradana işaret eder.

Naziğim, hubum, latifim, mihribanım, tazegül,

Munisim, canım, refiğim, şol vefadarım benim. (Nesimi)

Meyhane – Lahut alemi, marifetle dolu kalp. Tasavvuf şiirlerde mey-aşk ve marifete, piyale, cam, sağer-müridlerin kalbine, sūrahi, sebu, retl ise mürşidlerin kalbine işaret eder. Meşk, hum ise tarikat müçtehidlerine ve marifette yetkinliğe ulaşanların kalbine işaret eder. Meyhane, meykede ve harabat peygamberlerin kalbine işaret eder. Sevgi, marifet ve hikmet kaynağıdır. Meyhane kapısının açılıp kapanması vahyin nazil olması ve kesilmesine işaret eder. Kulların kalbi de yer yüzünde aşk şarabı için peymanedir. Bu kalplerden Allah'a en sevimli olanı en ince, en arive en safolanıdır. Her bir kalp kendi yeteneğine göre aşk şerbetinden bir yudum alır. Ramazan ayında meykedenin kapısını kapatmak Hak'kın celal sıfatının tezahürüdür. Bu, sıkılmaanı, bu kapının açılması ise cemel sıfatın tecellisi ve genişlenme anıdır.

El-hamdki, meyhanedegördümsenizahid,

ŞükreyledimAllah'a, müslümanolacaksın.(Seyid Hamza Nigari)

Namaz – Salik'in (tasavvuf yolcusunun) ceberut ve ilahi yetkinlik arayışıyla yükselişi, Hak'kın insane kalbini gözetlemesi, insanın Hak'la birliğidir. Namaz, kalbin Hak'ka kavuşması, hitap, münacat ve sohbeti, kulluk mertebesinin zirvesidir. Ariflerin namazı ruhun cisim aleminden kurtulması ve gayb alemine uçmasıdır (Göyüşov, 2001:139)

Tut orucun, kıl namazın,

Şükr eyle Allah'a.

Kul olma dünya malına,

Kalacaktır dünyada. (Aşık Alesger)

Hırka – Zahir ve suret aleminin işareti, nefis-i tezahür ve kendini göstermek. Hırkayı parçalama– zahiri işlerden ve nefisten kurtulmak

Şah Hatayi'm, neler gelir dilimden,

Hakikat kuşağın çözme belinden.

Nice özün bilmez derviş elinden,

Hırka ağlar, tülbent ağlar, şal ağlar. (Hatayi)

3) Aşığın haline ait olan kelimeler

Gam – Meşuğu talep etmekte edilen gayret ve istenilen himmet, onun ayrılığından kalbe çöken süstlük ve keder.

Gönülde bin gamım vardır ki, pinhan eylemek olmaz,

Bu hem bir gam ki, il ta'nından efgan eylemek olmaz. (Füzuli)

Fakir – Halktan geçerek Yaradana yönelmek, üç hariflidir: fe- ihtiyaç ve fena, gaf-tasarruf ve Hak'ka yakınlık, re-riyazet (nefis terbiyesi) yapmak ve riyayı terk etmek. Fakirin evveli fena, sonu ölmezliktir, tacı-tevekkül elbisesi gizlilik, lokması sabır, bineği şevk, kemeri sevgidir. Fakirin yüksek mertebesi Peygamber'e (s) aittir. Fakir-yoksulluk değil, dünya malına karşı duyulan itinasızlıktır.

Cevher – Batın anlamlar

Bende sığar iki cihan, ben bu cihana sığmazam,

Cevher-i lamekan benim, kevn-ü mekana sığmazam. (Nesimi)

Sonuç

Tasavvuf edebiyatı, orta çağ dönemlerinde islamın sanat-felsefi düşüncesinde, dinî-edebi düşüncesinde o kadar önemli bir yere sahiptir ki, tüm Orta Çağ müslüman alimlerinin edebi ve sanatsal zenginliğini tasavvuf edebiyatı olmadan hayal etmek imkansızdır.

Tasavvuf terimlerini keşfetmeye yardımcı olan “Reşfu'l Elfaz fi Keşfül Elfaz” eserinde islam tasavvufunun ve tasavvufun mecazi ve mecazi olmayan kelime ve ifadelerinin üç başlık altında özetlenmiş bir açıklaması yer almaktadır: Sevgilinin isimlerinde, âşık ile maşuk arasında ortak olan isimlerde ve sevgiliye ve durumuna özel sözler. ...

Orta çağ sufi şairleri bazen sadece kendilerinin anladıkları rumuz ve ıstılahlar kullanmışlardır. Bununla ilgili bazı sufi rumuzları farklı tarikatlarda farklı şekilde anlaşılmış ve her kes tarafından aynı şekilde anlaşılmamıştır.

Tasavvuf rumuzları, terimlerin şiirlerde kullanılması okurda yaranan duyguları daha da güçlendiriyor. Tasavvuf anlamlarının kullanıldığı mısralar gerçek aşk ve güzellik konusunu fiilen mistik dünyaya bağlamakla şiirin anlam alanını genişletiyor.

Böylece tasavvufla ilgili şu kanaate geliriz ki, batini ilim olmakla birlikte hem de dini-mistik yöntemdir, yani gerçekler alemini öğrenen doğru yol ve araçtır (Seyfullayev, 2006: 10).

Kaynaklar

Babayev, Y. (2011). Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm. Bakı: Elm və təhsil

Heyət, (2011). Təsəvvüf tarixi. Bakı

Quliyev. İ. (2018). Sufilik və onun prinsipləri. Bakı: Mütərcim

Nağısoylu. M. (2005). Mahmud Şəbüstəri “Gülşəni raz”. Tərcümə. Bakı: Nurlan

Rıhtım, M. (2005) .Seyid Yəhya Bakuvı və xəlvətilik. Bakı: Qismət

Tərbiyə, M.(1987). Dənışməndani Azərbaycan. Bakı: Azərənəşr
Göyüşov, N. (2001). Təsəvvüf anlamları və dərvişlik rəmzləri. Bakı: Tural-Ə
Seyfullayev, Q. (2006). İslamda irfan və təsəvvüf . Bakı: Nurlan

الذريعة . (١٣٨٩) فهرست نسخه های خطی فارسی. جلد دوم

شرف الدین حسین بن الفتی تبریزی(١٣٧٧). فرهنگ نمادهای عرفانی در زبان فارسی. تهران: انتشارات مولی
شمس‌الدین محمدبن یحیی‌بن علی گیلانی لاهیجی.(١٣٧١). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: انتشارات
زوار

Bektaşî Geleneğinde Teslim Taşı: Alaca Hüseyin Gazi Türbesinden Örnekler

Oktay GÜNDOĞDU

Dr. Öğr. Üyesi

Hitit Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

oktaygundogdu@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0002-0361-349X

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202414>

Özet

Çorum Alaca ilçesinde bulunan ve Selçuklu dönemine tarihlendirilen Hüseyin Gazi Külliyesi; medrese, imaret, türbe ve müstemilattan oluşturmaktadır. Farklı dönemlerde yapıldığı değerlendirilen bu yapılaşmanın güneybatı köşesinde inşa edilen türbe bölümü giriş kapısı ve medresenin kuzeyinde inşa edilen yapının giriş kapısı kilit taşlarında yer alan teslim taşı örnekleri bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bektaşî kültürünün önemli remizlerinden birisi olarak günümüze kadar kullanılan bu sembol, On İki İmam'ı temsil etme cihetiyle külliyenin sembolik bileşeni olarak önemli bir mimari elemanını oluşturmaktadır. Literatürde daha önce ele alınmayan Hüseyin Gazi Külliyesi teslim taşları ilk defa bu çalışmayla bilim dünyasına tanıtılacaktır. Kültürün temsilcisi ve taşıyıcısı olarak gördüğümüz bu sembolün ikonografik değerinin külliye ile bütünleşmesine dair hipotezlerimiz işaret edilen iki teslim taşı örneği üzerinden tartışılmıştır. İlave olarak teslimiyet, temsiliyet, aidiyet, bağlılık, yola girme ve soyun remzi gibi anlamları da ihtiva etmektedir. Özellikle Hüseyin Gazi Külliyesi yapılarının kapı girişlerinde bulunması “acziyeti söyleyip teslimiyet kapısında bulunma” düsturunun etkisiyle olduğu değerlendirilmektedir. Hz Muhammed, Hz Ali ve On İki İmam'a atfen yerleştirilen bu taşın doğruluk, dürüstlük, kurtuluş, dünyevi şehvetlerden uzaklaşma, irşad, nefsi terbiye etme ve sırlara işaret ettiği de belirtilmektedir. Sanat Tarihinde tasavvufi faktörlerin mimari eserler üzerindeki etkisine önemli bir örnek oluşturması açısından bu hususun belirtilmesinde fayda mülahaza ediyoruz. Bu sembolle sadece kapıların kilit taşlarında değil aynı zamanda farklı mimari yapılar, el sanatının çeşitli alanları ve küçük eser örneklerinde de karşılaşılmaktadır. Mezar taşları bu hususun yaygın olarak görüldüğü yerlerin başında gelmektedir. Bazen bir kolye bazen bir kuşak bazen de serpuşların tacını bezeyen bir tezyinat olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi'nde bulunan teslim taşı örnekleri hem Alaca'nın Bektaşî kültürü içerisindeki yerini aydınlatması hem de yapıyla olan bağlantıların ortaya çıkartılması adına önemli bilgiler sunmaktadır. Bu taşların anıtsal mimari

örneklerinde yaygın olarak görülmemesi de Alaca Hüseyin Gazi teslim taşlarını ayrıca değerlendirecek bir konuma taşımaktadır. Bunlardan hareketle yapıdaki bu önemli parçaların tanıtılması ve tarihsel sürecine dair tartışmaların yapılması, kültür içerisindeki yerinin belirlenmeye çalışılması gibi hususlara cevap aranmaya çalışılmıştır. Eserin diğer alanlarında olduğu gibi bu mimari parçaların da koruma önlemlerinin alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Alaca, Hüseyin Gazi Külliyesi, Türbe, Bektaşî Kültürü, Teslim Taşı.

“Teslim Taşı” in Bektashi Tradition: Examples from Alaca Hüseyin Gazi Tomp

Abstract

Hüseyin Gazi Complex, located in Çorum Alaca district and dating back to the Seljuk period; It consists of madrasah, soup kitchen, tomb and outbuildings. The subject of this study is the delivery stone example located at the entrance gate of the tomb section built in the southwest corner of this structure, which we consider to have been built in different periods. This symbol, used to this day as one of the most important symbols of the Bektashi culture, constitutes an important architectural element of the complex as it represents the Twelve Imams. The surrender stones of the Hüseyin Gazi Complex, which have not been discussed before in the literature, will be introduced to the scientific world for the first time with this study. Our hypotheses regarding the integration of the iconographic value of this symbol, which we see as a representative of culture, with the social complex are discussed through the two examples of surrender stones mentioned. In addition, it carries meanings such as submission and loyalty. We consider that its presence, especially at the door entrances of the Hüseyin Gazi Social Complex buildings, is due to the influence of the principle of “submission”. It is also stated that this stone, placed in reference to Prophet Muhammad, Hazrat Ali and the Twelve Imams, indicates truth, honesty and salvation. It constitutes an important example of the influence of Sufi factors on architectural works in Art History. This symbol is also found in different architectural structures and handicraft examples. Gravestones are one of the most common places to see. As a result, the surrender stone samples found in the Alaca Hüseyin Gazi Social Complex shed light on the place of Alaca in the Bektashi culture. Based on these, we consider that these important parts of the building should be introduced and conservation measures should be taken urgently.

Key Words: Alaca, Hüseyin Gazi Complex, Tomb, Bektashi Culture, Delivery Stone.

Giriş

Alaca ismiyle matûf bu ilçe, vakfiyeler ve arşiv belgelerinde Hüseyinabad olarak geçmektedir. “Abad” kelimesi Farsça’da şehir anlamına gelmektedir. Bu ismin seçilmesinde, Hüseyin Gazi’nin mücahid/eren/bahadır kimliği ve kendisine atfedilen Hüseyin Gazi Külliyesi’nin etkisi büyüktür. Hüseyinabad ovasına ve dahi külliyesine verilen bu adlandırmanın kişilik ve kimlik özellikleri makale kapsamının dışına çıkmadan kısaca şu şekilde ifade edilebilir. Anadolu’nun Türk-İslam coğrafyası haline gelmesinde önemli bir rol oynayan birçok kahramanlığa konu olan; eren, derviş, mücahid, veli ve alperen gibi Hüseyin Gazi’nin hayatına dair bilgiler genellikle menkıbelerden öğrenilir. 7-9. yüzyıllarda, İslam ordularının batı istikametinde gerçekleştirdiği gazalar sırasında veya Anadolu içlerinde Bizanslılarla yapılan cihadlar esnasında şehit olan bir İslam mücahidi olarak tanımlanan Hüseyin Gazi, Battal Gazi destanında önemli bir yer tutar. Özellikle Hüseyin Gazi’nin oğlu Cafer’in isminin ve Hüseyin Gazi’nin adının silsile içinde geçmesi, onun önemini vurgulamaktadır. Ayrıca, ordunun lider kişiliği ve Malatya hudutlarından iç bölgelere doğru gerçekleştirdiği akınlarda serdarlık görevini üstlenmesi kaydedilmiştir. Bu başarılar, Hüseyin Gazi’nin toplum içinde saygı gören bir figür haline gelmesine ve kahramanlıklarının destanlaşmasına katkı sağlamıştır. Sonuç olarak, Hüseyin Gazi ve oğlu Battal Gazi, Endülü’s’ten Orta Asya’ya kadar uzanan geniş coğrafyada ortak bir kahraman olarak kabul edilmiş ve Müslüman milletler nezdinde özel bir yer edinmiştir.

Hüseyin Gazi’ye atfedilen makamlar arasında Sivas-Divriği, Çorum-Alaca, Tokat-Niksar ve Ankara-Mamak İlçeleri sayılmaktadır¹. Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi’nde veya diğer yerlerde Hüseyin Gazi’nin medfun bulunduğuna yönelik rivayetler çeşitli kaynaklarda farklılık göstermekle birlikte genellikle şehadet ve kahramanlık temaları etrafında şekillenirler². Alaca ilçesindeki külliyeye özgü rivayette; Hüseyin Gazi’nin şehit düşmesi veya yaralanmasının ardından atının üzerinde gelen kolunun, eski bir manastır olan bu yapıda defnedilmesidir.³

Hüseyin Gazi Külliyesi’nin Alevî/Bektaşîlik İlişkisi

Hüseyin Gazi Külliyesi’nin Alevî/Bektaşî kültürü içindeki konumunun sorgulanması hem teslim taşının varlığı hem de günümüzde devam eden ritüellerin, bellekteki kodların devamlılığı açısından önemlidir. Bu külliyenin, Alevî/Bektaşî ve Sünnî kesimlerce benimsenmesi, kuşaklar boyu süregelen irfan birikiminin bu yapı üzerinden yansımaları göstermektedir. Erken dönemlerde nasıl başladığına dair

¹ Oktay Gündoğdu, “Alaca- Hüseyin Gazi Külliyesi Üzerine Değerlendirme”, Uluslararası Geçmişten Geleceğe Sanat Sempozyumu ve Sergisi Bildiriler Kitabı, 26-28 Eylül 2016, 545.

² Kutlu Özen, Divriği Evliyalari, Sivas: Dilek Matbaası, 1997, 118-120.

³ Komisyon, Geçmişten Geleceğe Etonya Hüseyinabad Alaca, Yozgat: Vizyon Matbaacılık, 2002, 270-271.

kaynaklar bulunmasa da Battal Gazi Külliyesi'ndeki uygulamaların burada da benzer şekilde yapılmış olması, Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi'nin Alevi/Bektaşî kültürüyle ilişkili olduğuna dair ipuçları olabilir.

Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın annesinin rüyasına atfedilen rivayetler ve I. Gıyâseddin Keyhusrev'in hanımının imar faaliyetlerinde bulunması gibi devlet erkânının buraya önem vermesi sonucunda Battal Gazi Külliyesi, büyük bir külliye haline dönüşerek dini ziyaret yeri haline gelmiştir. Battal Gazi'ye yapılan atıflar, eren, alp, gazi, kahraman, mücâhid gibi sıfatlandırmaların Selçuklu döneminden itibaren devam ettiğini göstermektedir. Özellikle 13. yüzyılda Kalenderîler ve ardından Alevî/Bektaşîlerin Battal Gazi'yi ve onun tüm sıfatlarını benimseyerek onu bir pîr olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu durum, 16. yüzyıla kadar külliye'nin çevresinin Kalenderîler'in merkezi bir yapı olarak kabul edilmesi ve "mahya" törenlerinin burada düzenlenmesiyle belirginleşmiştir. Kalenderî tarikatının gelişimiyle birlikte bağımsız bir kimlik alanı olan Bektaşîlik, bu kültürel öğeleri de beraberinde taşımıştır. Bu gelişmeler, 16. yüzyıl şairlerinin nefeslerinde Hüseyin Gazi ve oğlu Battal Gazi'ye yönelik tazim, övgü ve hürmet ifadeleriyle de ortaya çıkmıştır. Ayrıca, 17. yüzyılda Osmanlı askerlerinin seferler sırasında Battal Gazi türbesinde dua etmeleri, niyazda bulunmaları bu geleneğin devamlılığını göstermesi bakımından önemlidir⁴. Hüseyin Gazi'ye ait kahramanlıkların, niyazların, töre ve törenlerin bu coğrafyada yer bulması, Alaca İlçesi'nde de benzer bir yapının oluşumuna zemin hazırlamış olmalıdır.

Silsilesi Açısından Değerlendirildiğinde;

Hüseyin Gazi'nin türbe içerisinde yazılı olan ve kaynaklarda zikredilen silsilesi, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'dan olan Hz. Hüseyin'in soyundan gelerek Resûl-i Ekrem'le olan bağlantısını kurmasıyla öne çıkar. Bu durum, Anadolu'da tarikat ve tasavvuf çevreleri tarafından benimsenen bir olgudur. Bu bağlamda, Hüseyin Gazi'ye "Seyyid" ünvanının verildiği anlaşılabacaktır.

Seyyidler, Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesine katkı sağlayan, iskân politikalarında etkin rol oynayan, bölgeleri Müslümanlaştıran, etraflarında zaviyeler kuran ve kendi adlarıyla anılan şehirlerin inşa, imar ve ihya süreçlerine liderlik eden kişilerdir. 10. yüzyılda Anadolu'ya yerleşmeye başlayan seyyidler, 12. yüzyılda ailelerini oluşturmaya ve nüfuz elde etmeye başlamışlardır. Selçuklu döneminde sultanların seyyidlere özel muamele gösterdikleri ve bu itibarı korudukları gözlemlenmiştir⁵. Bu açıdan incelendiğinde, Hüseyinabad adıyla mâtuf Alaca

⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Battal Gazi", TDVİA, İstanbul: TDV, 1992, 204-205.

⁵ Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Seyyid", TDVİA, İstanbul: TDV, 2009, 40-43.

ilçesinin sınırlarında bulunan ve arşiv belgelerinde Hüseyin Gazi Tekkesi olarak adlandırılan külliye'nin bu çerçevede gelişmiş olduğu değerlendirilebilir.

Abdallık Geleneği İçerisinde Değerlendirildiğinde;

Abdalların merkezleri arasında önde gelen yerlerden birisi Seyyid Gazi Tekkesi olmuştur. Kanûnî Sultan Süleyman, İran seferi dönüşünde abdalları bu merkezden uzaklaştırmış fakat daha sonraki dönemlerde eski tekkelere yerleşmeye başlamışlardır. 18. Yüzyılda “Abdal” kelimesinin Bektaşî kavramıyla eş anlama geldiği ve özellikle bu dönemde abdal tekkelerinin Bektaşîler tarafından kullanıldığı görülmektedir⁶. Dolayısıyla geç dönem kayıtlarında tekke⁷ olarak zikredilen Hüseyin Gazi Külliyesinin, diğer abdal tekkelerinde olduğu gibi 18. yüzyılda düzenlenmiş olabileceği değerlendirilebilir. Çorum'un güneyinde ve yerleşimin dışında bulunan Hüseyin Gazi Tekkesi'nin diğer Abdal tekkeleriyle benzer yapılaşma ve süsleme özellikleri taşıması geç dönemlerdeki kullanımını düşündürmektedir.

Alevi/Bektaşî geleneğindeki seyyidlik ve abdallık kavramlarına dayanarak, Hüseyin Gazi Külliyesi'nin Alevi/Bektaşî kültürüyle ilişkisi; Ehl-i Beyt ile soy bağları, On İki İmam'a olan bağlılık ilişkileri, destanlar, şiirler ve menkıbelerle yüceltilmesi gibi unsurlar aracılığıyla şekillenmiş olabileceği değerlendirilmektedir.

Mimari ve Tarikat Yönüyle Değerlendirildiğinde;

Kalenderilerin Battal Gazi Külliyesi etrafındaki manastırı tekkeye dönüştürerek 16. yüzyılın sonuna kadar burayı merkez olarak kullanmaları ile Hüseyin Gazi Külliyesi'nin Sulu Manastır olarak bilinmesi ve kullanılması benzerlik göstermektedir. Hüseyin Gazi'nin kahramanlıklarının destanlaşması, diğer yerlerde olduğu gibi Alaca'da devamlılık göstermektedir. Kaynaklar ve rivayetlerin yanı sıra günümüzde dahi şairlerin Hüseyin Gazi'ye methiyeler yazdıkları bilinmektedir. Hacı Bayramı Veli'nin bilakis kendisinin hem Battal Gazi hem de Hüseyin Gazi'ye hürmet etmesi Alevi/Bektaşî tarikatı için ziyaret ve saygıyı beraberinde getirmiştir.

Hüseyin Gazi Külliyesi içinde bulunan imaret, misafirhane/mescid? veya zaviye gibi yapıların mimari özelliklerinin geç dönemlere ait olması, türbenin ana duvarlarla kurduğu dilatasyondan anlaşıldığı kadarıyla medreseye göre daha geç dönemlerde yapılmış olması, türbe içerisindeki kitabeli kalemlerinde Bektaşîlik vurgusunun yapılması, türbe ve misafirhane/mescid? bölümünün geç dönemlere tarihlendirilen kemerli giriş kapılarının düzenlemesi ayrıca kemer kilit taşı yuvasına teslim taşının yerleştirilmesindeki teknik gibi durumlar külliye'nin Alevi/Bektaşî bağlantısının geç dönemlerde olduğuna dair somut veriler olarak değerlendirilebilir.

⁶ Orhan Fuat Köprülü, “Abdal”, TDVİA, İstanbul: TDV, 1988, 61-62.

⁷ BOA. DH. MKT. 2879/88, 1327-B-1, BOA. DH. MKT. 2879/88, 1327-B-1.

Hüseyin Gazi Külliyesi'nde Mimari Oluşum

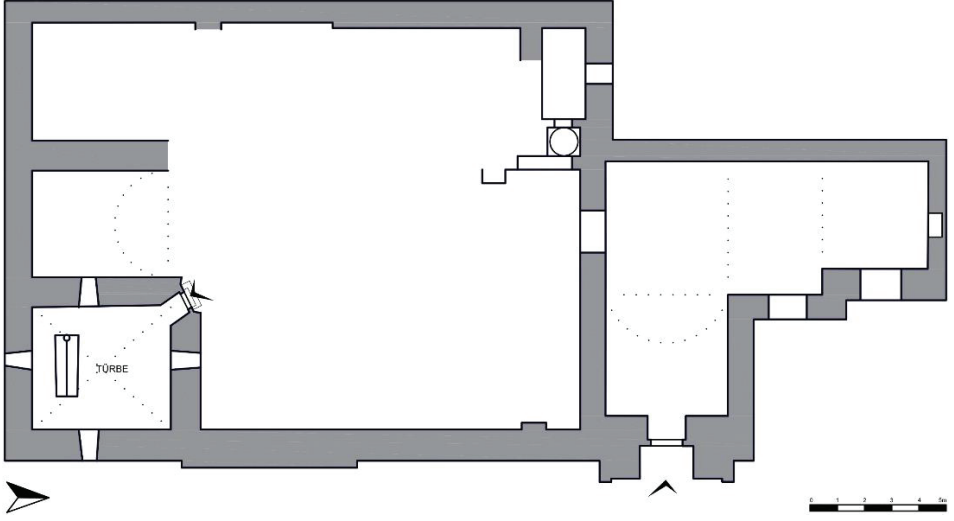
Medrese ve türbe etrafında şekillenen Çorum-Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi, Çorum iline bağlı Alaca ilçesinin 3 km. güneyinde, Özhan Mahallesi'nin sınırları içerisinde yer almaktadır. Bu külliye, mevcut Ankara yoluna oldukça yakın bir mesafede ve günümüz yerleşim yerlerinden uzakta konumlanmıştır. Yapı kompleksi içerisinde medrese, türbe ve imaret aynı avluyu bir bütünlük içerisinde paylaşmaktadır. Bu müştemilatın bir parçası olan diğer yapıları oluşturan; misafirhane/mescid?, çeşme ve havuz ise avlu dışında yer almaktadır. Yapıldığı tarih kesin olarak bilinmeyen; fakat taçkapı süslemelerinden hareketle 1270 yıllarından sonra yapıldığı düşünülen bir yapılaşmaya sahiptir.



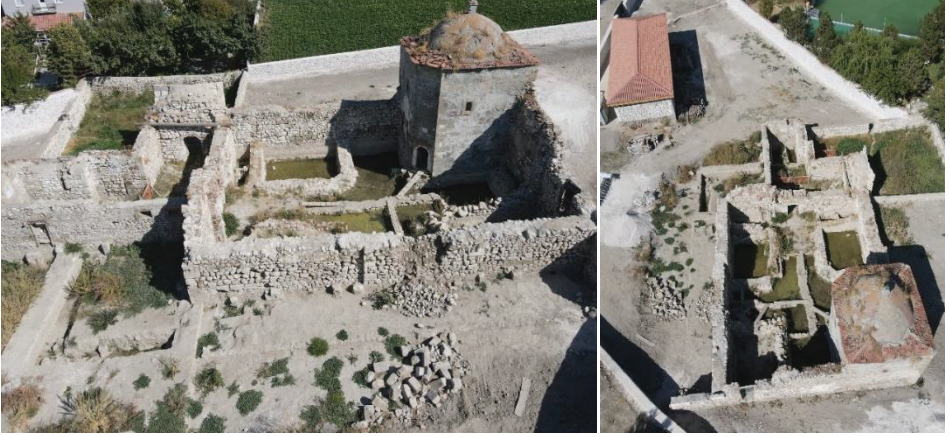
Şekil 1: Hüseyin Gazi Külliyesi Genel Görünüm

Bu çalışma kapsamında külliye birimlerinden türbe bölümü kısaca tanıtılmış sonra özellikle üzerinde durmak istediğimiz teslim taşı konusu işlenmiştir. Hüseyin Gazi Türbesi, avlunun güneydoğu köşesinde yer almakta olup, taçkapının güneyinde ve ana eyvanın batısında bulunmaktadır. Halk arasında Hüseyin Gazi tekkesi olarak da bilinen yapının kemerli kapısı üzerindeki dört satırlık kitabede medfun olarak Hüseyin Gazi'nin adı zikredilmiş ve yapı Hüseyin Gazi Türbesi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca, arşiv belgelerinde yapı için Hüseyin Gazi Tekkesi ibaresinin kullanıldığı görülmektedir.

Türbenin doğu ve güney yönündeki beden duvarları, medresenin mevcut cephe duvarlarının üzerine inşa edilmiş; batı ve kuzey cepheleri ise iç avluya bakacak şekilde tasarlanmıştır. İçerde tonozla geçilen örtü, dışarıdan kubbeye tamamlanmaktadır. Mekânın aydınlatılması, üst kotlarda pencere düzenlemesiyle sağlanmışken, alt kotlarda sadece giriş açıklığı bulunmaktadır. Bütüncül olarak bakıldığında, külliyenin medrese bölümünde sağlam kalmış tek eserin türbe bölümü olduğu görülür. Türbenin giriş kapısı üzerinde, Osmanlı Türkçesi ve celi sülüs hatla yazılmış dört satırlık onarım kitabesinde türbedar ismi yer almaktadır.



Şekil 2: Hüseyin Gazi Medresesi ve Türbenin Konumu (O. Gündoğdu, 2011).



Şekil 3: Türbe Genel Görünüm

Türbenin iç mekânında doğu-batı doğrultusunda uzanan baş ve ayak taşıyla birlikte bir sanduka bulunmaktadır. Baş şahidesinin başlık kısmı, On İki İmam'a atfen yapılmış 12 terkli ve "Hüseyinî Tâc" olarak tasarlanmıştır. Türbenin iç cephesinde Bektaşî kültürünün sembolleri olan zengin kalemîşi örnekleri bulunmaktadır. Bu düzenleme teslim taşının yapı ile bütünleşmesi açısından oldukça önemlidir.



Şekil 4: Hüseyin Gazi Türbesi İç Mekân ve Mezartaşı (O. Gündoğdu, 2011).

Bektaşî Geleneğinde Teslim Taşı: Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi'nden Örnekler

Teslim kelimesi, tasavvuf terminolojisinde biat etmenin, Allah ile bütünleşmenin, tarikat ehline mürşide bağlanmanın, seyrüsülük olmanın ve yoldaki kural ve törelere uymanın ifadesi olarak kullanılır. Bektaşî geleneğinde ise, bu terimden türetilmiş bazı eşyaların kullanılmasıyla⁸ (örneğin, teslim halkası, teslim taşı) hayat boyunca bu anlama uygun bir yaşam tarzı sergileyerek bağlılık ve bütünleşme içerisinde olma anlamını taşımaktadır. Teslimiyet, “benlik” kavramının önemini büyük ölçüde vurgular; çünkü özünü Allah’a teslim etme, “Hakk” için mücadele etme, sırları saklama, yola ve yoldaki kurallara kendini adama, hatta “Hatır Kalsın, Yol Kalmasın” sözünü tam olarak yaşamayı ifade etmektedir⁹.

Bektaşî dervişlerinin alâmet-i fârikaları arasında önde gelen ve belirgin cihaz-ı tariklerine baktığımızda; tâc, teslim taşı, palheng, mengüş, kemer, hırka, tennure, kanberbe, habbe, cilbend, tığ-bend, serpuşlar intisabın birer alameti sayılmaktadır¹⁰. Özellikle teslim taşları bu çalışmanın örneklendiği alanı oluşturmaktadır. Bektaşîlerin dış kapıdan içeriye giriş töreni olan ikrar cemlerinde, erenler meydanında, dedelerin usul ve erkân dâhilinde niyazlayıp verdikleri ve gönül yoluna teslim olmayı ifade eden sembol olarak genel hatlarıyla tanımlanabilir. Erkân’a uygun şekilde, düzen ve adab içinde teslim taşı tercümanının okunmasıyla bu işlem gerçekleştirilir. Bu tercümanlar, kültür ve inanç ortaklığı ile şekillendirilen geleneksel yapı içinde,

⁸ Ahmet Gökbek, Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü, AKM Başkanlığı, 2019, 873-874.

⁹ Belkis Temren, “Bektaşî Giyim Kuşamında Kutsal Simgelere Örnekler”, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 2010, 19-34.

¹⁰ Terimlerin anlamları için bkz: Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı: Ankara, 2005, 153-251.; Ali Kemal Sönmez, “Çukurova Bölgesi Son Bektaşî Babası Süleyman İyioz Baba ile Yapılan Görüşmenin Video Kaydının İncelemesi”, Edebiyat, 3(2023), 144-149.

Alevî/Bektaşî kültüründe cem ritüellerinde okunan duaların nazım veya nesir olarak ifade edilmesini temsil etmektedirler¹¹. Teslim taşlarının tercümanları¹² ve gülbanklar genellikle Allah'ı anarak başlar ve gönül, teslimiyet, dua niyazlarıyla tamamlanır.

Biçimsel olarak; etrafında on iki dilimi bulunan ve taşın tam ekseninde baştan sona kadar uzanan ve boyuna aşmak maksadıyla ip geçirmek için kullanılan deliğin olduğu, kalınlığı yaklaşık olarak 1-2 cm. aralığında, çapı ise 5-15 cm. boyutlarında değişen üzeri hareli bir taş ifade edilmektedir. İplik, taşın uçlarındaki habbelerden geçirilerek altta yer alan dört kapıyı temsil eden dört püskülle sonlandırılmaktadır. Bununla birlikte bu püsküller nefsin kötülüklerden arınarak kalbin temizlenmesini de ifade etmektedir¹³. Habbelerle oluşan üçleme de Bektaşî geleneğindeki üçler inancına işaret etmektedir¹⁴.

Teslim taşı olarak adlandırılan bu taşın farklı renkleri bulunmakla birlikte ekseriyetle Anadolu ve Irak'ta bulunan örnekleri taşın Balım/Oniks/Balgamî/Balım Sultan/Hareli Taş/Tılsım Taşı¹⁵, Hacı Bektaş taşı veya Ncef taşı olarak adlandırılmasını da sağlamıştır. Renkler arasında beyaz, bej, kırmızı, kahverengi damarlar veya lekeler bulunmaktadır¹⁶. Hem süsleme hem de mermer ismi olarak bilinen Oniks, özünde bir alçıtaşı türüdür. Bu taşın süsleme için kullanılan türleri arasında Balgamtaşı, Akik (lekeli-şeritli-bandlı-hareli), Kalsedon, Karneliyan, Yemen (Sard) oniksi yer almaktadır¹⁷. Boyun kısmında meşin/deri, alt kısımlarında ise birbirlerine bağlamak için ip kullanılmaktadır. Kullanımında kadın veya erkek ayrımı söz konusu değildir. Fakat yapılan çalışmalarda sayısal olarak bakıldığında çoğunlukla erkeklerde görülen bir remiz olduğu belirtilmektedir¹⁸. Bildiğimiz nadir

¹¹ Mehmet Ersal, Didem Gülçin Erdem, "Teolojik Bir İletişim Olayının Malzemeleri: Alevî-Bektaşî Tercümanları", *Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 21(2020), 66.

¹² "Bism-i Şah! Allah Allah! Erenler erkânı oldu imânım; Gönülünde kalmadı sekkü gümânım; Tekip teslim Hakk'ıma oldum teslim; Erenler yolunda fedâdır cânım..." şeklinde dualar okunur detaylar için bkz: Ali Kemal Sönmez, "Çukurova Bölgesi Son Bektaşî Babası Süleyman İyöz Baba ile Yapılan Görüşmenin Video Kaydının İncelemesi", 145.; Kenan Ziya Taş, Özlem Özdemir, "Büyük Çamlıca Dergâhı Tarafından Hazırlanan Bektaşî Tercümanları Kitapçığı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 21/2(2021), 499, 504. DOI: 10.32449/ezetdid.1003291

¹³ İsmet Çetin, "İnanç Sembolleri ve Öğrenci Algısı", IV. Uluslararası Alevîlik ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları ve Uygulama ve Araştırma Merkezi: Ankara, 2018.

¹⁴ Dilek Akbulut, "İnanç ve Üretim Bağlamında Hacı Bektaş Taş İşçiliği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 68(2013), 224.

¹⁵ Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara, 1968, 145.

¹⁶ Melda Özdemir ve Sevim Seçkin, "Kırşehir İli Oniks Taşı İşlemeciliği Üzerine Bir Araştırma", *idil Dergisi*, 6(2017), 696-697.

¹⁷ Metin Yaşar Ethem, A'dan Z'ye Kıymetli ve Yarı Kıymetli Taşlar (Süs Taşları), TMMOB Maden Mühendisleri Odası: Ankara, 2006, 149.

¹⁸ Mustafa Yıldırım, "Bektaşî Mezar Taşlarında Dekoratif Sanatlar", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1999), 197-198.

örnekler arasında Halit Çal'ın tespit etmiş olduğu İstanbul Murat Paşa Cami haziresinde bulunan ve 1812 yılında vefat eden Halil Ağa'nın kerimesi Derviş Fatma Hanım olarak zikredilen mezar taşı kitabesinde teslim taşı işlenmiştir. Bektaşî tekke hazireleri üzerine yapılan bu çalışmada Osmanlı dönemine ait mezar taşları arasında tespit edilmiş örneklerden hareketle en erken tarihli mezar taşı örneği 1779 yılındayken en geç teslim taşı 1917 yılına tarihlendirilmiştir¹⁹. Thierry Zarcone tarafından yapılan çalışmada ise 1775 yılına ait bir mezar taşı tespit edilmiştir²⁰. Bu durum saha çalışmaları çoğaldıkça değişiklik gösterse de tarihsel seyrile paralel olarak 17. yüzyıl sonları ve 18. yüzyılda belirmeye başlayacağını ve 19. yüzyılda yaygınlaşacağı göstermektedir.

Teslim taşı, Bektaşî kültür sembolizminde yüklenen anlamlar nedeniyle temsil niteliği olan ve on iki kollu yıldız formunda işlenen harelî malzemeyi ifade etmektedir. Teslim taşları mimari eleman olarak genellikle dergâhlarda, kapıların üzerinde, mezar taşlarında, selsebillerde, çeşmelerde, kitabelerde, taçkapılarda; etnografik malzeme olarak ise kıyafetlerde, kolyelerde, kemerlerde, ahşap ve metal ürünlerde karşımıza çıkmaktadır. Bektaşî kültürün neredeyse her sahasında karşımıza çıkan bu tasarım genellikle balgamî taş olarak adlandırılan sarı ve yeşil renklerin (içerisindeki metal oksitler nedeniyle farklı renkler oluşur) bütünleşmiş olduğu Kırşehir ve Nevşehir bölgelerinden çıkartılan oniks (Kalsiyum karbonat içeren suların çökmesiyle oluşmaktadır.)²¹ adlı mermer malzemeye işlenmektedir. Bu renkle ilgili olarak Balım Sultan Baba'nın rahatsızlanıp istifra/kay etmesinden sonra orasının taşlaşmış olduğu ve balgamî olarak ifade edildiği belirtilmektedir²². Bu taşların bazen sade bazen de değerli taşların aplike edilmesiyle oluşturulmuş zengin örnekleri bulunmaktadır. Taşın etrafına açılan yönler; On İki İmam'ın sözü, yaptıkları gibi kavli ve fiili tüm sırlarına olan teslimiyetin emaresi olmuştur. Balım taşının yanı sıra necef adı verilen ve Kerbelâ Türbesi taşından getirilerek yapılan malzemeler de bulunmaktadır²³.

Bektaşîlik, Hacı Bektaş Veli'nin etrafında 13. yüzyılda başlayan ve Balım Sultan'la birlikte başlayıp 15-16. yüzyıllarda Anadolu'da yerleşen bir tarikat olmuştur. Hurûfî etkilerinden sonra Anadolu'da görülmeye başlayan Safevîler'in Şîî etkileri Bektaşîliği

¹⁹ Halit Çal, "17-20. Yüzyıl Mezar Taşlarında Bektaşîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 104(2022), 501, 534.

²⁰ Thierry Zarcone, "Sacred Stones in Qalandariyya and Bektashism", *Islamic Alternatives Non-Mainstream Religion in Persianate Societies*, ed. Shahrokh Rael, Paris, 2017, 148.

²¹ Melda Özdemir ve Sevim Seçkin, "Kırşehir İli Oniks Taşı İşlemeciliği Üzerine Bir Araştırma", 693.

²² Harelî olmasının sebebine ilişkin; Aynur İnce, "Anadolu'da Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kerbelâ Toprağının Kullanımı", *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 1(2012), 251.; Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevî-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, Kaynak Yayınları: İstanbul, 2003, 436.; Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, 249.

²³ Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, 248.

şekillendirmiştir. Balım Sultan, 1501 yılından sonra Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na tayin edildiğinde Bektaşilik bu tesirlerin etkisi altındaydı. Bu ortamda Balım Sultan, kültür ve inanç sistemi içerisinde düzen oluşturmaya başlamıştır. Öncelikli işler arasında; On iki İmam kavramı ve onun ifadesi olarak boyna asılan teslim taşı kültü ile uluhiyet kavramı sayılabilir²⁴. Buna ilave olarak Bektaşiliğin âyin ve erkânlarında önemli değişiklikler yapılmış, tekkelerin işleyişi yeniden tertiplenmiştir. On İki İmam'a nispet etmekle birtakım düzenlemelerin yapıldığı görülmektedir. Törenlerde on iki mum kullanma ve dedebaba tarafından on iki yüzeyli teslim taşı (yaratıcıya kendini bırakış taşı) taşınması, mertebe, hizmet, post, âyin, tâcın terkleri ve sırlara ulaşma durumları on iki sayısı ile ilişkilendirilmiştir²⁵.

Erkânname, Hacı Bektaş Veli'nin aktarımlarıyla başlayıp, Kaygusuz Abdal'la birlikte yazılarak Balım Sultan'a nakledilen eserlerdendir. Bu eserlerde, teslim taşının hangi peygamber döneminde ve neden taşındığı sorusuna cevaben Hz. Musa dönemi zikredilmekte ve taşın Bakara Suresi'yle bağlantısı kurulmaktadır²⁶. Bektaşî dervişlerinin taşıdıkları teslim taşının tarihi arka planı, 16. yüzyılda ortaya çıkan ve gelenek haline gelen uygulamaların ötesine geçer. Bu taşın kökeni Hz. Musa'ya kadar uzanır. "Tarik-i Nazenin'de" anlatılan bir kıssa, bu bağlamda önemlidir: Allah, Hz. Musa'dan yaratıkları arasından en aciz olanı bulmasını ister. Hz. Musa, uyuz bir köpeğin boynuna ip asarak getirir ve köpeğin dile getirdiği sözlerden, kendi hatalarını, kusurlarını ve acziyetini anlayarak tövbe eder. Bu olayda Hz. Musa'nın, acziyetini kabul edip tövbe etmesi ve kendisini düzeltmek için çaba sarf etmesi ifade edilir. Bu hikâye, teslim taşının sembolizmiyle uyumlu bir şekilde, insanın kendi hatalarını ve acziyetini kabul etmesinin önemini vurgulamaktadır²⁷. Bektaşilikte, boyna asılan bu taş, teslimiyeti ve acziyeti simgeler.

Seyyid Hüseyin'in "Fütüvvetnâme" adlı eserinde, bu taşın manasıyla ilgili bir soruya verilen cevapta Hz. Musa'nın yaşadığı bir olay anlatılır: "Hz. Musa, bedenini görmeyen halkın konuşmaları sonucunda Nil nehrinde yıkanırken elbiseleri taşla birlikte hareket etmiştir. Elbiselerini giydiğinde sinirlenen Hz. Musa, taşla vurmuş ve delikler açmıştır. Ancak Allah'ın isteğiyle gerçekleşen bu olay karşısında Hz. Musa taştan özür dilemiştir. Ardından taştan on iki akarsu fışkırmış ve on iki boy yararlanmış." Bu hikâye, taşın insanın hatalarını anlamasını ve özür dilemesini

²⁴ Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşilik", TDVİA, İstanbul: TDV, 1992, 373-379.

²⁵ Cavit Sunar, Melamilik ve Bektaşilik, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara, 1975, 10.

²⁶ Mehmet Çakırtaş, "Erkânname Geleneğinde Sıyer ve Tarih Referansları Arnavutluk Arşivinde Bir Yazma Örneği", Eskiye: 43(2021), 324-325.

²⁷ Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi, 247.; Dilek Akbulut, "İnanç ve Üretim Bağlamında Hacı Bektaş Taş İşçiliği", 223.

temsil ettiğini, Allah'ın isteği doğrultusunda affedilmeyi ve bereketin artmasını simgelediğini anlatır²⁸.

Brown, bu taşın Hz. Fatıma ile Hz. Ali'nin evliliğine işaret ettiğini iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in, Fatıma'nın saçından bir parça alarak Hz. Ali'nin eline vermesiyle bağlılıklarının sağlandığını belirtmektedir. Ayrıca, taşın sekizgen olması, Allah'a teslimiyeti vurgulamaktadır²⁹. Ayrıca, bir başka yorum da taşın, Nesimi'nin derisinin yüzölmesini temsil ettiği yönündedir. Bu yorumda, taşın eziyetlere karşı direnme ve terk etmeme anlamını taşıdığı, bağlılığı ifade ettiği düşünülmektedir³⁰.

Gölpınarlı'ya göre, teslim taşı esenliğin, iradenin teslimiyetinin ve kişinin acziyetini bilmesinin sembolüdür. Taşın boyundan kalp hizasına kadar uzanan bir ip ile bağlandığını ve takılırken tekbirler getirilerek törensel bir giyim içinde derviş veya muhibbeye niyazlanıp, baba tarafından takıldığını belirtmektedir³¹. Bu süreçte, mürid teslim taşı alır ve Kur'an-ı Kerim'den Ahzab Suresi 56. ayeti okur. Ardından tekbirler ve niyazlar eşliğinde talibin boynuna takılır³². Ayrıca, teslim taşı meydana taht önüne konulur ve niyazlama burada da gerçekleştirilir³³. Bektaşî geleneğinde, teslim taşının hazırlanması önceden planlanarak bacılar ve tecrübeli dervişler tarafından yapılmaktadır. Kaytanın derisi ve ipi, canın nasip kurbanından elde edilerek, geleneksel usullere göre titizlikle hazırlanır³⁴.

Balcıoğlu'na göre, teslim taşıyla ilgili ilk bilgiler Tevrat'a kadar uzanır ve Bektaşilik, Türklerle birlikte millileştirilmiştir. Bektaşiler, teslimiyeti sembol veya simge olarak yorumlarken, "Hz. Musa'nın taşa vurma" olayı sonrasında 12 kabile için çeşmenin akması veya Beni İsrail'in Hz. Musa ile denize girmesi gibi örnekler, teslimiyetin örneği olarak sunulmaktadır. Bu şekilde, Hz. Musa'nın eylemleri, teslimiyetin sembolik bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir³⁵. Ayrıca tören esnasında bu

²⁸ Mehmet Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Toplumunun Dini Yapısına Bir Bakış Denemesi Ahilik-Bektaşilik İlişkisi", Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları: 2(2000), 101-115.

²⁹ Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi, 248.

³⁰ Ali Kemal Sönmez, "Çukurova Bölgesi Son Bektaşî Babası Süleyman İyöz Baba ile Yapılan Görüşmenin Video Kaydının İncelemesi", 145.

³¹ Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi, 249.

³² Gürkan Özen, "Bektaşilikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Zinetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tıg bent", Türk Kültür ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi, 60(2011), 431-432.

³³ Ahmet Gökbel, Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü, 121.; Ethem Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü, Anka Yayınları: İstanbul, 2005, 42.

³⁴ İsmet Çetin, "İnanca Dayalı Sivil Toplum Kuruluş Sembolleri-Ankara Alevî-Bektaşî Dernekleri Örneği", 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek ve İnançlar, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: Ankara, 2018, 111.; Gürkan Özen, "Bektaşilikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Zinetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tıg bent", 419.

³⁵ Hikmet Tanyu, Türklerde Taşla İlgili İnançlar, 145-146.

hususun anlatıldığı Bakara Suresi 69. âyet-i kerimesi de okunmaktadır³⁶. Buradaki temel husus, taşta tesbihen teslim ve rıza bildirmektir.

Cemal Bardakçı, taş kültünün Şaman geleneklerinin doğa ile kurdukları inanç sisteminin izlerini taşıdığını öne sürerek kaynağını eski Türk inanışlarına bağlamaktadır³⁷. “Dîvânü Lugâti’t-Türk”te geçen ve Tanrı’nın Türklere hediyesi olduğu belirtilen “Yada” taşıyla ilişki kurulmaktadır. Bu taş aynı zamanda siyada da kullanılmaktadır³⁸. Şerare Yetkin’e göre, 13. yüzyıl ortamında farklı tarikatların ortaya çıktığı ve özellikle Bektaşiliğin uygulama alanının yayıldığı belirtilmektedir. Bu süreçte, Türklerin İslam öncesi sanat anlayışları bu tarikat ortamında gelişmiştir. Bu gelişmeyle birlikte, halk sanatı olarak adlandırılan uygulamaların da ortaya çıktığı ifade edilir³⁹. Bu yaklaşımlar, erken dönemdeki sanatın kaynaklarını çeşitlendirmek için önemli iddialar olarak belirtilebilir. Özellikle Bektaşiliğin ve diğer tarikatların yayılmasıyla birlikte, Türklerin İslam öncesi kültür ve sanat anlayışları ile İslamî öğretilerin sentezlenmesi ve yeni bir sanat anlayışının oluşması önemli bir gelişme olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan sanat eserleri ve uygulamalar hem İslamî hem de Türk gelenekleriyle yoğrulmuş bir yapıya sahiptir. Bu çeşitlilik ve sentez, sanatın kökenleri ve gelişimi konusunda daha geniş bir bakış açısı sunmaktadır.

³⁶ Cem Erdem ve Tazegül Demir, “Bektaşilik Öğretisinde Terim ve Kavramlar”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55(2010), 439.

³⁷ Hikmet Tanyu, Türklerde Taşla İlgili İnançlar, 141.

³⁸ Belkis Temren, “Bektaşî Giyim Kuşamında Kutsal Simgelere Örnekler”, 19-34.

³⁹ Şerare Yetkin, “Hacı Bektaş Tekkesi Müzesinde Bulunan Figürlü Teber”, Sanat Tarihi Yıllığı, 11(1981), 180.

Balım Taşı: Nevşehir Hacı Bektaş'ta çıkan Oniks taş.

1. Kaytan: Şehit Nesimi veya ince deri İsmail Peygamber için inen kurbanın derisi

2. İp: Daracığına asılan Hallâc-ı Mansûr'u

3. Üst Habbe: Hz. Hasan

4. 12 Dilim: On İki İmam

5. Alt Habbe: Hz. Hüseyin

6. Alt Püskül: Nefsin Kötü Hallerinin Süpürülerek Kalbin temizlenmesi

4 Püskül: Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarını yani kırk makamı

Dış Yüzey: Hatice-tül Kübra

İç Yüzey: Fatıma-tüz Zehra

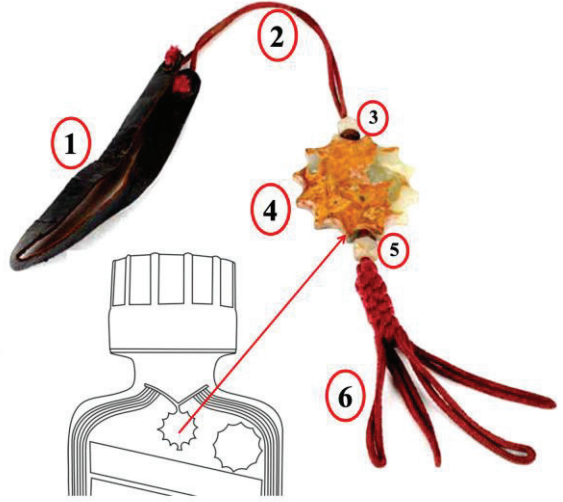
İp Renkleri: Yeşil(Hz. Muhammet)

Kırmızı(Hz. Ali); boğazı kesilerek öldürüldüğü için Hz. Hüseyin'i

Beyaz/Yeşil/Sarı: zehirlenerek öldürüldüğü için Hz. Hasan'ı remz eder.

Siyah: Yas

Takılı olması: Merhamet, Olgunlukla Yücelme, Teslimiyet



Şekil 5: Teslim Taşı ve Bileşenleri⁴⁰

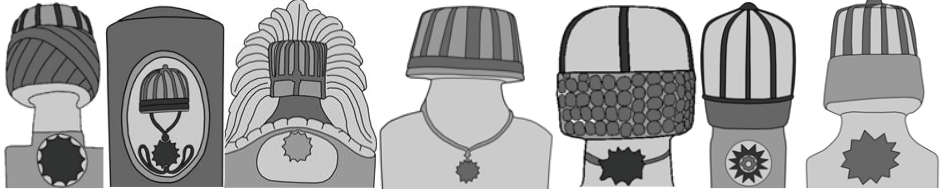
Bektaşî ritüellerinde teslim taşının tercih edilme sebeplerinden biri, taşın içerdiği her bir elemanın bir konuya telmih yapmasıdır. İp, kolye, deri ve geometrik tasarımlar gibi her bir unsur, farklı manalara işaret etmektedir. Taşın ortasında bulunan 1-1.5 cm. ölçülerindeki bir delikten geçirilen ip hem kolye haline getirir hem de alt-üst aksamı birleştirmektedir. Bu anlamda, taşın her bir ögesi sembolik bir anlam taşır. Derisiyle kurbanı ve kaytanıyla idamı temsil ederek Hallâc-ı Mansûr'u, ipin alt ve üstündeki taneler Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i, geometrisindeki form Hz. Ali'nin oğlu ve torunlarıyla birlikte On İki İmam'ı, yüzeyleri Hatice-tül Kübra ve Fatıma-tüz Zehra'yı⁴¹, alttaki ipin ucundaki dörtlü halka ise Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarını yani kırk makamı, kayışı ise Nesîmî'yi temsil etmektedir. Bu semboller, Bektaşî geleneğinde derin anlamlar taşır ve taşın kullanımıyla birlikte bu sembollerin anlamı da aktarılmaktadır⁴². Bugün dahi kullanılan ve sürdürülebilirliği olan bu etnografik ürünler, kişilerde şans, bereket, ruhsal yücelik ve uğur getirdiği düşünülmektedir. Bu ürünlerin kullanımı, Allah'a ve takdirine teslimiyetle birlikte On

⁴⁰ Teslim taşı görseli için; Komisyon, "Hacı Bektaşî Velinin Yolunda", Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: İstanbul, 2021, 4.; Mezar taşı çizimi için; Sedat Bayrakal, "Ölümsüzlüğe Uzanan Taşlar Hacı Bektaşî Veli Külleyesindeki Mezar Taşları", Türk Kültür ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi, 59(2011), 19.

⁴¹ "İç yüzü yani bâtını Hz. Ali'yi dış yüzü ise Hz. Muhammed'i temsil etmektedir." şeklinde beyan edilmektedir; Aynur Koçak ve Serdar Gürçay, "Abdal Musa'nın Dağların Taşların Yürümesi Kerametinin Zaman Mekân ve Eşya Sembolizmi Bakımından Değerlendirilmesi", Folklor/Edebiyat, 24/94(2018), 44.

⁴² Bedri Noyan Dede Baba tarafından tespit edilen Evrad-ı Abdalan adlı eserin 50-51 numaralarından bu bilgileri aktarmıştır.; Belkıs Temren, "Bektaşî Giyim Kuşamında Kutsal Sembolere Örnekler", 19-34.; Gürkan Özen, "Bektaşîlikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can'ın Zinetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tıg bent", 415.

İki İmam'ın söz, davranış, dürüstlük ve nefsi sırlarına işaret ederek çizgisine bağlılığı ifade etmektedir⁴³.



Şekil 6: 18. ve 20. Yy. Mezar Taşlarında Teslim Taşı Çizimleri (H. Çal, 2022: 520-526)



Şekil 7: Mezar Taşlarında Teslim Taşı Kullanımı.⁴⁴

Mezar Taşlarında Yer Alan “Teslim Taşı”;

Kitabelerde yer alan “Hacı Bektaş Veli, Hu, Ya Ali, Ya Dost, Ehl-i Beyt” ifadeleri, Bektaşilikle olan bağları, ilişkileri gösterirken; bende ve muhibbe terimleri kişilerin tarikattaki konumlarını belirtmektedir. Mezar taşlarında yer alan bu semboller, kişilerin Bektaşî olduğuna işaret etmektedir. Defin işlemi sırasında medfun kişinin alnına teslim taşı konulması ise sağlığında Bektaşî yolunda ve ehl-i beyt ile birlikteliğinin sembolik bir ifadesidir. Bu uygulamanın temel nedeni ise mezarda kişiye kolaylık sağlayacağına inanılmasıdır⁴⁵.

Erdemli insanın, insan nefsi, görev bilinci, kul olarak vazifelerini bilme ve insani değerlerimizin unutulmaması gibi temel hassasiyetlerin sembolü olarak ömür boyu kullanılan bu sembol, genellikle “Yüzünü Allah'a Dönmüşlerin” taşı olarak tanımlanmaktadır⁴⁶. Bu sembol, vefattan sonra da mezar taşlarına nakşedilmektedir.

⁴³ Cem Erdem ve Tazegül Demir, “Bektaşilik Öğretisinde Terim ve Kavramlar”, Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55 (2010), 439.; Ahmet Gökbel, Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü, 874.

⁴⁴ İlk görsel için; Komisyon, “Hacı Bektaşî Velinin Yolunda”, 49.; diğer görseller için; <https://hacibektasmobil.com/gezirehberi/haci-bektas-veli-turbesi-ve-muzesi/isiklar-icinde-uyuyanlar/>

⁴⁵ Aynur İnce, “Anadolu’da Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kerbelâ Toprağının Kullanımı”, Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, 1(2012), 252.

⁴⁶ Aynur Koçak ve Serdar Gürçay, “Abdal Musa’nın Dağların Taşların Yürümesi Kerametinin Zaman Mekân ve Eşya Sembolizmi Bakımından Değerlendirilmesi”, 44.; Hasan Kavruk ve Fatih Solmaz – “Malatya Çerçevesinde Taşlarla İlgili İnanışlar ve Misafir Taşı Geleneği” Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, 20(2020), 70.

Mezar taşları üzerinde yer alan teslim taşlarının gruplandırılmasında Halit Çal'ın saha analizlerinden istifade edilerek değerlendirme yapılabilir. Bu analizler, sembollerin ve sembolizmin farklı boyutlarını anlamak ve yorumlamak için önemli bir kaynak sağlayabilir. Sahanın verdiği sonuçlara bakıldığında, İstanbul'da yasaklarla birlikte teslim taşlı mezar taşlarının örnek sayısının azaldığı ancak diğer bölgelerde bulunabildiği görülmektedir. 19. yüzyılda oran olarak teslim taşlı mezar taşlarının genel olarak artması ise tekkelerin Bektaşilikle olan ilişkisine işaret etmektedir. Bu durum, Bektaşiliğin ve onun sembollerinin o dönemdeki toplumsal ve kültürel etkisinin bir göstergesi olabilir⁴⁷. Farklı boyutlarda işlenen teslim taşlarının, genellikle güneş tasarımının sembolize edilmiş halini yansıttığı ve Bektaşî taşlarından sonra en fazla işlenen motif olduğu ifade edilmektedir. Güneş motifinin, ışık, aydınlık, canlılık ve ilahi varlığın simgesi olarak kabul edilmesi Bektaşî inanışında önemli bir yer tutar. Bu nedenle, teslim taşlarında güneş motifine sıkça rastlanması, Bektaşî geleneğinin ve sembollerinin önemli bir ifadesi olarak görülmektedir⁴⁸.

Bektaşilikle ilgili mezar taşlarına işlenen remizlerde başlıklar ve teslim taşları öne çıkar. Ocağın kapatılmasından sonraki süreçte, teslim taşlı mezar taşları üzerinden yapılan incelemeler, dönemin siyasi, dini ve toplumsal ortamına katkı sağladığını gösterebilir.

Bektaşî şeyhlerinin genellikle 12 terkli hüseyinî, 4 terkli edhemî, kalenderî ve elifî tiplerinde başlıkları bulunmaktadır⁴⁹. Bu başlıklar, Bektaşî tarikatının farklı derecelerini ve geleneklerini temsil etmektedir. Örneğin, 12 terkli hüseyinî başlık On İki İmam'ı simgelerken; 4 terkli edhemî başlık dört kapıyı temsil eder. Kalenderî başlık, tarikatın fakirlik ve süregelen dervişlik geleneğini yansıtırken; elifî başlık, tevhidin ve ilahi aşkın sembolüdür. Bu başlıklar, Bektaşî şeyhlerinin tarikat içindeki pozisyonlarını ve manevi yönelimlerini ifade etmektedir. Tâc-ı Hüseyinî, Bektaşî tarikatında önde gelen ve Kaygusuz Sultan'ın kullandığı kabul edilen başlıktır⁵⁰. Bu başlıkların üst görünüşleri alındığında ortasındaki noktası ve etrafındaki terklerle oluşturduğu kompozisyon, teslim taşının ön yüzünü oluşturmaktadır. Bektaşî tarikatının bu tür kompozisyonları tek tek ele alınsa bileşenlerini hatırlatarak bütüncül bir kültür yansıtıcısı olacaktır.

Teslim taşı işareti bulunan mezar taşlarının kitabelerinden hareketle, Hacı Bektaş'a bağlanma, dergahla bütünleşme, canını hiç düşünmeden terk etme, yola adanma,

⁴⁷ Halit Çal, "17-20. Yüzyıl Mezar Taşlarında Bektaşilik", 534.

⁴⁸ Mustafa Yıldırım, "Bektaşî Mezar Taşlarında Dekoratif Sanatlar", 197-198.

⁴⁹ Erdoğan Ağirdemir, "Bektaşilikte Tâc Çeşitleri ve Anlamları", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 60(2011), 365.; Sadi S. Kucur, "Mezar Taşları", Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, edt. Coşkun Yılmaz, İstanbul, İBB Kültür A.Ş., 2015, 435.

⁵⁰ Fahri Maden, "Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 60(2011), 65.

aşk ile yorulma, mübarek soyla ilişki olma, Hasan ile Hüseyin'e bağlı olma gibi sözler, taşların diliyle anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Bu kitabeler ve semboller, Bektaşî inancının ve kültürünün temel değerlerini ve manevi öğretilerini yansıtmaktadır. Bu tür örnekler, Bektaşî geleneğinin mezar taşları üzerindeki sembollerinin evrimini açıkça göstermektedir. 13. yüzyılda başlangıç olarak görülen örnekler, genellikle temel sembollerin ve ilk ifadelerin kullanımını yansıtır. 14-15. yüzyıllarda ise bu sembollerin ve ifadelerin geliştiğini ve daha karmaşık hale geldiğini görüyoruz. 16. yüzyıldan itibaren, bu sembollerin ve ifadelerin daha da yaygınlaştığı ve standartlaştığı bir dönem yaşanmıştır. Bu dönemde, Bektaşî geleneğinin sembolleri ve öğretileri artık daha yaygın olarak kabul edilmiş ve benimsenmiştir. Dolayısıyla, bu evreler, Bektaşî inancının ve kültürünün zaman içindeki gelişimini ve yayılımını yansıtmaktadır⁵¹.



Şekil 8: Teslim Taşı, Teber, Zülfikar, Serpuş 1861-62 (H.1278) tarihli⁵²

Duvar Resimleri ve Hat Levhalarında Teslim Taşı;

Teslim taşı, bu sanat eserlerinde Bektaşî geleneğinin bir ifadesi olarak görülür ve tarikatın değerlerini ve öğretilerini yansıtmaktadır. Bu tasvirler, Bektaşî inancının ve kültürünün görsel olarak ifade edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle teber, keşkül, teslim taşı, tâc, zülfikâr gibi tarikat araçlarıyla birlikte, Allah-Muhammed-Ali-Hasan-Hüseyin gibi lafızlar, şecereler, hadisler, kelâm-ı kibârlar gibi yazılar hat sanatının zengin örnekleriyle birlikte verilmektedir. Bu yazılar genellikle sülüs hattı kullanılarak müsenna veya istifli yazı olarak tasarlanmaktadır. Ayrıca, çoğunlukla aslan, kartal, at gibi figürler de harflerle oluşturulmaktadır. Bu tür tasarımların genellikle 17-19. yüzyıllarda görülmesi, Bektaşilik tarikatının Anadolu'daki etkin varlığıyla açıklanabilir. Bu dönemlerde, tarikatın etkisi altındaki bölgelerdeki sanat eserlerinde bu tür sembollerin ve motiflerin sıkça kullanılması, tarikatın kültürel ve sanatsal etkisinin bir göstergesidir. Bu tablolar veya yazılarda verilmek istenen mesajla teslim taşıyla verilmek istenen mesaj genellikle aynı çerçevededir. Özellikle harflerin sayısal değerleriyle sağlanan ebced hesabına göre

⁵¹ Sedat Bayrakal, "Ölümsüzlüğe Uzanan Taşlar Hacı Bektaşî Veli Küllesindeki Mezar Taşları", 56, 62.

⁵² Komisyon, "Hacı Bektaşî Velinin Yolunda", 38. Diğer görseller için; <https://hacibektasmobil.com/gezirehberi/haci-bektas-veli-turbesi-ve-muzesi/mezdan-evi/>

12 sayısıyla, On İki İmam'a atıf yapılmaktadır. Yazıların ortaya çıkmasında Hurufiliğin etkisinin olduğu da belirtilebilir. Bu hesaplamalar ve semboller, Bektaşî inancının ve kültürünün karmaşıklığını ve derinliğini yansıtmaktadır. Teslim taşıyla benzer şekilde, bu yazılarda da manevi öğretiler, semboller ve inançlar sembolik bir dille ifade edilmektedir. Bu da Bektaşî geleneğinin karmaşıklığını ve derinliğini anlamak için önemli bir kaynaktır⁵³. 1688 tarihli bir minyatürde Bektaşî dervişinin boynunda teslim taşının tasvir edilmesi, kitap sanatlarında erken tarihli bir örneği sunması açısından önemlidir. Bu tür tasvirler, Bektaşî inancının ve kültürünün görsel olarak ifade edilmesi bakımından değerlidir⁵⁴.



Şekil 9: Alaca Hüseyin Gazi Türbesi Giriş Kapısı Kilit Taşında Teslim Taşı Örneği (O. Gündoğdu, 2011).

Mimari Eleman Olarak Teslim Taşı;

Teslim taşları, mimari eleman olarak genellikle dergâhlar, türbeler ve tekkeler başta olmak üzere tarikat yapılarında sıkça bulunmaktadır. Ayrıca mezar taşları, selsebiller, çeşmeler, kitabeler, taçkapılar, alınlıklar, giriş cepheleri ve kilit taşları gibi farklı mimari öğelerde de karşımıza çıkmaktadır. Bu öğeler, tarikatın manevi değerlerini ve sembollerini mimariye yansıtan önemli unsurlardır. Teslim taşlarının çeşitli mimari öğelerde kullanılması, Bektaşî inancının ve kültürünün mimariye entegrasyonunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Hüseyin Gazi Külliyesinin tarihi hakkında yazılı bir belge bulunmamasına rağmen, bünyesinde bulunan bazı taşlar ve uygulamalar nedeniyle Alevi/Bektaşî geleneğiyle bağlantılıdır. Bu yönüyle, irfan geleneği içinde bir bütünlük sergilemesi kültür, sanat ve mimari ilişkisini vurgulaması oldukça önemlidir. Külliyesinin mimarisi ve içerdiği

⁵³ Mürüvet Harman, "Bektaşî Yazı Resimlerinde Ayna Metaforu", Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi, 23(2021), 139.

⁵⁴ Thierry Zarcone, "Sacred Stones in Qalandariyya and Bektashism", 149.

semboller, Sünni ve Alevi/Bektaşî inançlarının bir arada yaşadığı bir ortamın izlerini taşımaktadır. İnsanların bir araya gelerek ibadet ettiği ve manevi ihtiyaçlarını karşıladığı merkez olarak görülmektedir. Dolayısıyla, bu külliye'nin yapısı ve tasarımı, farklı inanç ve kültürlerin etkileşimini ve bir arada yaşama kültürünü yansıtmaktadır.

Teslim taşının biçimsel tanımlamasına uygun olarak, Balım Sultan'ın hastalık sonrası kaybıyla birlikte taş üzerinde beliren kırmızı, sarı, yeşil, beyaz, kahverengi ve bej tonlarında oluşan lekeli yapı, Oniks mermerin özel yapısına Alaca örneği üzerinde rastlanmaktadır. Bu çokgen formdaki taş, merkezinden bir çivi ile açılan alana, yani kilit taşının içerisine aplat edilmiştir. Hemen üzerinde yer alan kitabe de aynı şekilde cephede açılan alana eklenmiştir. 1906 tarihli onarım kitabesi metninden, kitabenin yerleştirilmesinden, teslim taşının merkezine açılan delikte çivi kullanımından, kapının söve ve kemer düzenlemesinden hareketle, ilk yapılış tarihi bilinmeyen teslim taşının geç dönemlerde (19. yy. sonu veya 20. yy. başlarında) eklenmiş olabileceği değerlendirilmektedir.

Mimari oluşum açısından incelendiğinde, türbe, imaret, misafirhane/mescid? ve zaviye'nin oluşturduğu kompleks, Alevi/Bektaşî kültüründe yapılan mimari yapılaşma ile uyum içindedir. Bu kompleksin içerisinde yer alan unsurlar, Bektaşî geleneğinin ve kültürünün mimariye yansımaları olarak değerlendirilebilir. Ayrıca, türbe içerisinde bulunan kalemişlerinin, Bektaşî yapılarında uygulanan örneklerle benzer bir şemaya sahip olması dikkat çekmektedir. Hüseyin Gazi'nin silsilesinin verilerek seyyidlik vurgusunun yapılması ve Peygamberlerin isimlerinin yazılması gibi unsurlar da teslim taşının manasına uygun bütüncül bir tasarımı ortaya koymaktadır. Bu özellikler, türbenin Bektaşî kültürünü yansıtan ve manevi önemi vurgulayan bir yapı olduğunu göstermektedir.



Şekil 10: Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi, Misafirhane/Mescid? Bölümü Giriş Kapısı Genel Görünüm (O. Gündoğdu, 2024).



Şekil 11: Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi Misafirhane/Mescid? Bölümü Giriş Kapısı Detayı, Kilit Taşında Teslim Taşı Örneği (O. Gündoğdu; 2011).

Misafirhane/Mescid⁵⁵ bölümü giriş kapısının kilit taşı üzerine açılan yuvaya merkezdeki çivi yardımıyla teslim taşı aplike edilmiştir. Hüseyin Gazi Külliyesi'nde türbe bölümüyle birlikte toplamda iki teslim taşı bulunmaktadır. Bu bölümde yer alan kalemışleri de türbe bölümündeki uygulamalara benzemektedir. Yapının özgün işlevi hakkında henüz kesin bir görüş birliği olmamakla birlikte, süsleme, mimari elemanlar ve ölçüleri itibarıyla geç dönemlerde toplanma amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yapının mimari kurgusu, pencere düzenlemesi, kapı söveleri ve kemer düzenlemeleri, kalemışleri gibi detaylar, yapının geç dönemlerde (19. yy. veya 20. yy. başlarında) inşa edildiğini göstermektedir. Teslim taşının da aynı şekilde yapıyla bütünleşik bir yapısı olduğu göz önünde bulundurularak, geç dönemlere tarihlendirilmiştir. Özellikle bu iki yapının giriş kapısı üzerinde olması, Alevi/Bektaşî kültürü içinde yaygın olarak kullanılan bir yapı olduğunu doğrular mahiyettedir. Buna benzer örneklerle karşılaştırıldığında, bu işleyişin kullanılan yapılarda bir remiz olarak eklenmesi daha net anlaşılabilir. Özellikle Nevşehir Hacı Bektaş Veli Dergâh'ının "Pir Evi, Aslanlı Çeşme, mutfak giriş kapıları, Pir Evi avlusuna giriş kapısı, kiler evi girişi" gibi alanların kilit taşlarında ve alınlıklarında bulunan teslim taşı örnekleri bu durumu açıklamaktadır. Özellikle kapıların seçilmesindeki asıl anlamın kapı ikonografisiyle bağlantılı olduğu değerlendirilmektedir. Nitekim Bektaşî kültüründe, teslim taşı bağlılık ve aidiyet ifadeleri taşır. Anadolu kültüründe ise kapılar bir alemden başka bir aleme geçişi, bağlılığı ifade eder. Teslim taşının kapıların en özel bölümü olan kemer kilit taşında yer alması da "acziyeti söyleyip teslimiyet kapısında bulunma" düsturunun etkisiyle olduğu değerlendirilmektedir.

⁵⁵ Misafirhane/Mescid bölümü isimlendirmesi ilerde yapılacak arkeolojik çalışmalarda el edilecek bulgulara göre şekillenecektir.



Şekil 12: Hacı Bektaşî Veli Dergâhı Kapıları Üzerinde Teslim Taşı Örnekleri (O. Gündoğdu; 2024).

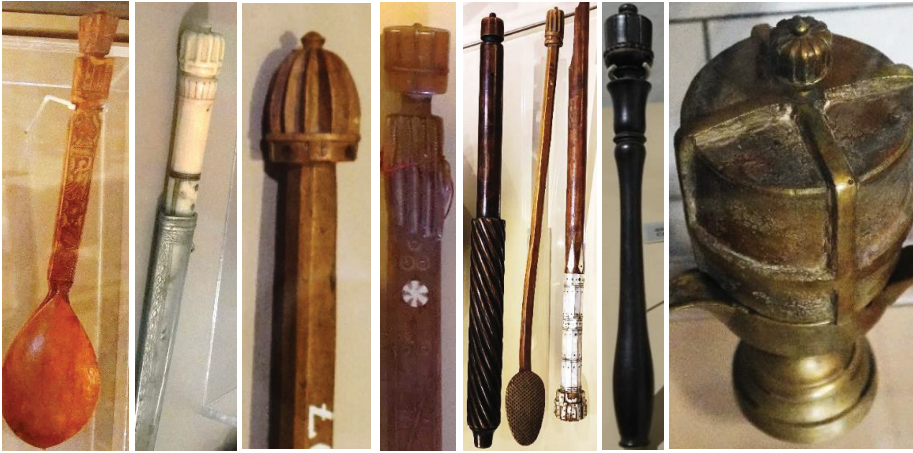


Şekil 13: Aslanlı Çeşme ve Hacı Bektaşî Veli Dergâhı Pir Evi Teslim Taşı Örnekleri (O. Gündoğdu; 2024).

Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi'nde bulunan teslim taşı örnekleri hem yapının Bektaşî kültürüyle ilişkisini hem de mimari ünitelerin diğer unsurlarla olan bağlantısını ortaya çıkarması bakımından önemlidir.



Şekil 14: Hacı Bektaşî Veli Dergâhı, Tâc Formlu Fincan ve Teslim Taşı Formlu Altlıklardan Örnekler (Thierry Z., 2017: 144-153); (O. Gündoğdu; 2024).



Şekil 15: Hacı Bektaşî Veli Dergâhı, Kaşık, Kama, Sırt Kaşağısı, Sigara Çubuğu, Çerağı (O. Gündoğdu; 2024).

Etnografik Bir Eleman Olarak Teslim Taşı;

Fincan ve altlık takımlarının çeşitli müzelerde bulunması, teslim taşının oldukça yaygın olduğunu gösteriyor. Örneğin, Nevşehir Hacı Bektaş Dergâhı ve Topkapı Sarayı'ndaki malzemelerde teslim taşı motiflerine sıkça rastlanmaktadır. Bu örnekler, teslim taşının Anadolu'daki ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yaygınlığını ve önemini vurgulamaktadır. Bununla birlikte, 20. yüzyıl seramiklerinde de benzer motiflere sıkça rastlanması, teslim taşının kültürel etkisinin zaman içinde nasıl devam ettiğine işaret etmektedir. Bu örneklerin verilmesi, teslim taşının sadece tarihi yapılarla sınırlı kalmayıp modern seramik sanatında da etkili olduğunu göstermek için önemlidir. Giyim-kuşam ve takı olarak teslim taşının kullanımı diğer kullanımlara nazaran daha yaygındır. Dervişlerin boyunlarında taşıdıkları bir eşya olmasının yanı

sıra taşıdığı sembolik anlamlar önemlidir. Diğer örnekler arasında tesbih imamesi ve Hz. Ali'ye atfedilen yüz tasarınının işlendiği görülmektedir⁵⁶.



Şekil 16: Etnografik Malzeme Olarak Kullanımı⁵⁷

Fars etimolojisinden gelen “Palheng-Palaheng” adını taşıyan ve genellikle kemerlerde bulunan bir derviş malzemesidir. Yaklaşık olarak 12-15 cm boyutlarında tasarlanır. Bu taş, dervişlerin gönlünde Allah’a olan teslimiyeti ifade etmek ve bağlılığı simgelemek amacıyla kullanılmaktadır. Palheng taşları genellikle “Abdallar, Bektaşîler, Kalenderî ve Haydari” dervişlerin cihazı tarikleri arasında bulunur. Bu taşı kullanan dervişler, akli ve manevi olarak irşad faaliyetlerini üstlenmek üzere statü kazanır ve onu beline bağladığı zaman nefsine hâkim olduğunu ifade ederler. Bektaşî dervişleri, bu taşı kemerlerinin sol bölümlerine getirerek kullanımını benimsemiştir. Bazı örneklerde sade olarak tasarlanan Palheng taşlarının yanı sıra, üzerlerine değerli taşlar aplane edilerek yapılan örnekler de bulunmaktadır. Bu biçimsel değişimde, 12 mücevher varsa On İki İmam’ı temsil ederken, üç mücevher varsa “Allah-Muhammed-Ali” gibi uluhiyyet kavramlarını ifade etmektedir. Hz. Muhammed’in açlığını bastırma hadisesinin sembolü olarak da bu taşlar kemerlerde yer almaktadır⁵⁸.

⁵⁶ Thierry Zarcone, “Sacred Stones in Qalandariyya and Bektashism”, 149.

⁵⁷ Nurhan Atasoy, Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi, 248. Komisyon, “Hacı Bektaşî Velinin Yolunda”, 38.; <https://tr.pinterest.com/pin/46654546131648778/>; (O. Gündoğdu; 2024).

⁵⁸ Ahmet Gökbel, Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü, 729.



Şekil 17: Palheng Örnekleri⁵⁹

Hacı Bayram Veli'nin karnına ip bağlaması, Hz. Peygamber'in yaşadığı açlık dönemlerini anımsayıp, benzer bir uygulamayı hayata geçirdiği bir davranıştır⁶⁰. Bu eylem, Hacı Bayram Veli'nin sade bir yaşamı benimseme ve dünya nimetlerinden uzak durma anlayışını simgelemektedir. Hz. Peygamber'in hayatından aldığı ilhamla, manevi bir bağlılık ve fedakârlık duygusuyla yaşamış olabilir. Bu tür uygulamalar, tasavvuf geleneğinde ruhani yönden zenginleşme ve nefsi terbiye etme amaçlarına hizmet etmektedir. Aynı zamanda kemerle olan bağlantısının beline, diline, eline halim olmayı temsil eder. Palheng taşının belde taşınması, bir dervişin belirli ruhani seviyeye ulaşmasının bir işareti olarak kabul edilir. Bu taşın belde taşınması, bir dervişin Hakk'a olan bağlılığını ve iradesini simgeler. Palheng taşı takma ve çıkarma süreçleri, belirli ritüeller ve dualar eşliğinde gerçekleştirilir. Bu ritüeller ve dualar, dervişin manevi yolculuğunu desteklemek ve korumak amacıyla yapılır⁶¹. Palheng kullanan dervişlerin nefsiyle yaşadığı imtihanları kazandıkları ve dünyadaki tüm şehvetlerden kendilerini arındırdıkları düşünülmektedir⁶². Sonuç olarak Palheng

⁵⁹ Görsel için; Ali Kemal Sönmez, "Çukurova Bölgesi Son Bektaşî Babası Süleyman İyöz Baba ile Yapılan Görüşmenin Video Kaydının İncelemesi", 145.; diğer görseller için https://www.facebook.com/photo.php?fbid=601192052141106&set=a.508730944720551&type=3&locale=tr_TR&paipv=0&eav=AfYluDrdMsNLHApkctvfcxCPJoS1Lq80E2vHPaktmE0BGkcg33nQxvAM7w6nMWnOKPg&_rdr; <https://hacibektasmobil.com/gezirehberi/haci-bektas-veli-turbesi-ve-muzesi/pir-evi/>

⁶⁰ Kürşat Efe, "Sözlüklerde Alevî-Bektaşî Söz Varlığı", Ahmet Yesevi Dergisi, 1 (2023), 174.

⁶¹ Cem Erdem ve Tazegül Demir, "Bektaşîlik Öğretisinde Terim ve Kavramlar", 439.

⁶² Ali Kemal Sönmez, "Çukurova Bölgesi Son Bektaşî Babası Süleyman İyöz Baba ile Yapılan Görüşmenin Video Kaydının İncelemesi", 146.

bir zühdün sembolü iken; teslim taşı birçok Sufi'nin sembolik konservatuarı, inançlar ve uygulamalarıdır.

Sonuç

Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi, Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilmiş bir yapı kompleksi olup günümüze kadar gelen yapı elemanlarıyla bir dizi bilgiyi beraberinde taşımaktadır. Ancak, yapının inşa kitabesinin bulunmaması ve arşiv bilgilerinin yetersiz olması gibi nedenlerle bu dönemlere ilişkin bilgilerin netleşmesi zorlaşmaktadır. Bu nedenle, yapıyla ilgili sorulara cevap aranırken özgün işlevleri ve sonraki kullanım amaçları gibi konular, karşılaştırmalı yöntemlerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu yaklaşım, Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi'nin tarihine ve işlevlerine ışık tutmaya yardımcı olabilir. Bu nedenle, yapı üzerine yöneltilen sorulardan hareketle özgün işlevleri ve daha sonraki kullanım amaçları gibi hususlar, karşılaştırmalar üzerinden açıklanmaya çalışılmaktadır.

Çalışmada, farklı dönemlerde inşa edildiği düşünülen türbe ve misafirhane/mescid? bölümleri detaylar üzerinden incelenmiştir. Şehrin isminin arşiv kayıtlarından anlaşılabileceği gibi Hüseyinabad olması, burada inşa edilen külliye isminin de aynı şekilde anılmasıyla bir dizi değerlendirmeyi beraberinde getirmektedir. İsmi kaynağının külliye odaklı olması, burada medfun kişinin kimliğinin aydınlanmasına vesile olmuştur. Halk söylemlerinde Hüseyin Gazi'nin kahramanlıklarının anlatılması, burada köklü bir kültürün oluşmasını sağlamıştır. Yapının içerisindeki bu etkileşimlere benzer başka bir yapı da Battal Gazi Külliyesi'dir. Külliye'nin kullanım özelliklerinin Alaca ile benzeşmesinden hareketle, burada da aynı oluşumun başlamış olma ihtimalleri üzerinde durulmuştur. Kalendarilerin merkezi yapısı olması, bir manastırken külliye'ye dönüştürülmeleri, saygı, bağlılık üzere geleneklerin aktarılması, nazım ve nesir türlerde methiyelerin yazılması, bu ilişkinin teslim taşıyla bağlantısı üzerinden kurulmuştur.

Alaca Hüseyin Gazi Türbesi'nin giriş kapısıyla misafirhane/mescid? bölümünün giriş kapısı üzerinde bulunan teslim taşlarının detaylı incelemesi bu çalışmanın temel konusunu oluşturuyor. Teslim taşının Alevi/Bektaşî kültürü içerisindeki anlamlarından hareketle, külliye'nin kültürel bağlarının kurulması hedeflenmiş ve bu anlamda konu, alt başlıklar halinde hipotezler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Daha önce literatürde ele alınmayan Hüseyin Gazi Külliyesi teslim taşları, yapıların inşa dönemlerinden kullanım alanlarına kadar farklı ipuçlarını vermektedir. Doğruluk, bağlılık, teslimiyet gibi anlamları bulunan teslim taşının, tasavvufi faktörlerin mimari eserler üzerindeki etkisine önemli bir örnek oluşturması bakımından da değerlendirilebilecek niteliktedir. Hz. Muhammed, Hz. Ali ve On İki İmam'a atfen yerleştirilen bu taş, polysemik bir sembol olarak birden fazla anlamı karşılamaktadır.

Teslim taşı, çeşitli mit ve öğretileri ifade eden ve araştırmacılar tarafından birbirinden farklı tanımlamalarla açıklanmaya çalışılan bir terim olsa da değişmeyen tek unsur, Bektaşilik açısından önde gelen remiz olmasıdır. Alaca Hüseyin Gazi Külliyesi'nin Bektaşilikle ilişkilerinin tam olarak yorumlanabilmesi için Hüseyin Gazi'nin silsilesi, külliyenin Abdallık terimi içerisindeki yeri ve bağlantıları, tarikat ile mimari bütünleşmesi ayrı ayrı incelenmiştir. Bağlılığın mücessem bir izahı olan teslim taşları, her iki yapının da kapı kilit taşı üzerine applike edilmiştir. Bunun en temel sonucu, kapıların Türk-İslam döneminde yüklenmiş oldukları sembolik anlamlardır. Buna örnek olarak, acziyetini söyleyip teslim kapısında bulunma ifadesinin yorumu olarak değerlendirilebilir.

Teslim taşının çeşitli kullanım alanları göz önüne alınarak yapılan çalışmada, mezar taşlarından elde edilen verilerin çoğunlukla 19. Yüzyılın ikinci yarısında teslim taşı tasarımının yaygınlaşmaya başladığını ortaya koyduğu belirtilmiştir. Duvar resimlerinde ise özellikle hat sanatıyla birlikte teslim taşının ekseninde yerleştirilmesinin geç dönemlerde başladığı tespit edilmiştir. Etnografik eserler arasında ise fincan ve altlıkların yanı sıra tesbih imamesi ve Hz. Ali'ye atfedilen yüz tasarımının kullanıldığı belirtilmiştir. Bu eserler arasında teslim taşının bir törenle dervişin boynuna asılmasının Bektaşilik açısından önemi büyüktür. Mimari olarak ise kapılar önde olmak kaydıyla çeşmelerde, sebillerde, alınlıklarda teslim taşının kullanıldığı belirlenmiştir.

Sonuç olarak, Hüseyin Gazi Külliyesi'nde bulunan iki adet teslim taşını temel alarak külliyenin Alevi/Bektaşî kültürüyle ilişkisi değerlendirilmiştir. Teslim taşları üzerinden yapılan analizlerle tipoloji önerisi oluşturulmaya çalışılmıştır. Külliyenin tarihçesi ve geçmişteki kullanımıyla ilgili veri sağlayan bu detayların korunması ve gelecek nesillere aktarılmasının gerekliliği vurgulanmıştır.

Kaynaklar

- Ağırdemir, Erdoğan. "Bektaşilikte Tâc Çeşitleri ve Anlamları", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 60 (2011), 365.
- Akbulut, Dilek. "İnanç ve Üretim Bağlamında Hacı Bektaş Taş İşçiliği", Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 68 (2013), 224.
- Atasoy, Nurhan. Derviş Çeyizi Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2005.
- İnce, Aynur. "Anadolu'da Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kerbelâ Toprağının Kullanımı", Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, 1 (2012), 252.
- Bayrakal, Sedat. "Ölümsüzlüğe Uzanan Taşlar Hacı Bektaşî Veli Külleyesindeki Mezar Taşları", Türk Kültür ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi, 59 (2011), 19.

BOA. DH. MKT. 2879/88, 1327-B-1, BOA. DH. MKT. 2879/88, 1327-B-1.

Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.

Çakırtaş, Mehmet. “Erkânname Geleneğinde Siyer ve Tarih Referansları Arnavutluk Arşivinde Bir Yazma Örneği”, Eskiye, 43 (2021), 324-325.

Çal, Halit. “17-20. Yüzyıl Mezar Taşlarında Bektaşîlik”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 104 (2022), 501, 534.

Çetin, İsmet. “İnanca Dayalı Sivil Toplum Kuruluş Sembolleri-Ankara Alevî-Bektaşî Dernekleri Örneği”, 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek ve İnançlar, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.

Çetin, İsmet. “İnanç Sembolleri ve Öğrenci Algısı”, IV. Uluslararası Alevîlik ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları ve Uygulama ve Araştırma Merkezi, 2018.

Erdem, Cem ve Demir, Tazegül. “Bektaşîlik Öğretisinde Terim ve Kavramlar”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 55 (2010), 439.

Ersal, Mehmet ve Erdem, Didem Gülçin. “Teolojik Bir İletişim Olayının Malzemeleri: Alevî-Bektaşî Tercümanları”, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, 21 (2020), 66.

Ethem, Metin Yaşar. A’dan Z’ye Kıymetli ve Yarı Kıymetli Taşlar (Süs Taşları). Ankara: TMMOB Maden Mühendisleri Odası, 2006.

Gökbel, Ahmet. Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü. AKM Başkanlığı, 2019.

Gündoğdu, Oktay. “Alaca- Hüseyin Gazi Külliyesi Üzerine Değerlendirme”, Uluslararası Geçmişten Geleceğe Sanat Sempozyumu ve Sergisi Bildiriler Kitabı, 26-28 Eylül 2016.

Harman, Mürüvet. “Bektaşî Yazı Resimlerinde Ayna Metaforu”, Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, 23 (2021), 139.

<https://hacibektasmobil.com/gezirehberi/haci-bektas-veli-turbesi-ve-muzesi/isiklar-icinde-uyuyanlar/>

İnce, Aynur. “Anadolu’da Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kerbelâ Toprağının Kullanımı”, Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, 1 (2012), 251.

Kavruk, Hasan ve Solmaz, Fatih. “Malatya Çerçevesinde Taşlarla İlgili İnanışlar ve Misafir Taşı Geleneği” Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, 20 (2020), 70.

- Koçak, Aynur ve Gürçay, Serdar. “Abdal Musa’nın Dağların Taşların Yürümesi Kerametinin Zaman Mekân ve Eşya Sembolizmi Bakımından Değerlendirilmesi”, *Folklor/Edebiyat*, 24/94 (2018), 44.
- Komisyon. “Hacı Bektaşî Velinin Yolunda”, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2021.
- Komisyon. Geçmişten Geleceğe Etonya Hüseyinabad Alaca, Yozgat: Vizyon Matbaacılık, 2002.
- Korkmaz, Esat. Ansiklopedik Alevî-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.
- Köprülü, Orhan Fuat. “Abdal”, *TDVİA*, 1. Cilt, İstanbul: TDV, 1988, 61-62.
- Kucur, Sadi Süleyman. “Mezar Taşları”, *Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi*, edt. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 2015, 435.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Seyyid”, *TDVİA*, 37. Cilt, İstanbul: TDV, 2009, 40-43.
- Maden, Fahri. “Bektaşîlikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 60 (2011), 65.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Battal Gazi”, *TDVİA*, 5. Cilt, İstanbul: TDV, 1992, 204-205.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Bektaşîlik”, *TDVİA*, 5. Cilt, İstanbul: TDV, 1992, 373-379.
- Özdemir, Melda ve Seçkin, Sevim. “Kırşehir İli Oniks Taşı İşlemeciliği Üzerine Bir Araştırma”, *İdil Dergisi*, 6 (2017), 696-697.
- Özen, Gürkan. “Bektaşîlikte Olmazsa Olmaz Sembollerden Çerağ ve Yola Giren Can’ın Zinetleri: Arakiye, Teslim Taşı ve Tığbent”, *Türk Kültür ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 60 (2011), 431-432.
- Özen, Kutlu. *Divriği Evliyaları*, Sivas: Dilek Matbaası, 1997.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. “Osmanlı Toplumunun Dini Yapısına Bir Bakış Denemesi Ahilik-Bektaşîlik İlişkisi”, *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 2(2000), 101-115.
- Sönmez, Ali Kemal. “Çukurova Bölgesi Son Bektaşî Babası Süleyman İyioz Baba ile Yapılan Görüşmenin Video Kaydının İncelemesi”, *Edep Erkan*, 3 (2023), 144-149.
- Sunar, Cavit. *Melamilik ve Bektaşîlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

- Taş, Kenan Ziya ve Özdemir, Özlem. “Büyük Çamlıca Dergâhı Tarafından Hazırlanan Bektaşî Tercemanları Kitapçığı”, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 21/2 (2021), 499, 504. DOI: 10.32449/eggetdid.1003291
- Temren, Belkis. “Bektaşî Giyim Kuşamında Kutsal Simgelere Örnekler”, Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi, (2010), 19-34.
- Yetkin, Şerare. “Hacı Bektaş Tekkesi Müzesinde Bulunan Figürlü Teber”, Sanat Tarihi Yıllığı, 11 (1981), 180.
- Yıldırım, Mustafa. “Bektaşî Mezar Taşlarında Dekoratif Sanatlar”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8 (1999), 197-198.
- Zarcone, Thierry. “Sacred Stones in Qalandariyya and Bektashism”, Islamic Alternatives Non-Mainstream Religion in Perssianate Societies, edt. Shahrokh Raei, Paris, 2017, 148.

14. ve 15. Yüzyıllarda Azerbaycan'da Hurufilik ve Anadolu'daki Sufi Akımlara Etkileri

Dilara ALTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Tarih Bölümü

mengucek.danismend@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2419-6322

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202415>

Özet

Azerbaycan, İslam ile Halife Ömer devrinde düzenlenen fetihler sayesinde erken dönemlerde tanışmaya başlamıştır. Fakat Azerbaycan'da neşet edip Anadolu'yu etkileyen bazı sufi akımlar 11. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamıştır. Başlangıçta ağırlıklı olarak Sünniliğin egemen olduğu Azerbaycan dini hayatı, daha sonra yavaş yavaş Şiiliğin yayılmasıyla birlikte tasavvufi akımların değişimlerine sahne olmuştur. Çeşitli sufi cereyanları altın çağını 12. ve 15. yüzyıllar arasında yaşamıştır. Azerbaycan'da özellikle İlhanlılar döneminden itibaren Şii etkisindeki unsurların görüldüğünü bilmekteyiz. Bâtını cereyanlar ilmi akış ve göç yoluyla hem Azerbaycan ve İran'da, hem de Anadolu'da yayılma imkânı bulmuştur. 13. yüzyılda Anadolu'dan ziyade Azerbaycan'da varlığını sürdüren İsmaililik, hem ilim dünyasını hem de tasavvufi hareketleri etkilemiştir. Bunlardan biri de Hurufiliktir. Hurufilik; harflerin bazı gizli anlamlarının olduğunu öne süren ve Kur'an-ı Kerim'deki harflerin Allah'ın varlığı, peygamberler, cennet, cehennem, ahiret gibi konulara ilişkin bilgiler taşıdığı düşüncesine dayanan bir akımdır.

Hurufilik; Azerbaycan'ı etkilemeye başladığı 14. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle Karakoyunlu ve Akkoyunlu ilmî hayatını etkilemiştir. Timur'un da ilgisini çeken Hurufilik, dönemin en önemli dini tartışma konularının nüvesini oluşturmuş ve bazı konularda tepkiyle karşılanmıştır. Hurufilik bilhassa Kalenderilik ve Bektaşilikte rağbet görmüş, böylelikle Anadolu Aleviliği ve sufi hareketlerinin içinde varlık göstermiştir. Osmanlı sarayındaki alimlerin de merakını celbeden bu akım, İslam'ın bazı temel kaideleri ile bağdaşmadığı görüşünden hareketle farklı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Hurufilik daha çok Anadolu sufi hankâhları ve Bektaşî tekkelerinin içinde yayılma imkanı bulmuştur. Bildirimizde Azerbaycan'dan Anadolu'ya taşınan bir akım olan Hurufiliğin Ortaçağ'da Anadolu'da Türkmen zümrelerinin inanç dünyasına etkilerini açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Hurufilik, Sufilik, Azerbaycan, Anadolu.

Hurufism in Azerbaijan in the 14th and 15th Centuries and Its Effects on Sufi Movements in Anatolia

Abstract

Azerbaijan began to meet Islam in the early periods, thanks to the conquests organized during the reign of Caliph Omar. However, some Sufi movements that emerged in Azerbaijan and influenced Anatolia began to take shape from the 11th century. Azerbaijani religious life, which was initially dominated by Sunnism, later gradually witnessed changes in Sufi movements with the spread of Shiism. Various Sufi movements experienced their heyday between the 12th and 15th centuries. We know that elements under Shiite influence have been seen in Azerbaijan, especially since the Ilkhanid period. Esoteric currents had the opportunity to spread both in Azerbaijan and Iran and in Anatolia through scientific flow and migration. Ismailism, which existed in Azerbaijan rather than Anatolia in the 13th century, influenced both the scientific world and Sufi movements. Jafarism, which is the mainstream branch of Shiism, is more involved in the Sufi movement in terms of its sphere of influence. One of these is Hurufism. Hurufism; It is a movement that claims that letters have some secret meanings and is based on the idea that the letters in the Holy Quran carry information about subjects such as the existence of Allah, prophets, heaven, hell and the afterlife.

Hurufism; It has especially influenced the scientific life of Qara-Qoyunlu and Aq-Qoyunlu since the end of the 14th century, when it started to influence Azerbaijan. Hurufism, which also attracted Timur's attention, formed the core of the most important religious discussion topics of the period and was met with reaction on some issues. Hurufism was especially popular in Kalenderism and Bektashism, and thus had a presence in Anatolian Alevism and Sufi movements. This movement, which also attracted the curiosity of scholars in the Ottoman palace, brought about different debates based on the view that it was incompatible with some basic principles of Islam. For this reason, Hurufism had the opportunity to spread mostly within Anatolian Sufi khankahs and Bektashi lodges. In our paper, we will try to explain the effects of Hurufism, a movement that moved from Azerbaijan to Anatolia, on the belief world of the Turkmen groups in Anatolia in the Middle Ages.

Key Words: Hurufism, Sufism, Azerbaijan, Anatolia.

Giriş

Azerbaycan tarih boyu pek çok farklı inanç sisteminin yaşadığı bir coğrafya olagelmıştır. İslam öncesinde Azerbaycan'da yaşayan Alban toplumu doğada saygı duydukları varlıklara kutsallık atfetmişlerdir. Türkler aya, güneşe, dağlara, ağaçlara saygı duymuşlar ve hayvan kültlerine saygı duymakla birlikte Türkler ağırlıklı olarak

Gök Tanrı inancını benimsemişlerdir. Azerbaycan'ın Berde şehrinde tanrıça figürlü heykellerle Şamaxı şehrinin Xınıslı köyünde Hun dönemine ait pek çok insan figürlü heykel bulunmuştur. Azerbaycan'ın pek çok yerleşim yerinde (Qobustan, Şirvan gibi) kayalara Güneş, Ay, ceylan, aslan gibi figürleri işlenmiştir ¹ Azerbaycan'da yaşayan bazı topluluklar Hristiyanlığı benimserken; Azerbaycan'da yaşayan Farsî toplulukların önemli bir kısmı Zerdüştlüğe de inanmışlardır. Bu bölgede farklı inançlar İslam'ın yayılmasından sonra dahi çeşitli yollarla varlığını sürdürmüştür.

İslam fetihleriyle birlikte Azerbaycan'da inanç yapısı değişmeye başlamıştır. Bilhassa Hz. Ömer'in atadığı Kûfe Valisi Muğire b. Şu'be fetih hareketlerine hız vermiştir. H. 22/ M. 643 yılında Bera b. Azib'i Kazvin üzerine sefere göndermiştir. Kazvin'in ilk hedef olarak belirlenmesinde Deylem yolu üzerinde stratejik bir nokta olmasının rolü büyüktür.² Azerbaycan üzerine yapılan seferler sadece gazâ ile sınırlı kalmamış, tebliğ faaliyetleri yapmak üzere Bukeyl b. Abdullah, Utbe b. Ferkad, Numan b. Mukarrin gibi Hz. Ömer'in güvendiği kişiler bölgeye gönderilmiştir.³ Hz. Osman döneminde de yine Azerbaycan ve Erminiyye Valiliği görevine Muğire b. Şu'be getirilmiştir.⁴ Hz. Ali döneminde Azerbaycan'ın önemli bir kısmı Müslüman olmuştur. Emeviler döneminde ise çoğunlukla vergi toplamak için önem verilen bir bölgedir.

Azerbaycan'da özellikle Abbasiler döneminde Babek Hürremi'nin başlattığı isyan hareketi Azerbaycan'ın İslamlaşmasına yönelik bir tepki niteliği de taşımaktadır. Bu nedenle muhalif bazı görüşlerin varlığından söz etmek gerekir. IX. yüzyılda Abbasi otoritesi sarsıldığı için Sâcoğulları, Revvâdiler, Şeddâdiler gibi hanedanlar Azerbaycan'da hüküm sürmüştür.⁵ Azerbaycan'da Abbasi etkisiyle Mutezile mezhebinin de bu dönemde yayıldığını görmekteyiz. Özellikle Berde ekolü Mutezile anlayışının Azerbaycan'daki temsilcisi olmuştur. Ebu Bekir Muhammd el-Berdeî, Ebu Said el-Berdeî, Ebu'l-Hassan Ahmed bin Ömer bin Abdullah el-Berdeî gibi Mutezilî âlimler Azerbaycan'da bu mezhebin önde gelen temsilcileridir.⁶

Ayrıca Haricilik ve Şia da bölgede varlık gösterdiğinden dolayı itikadî ve siyasî konularda çok farklı görüşlerin bir arada bulunması hasebiyle Azerbaycan tasavvufî akımların ortaya çıkması bakımından ideal bir bölgedir. Makalemizin esas konusunu oluşturan Hurufilik de yine Azerbaycan ve İran'da etkili olmuş olan İsmâîlî mezhebinin tesiriyle ortaya çıkmıştır.

¹ Mirali Seyidov, Azərbycan Xalqının Soykökünü Düşünərkən, Bakı: Elm, 1989, s. 30; Cengiz Mürselov, "Azerbaycan Dini İnançlarına Genel Bir Bakış, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IV, 2016, s. 52.

² Ömer Aktaş, Bir Arap Dahisi Muğire b. Şu'be, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019, s. 162.

³ Yakut el-Hamevi, Mu'cemü'l-Buldan, I, Beyrut: Darü's-Sadr, 1977, s. 129.

⁴ Ömer Aktaş, Bir Arap Dahisi Muğire b. Şu'be, s. 185.

⁵ Muharrem Akoğlu, "Azerbaycan'da İslâm ve Mezhep Olgusu", İdrak Dini Araştırmalar Dergisi, I/2, 2002, s. 25.

⁶ Ahmed b. Yahya b. Murtaza, Tabakatu'l-Mu'tezile, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1988, s. 18.

Hurufilik ve Hurufiliğin Oluşumunda Mezheplerin Etkisi

Hurufilik; Kur'an harflerinin bâtinî anlamı olduğu düşüncesiyle ortaya çıkmış bir tasavvuf akımıdır. Ancak harflere rakam ve sembol yükleyerek anlam arayışı geçmişte Mısır, Yahudi, Hint, Yunan ve Çin gibi pek çok medeniyette de görülmüştür. Harflerin gizli anlamı olduğu telâkkisiyle Arap alfabesinde gaybdan haber aramak cahiliye döneminde başladığı halde İslam'dan sonra geleceğin ancak Allah tarafından bilindiği inancına rağmen harflere geleceğe dair anlam yükleme çabası artmıştır. Özellikle simya ile uğraşan Câbir b. Hayyân, huruf ilmiyle uğraşmıştır.⁷ Câbir b. Hayyân'ın yüzyıllar sonra Şiilik ve Hurufilik arasındaki bağın temellerini atanlardan biri olduğunu söyleyebiliriz. İmam Câfer es-Sâdık'a "İleduni" ilim verildiği inancı, huruf ilmine daha çok Şiilerin rağbet etmesine neden olmuştur.

Hurufiliğin tasavvufi bir cereyan olarak ortaya çıkışını algılayabilmek için tasavvufi hareketlerin şekillenmeye başladığı dönem IX. yüzyıla bakmak gerekir. Basra ve çevresinde başlayan bu harekette Hurufiliğin geçmişi yine Azerbaycan'da Nesimi'ye kadar dayanır. Birbirinden oldukça farklı olan Kadirilik, Sühreverdilik, Hurufilik, Halvetilik ve Safeviliğin ilk olarak Azerbaycan'da neşet etmesi, buradaki İslam anlayışının çeşitliliğini ortaya koymaktadır.⁸

Hurufilik sadece Kur'an-ı Kerim harflerinin gizli anlamın keşfetmeye yönelik değil; kendi içinde bazı kollara ayrılan gizli ilimleri de ihtiva eden bir anlayıştır. Havâs, vefk, cifr, reml gibi şifalandırıcı özelliği olduğu düşünülen veya gaybı bilmeyi sağladığına inanılan ilimler ilm-i hurufun alt kollarını oluşturmaktadır.⁹ Özellikle havâs ilmi, huruf ilminden önemli ölçüde yararlanmış olup, harfler kullanılarak bazı manevi güçlerden istifade edilebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Havâs ilmine sıcak bakan bazı müfessirler harflerin sadece ses simgesi olmadığı ve anlam birimi niteliği taşıdığını düşünmüşler ve Kur'an-ı Kerim'deki bazı müteşabih ayetlerin anlamının bu ilimle çözülebileceğine inanmışlardır.¹⁰ Huruf ilminin gelişiminde Kur'an-ı Kerim'de bazı surelerin başında yer alan müteşâbih harflerin (huruf-ı mukattaa) anlamını çözmeye yönelik araştırmaların etkisi oldukça önemlidir.

Hurufilik ve huruf ilminin Müslümanlar arasında oluşup şekillenmesinde Câbir b. Hayyân'ın rolü büyüktür. Câbir doğadaki dört element olan ateş, su, toprak ve havanın varlığına Allah'ın isimleri ve sıfatlarının sirayet ettiğini ve bu sıfatların yıldızlar ve yörüngelerin nefsinin oluşturduğunu iddia etmiştir. Câbir'in ortaya attığı görüşe göre âlemlerde harfler ve rakamların gizli anlamı vardır. Doğadaki dört

⁷ Mehmet Emin Bozhüyük, "Huruf", DİA XVIII, İstanbul 1998, s. 397.

⁸ Ramil Aliyev, Azerbaycan Folkloru (Janr Sistemi ve Teorik Açıklamaları), İksad Yayınevi, Bakü 2021, s. 279.

⁹ Hasan Hüseyin Ballı, Bir Bâtını Yöntem Olarak Hurufilik", İsmâililik ve Bâtınî Zihniyet Çalıştayı, Sivas 2014, s. 4.

¹⁰ Muhammed Eroğlu, "Havâssü'l-Kur'an", DİA, C: 16, İstanbul 1997, s.522

element Arap alfabesinin yedişer harfli gruplarıyla ilişkilendirilmiştir.¹¹ Huruf ilmi beraberinde vefk ve cifr gibi ebcedden yararlanılarak oluşturulan gizli ilimlerin temelini oluşturmuştur.

Bâtînî ilimlerin yayılması ve tasavvufî bir ekol olarak Hurufiliğin neşet etmesinde Şia'nın İsmâilî kolunun etkisi oldukça önemlidir. İsmâililik İmam Câfer es-Sâdık'ın oğlu İsmail'in imam ve ahir zamanda zuhur edeceği düşünülen Mehdi olduğuna inanan Şia mezhebidir. İmam Câfer es-Sâdık'a isnad edilen ilm-i ahkâm-ı nücûmla ilgilenmesi hususu, bâtinî bir mezhep olan İsmâilîlerin dikkatini çekmiştir. Nizari İsmâilîlerinin yapılanmasının Câferilikten (İmamiye Şiası) çok daha farklı bir niteliğe sahip olmasından dolayı Safeviyye tarikatı ve Anadolu'da yayılan tarikatlar ile Hurufiliğin İsmâilî tesirinde olduğunu söylemek olasıdır. Özellikle Alamut Kalesi'ndeki İsmailî faaliyetlerinin yok edilmesinden sonra Nizari İsmaililiği Hurufilerin arasına gizlenmiştir.¹²

14. ve 15. Yüzyıllarda Azerbaycan'da İslam Algısı ve Hurufiliğin Ortaya Çıkışı

14. yüzyıl başlarında Azerbaycan'da İlhanlı egemenliği döneminde inanç çeşitliliği dikkat çekmektedir. 13. yüzyıl boyunca İlhanlı hükümdarlarının herhangi bir dayatma olmaksızın tüm dinlere hoşgörölü yaklaşımı, Azerbaycan'da pek çok tasavvufî cereyanın yeşermesini sağlamıştır. Özellikle Gazan Han'ın Müslüman olmasıyla birlikte Tengricilik ve İslam arasında bağ kurulmuş ve bu da Azerbaycan'da Vefailik, Kalenderilik, Hurufilik gibi akımların ortaya çıkması ve yayılmasını önünü açmıştır.

İlhanlı başkenti Merağa ve çevresinde halkın çoğunluğu Hanefî mezhebinden olduğu halde Hülâgu Han devrinde Abbasiler ile yapılan mücadeleler ve Hülâgu Han'ın İslam dinine karşı olumsuz tutumu dahi Azerbaycan'da camiler ve medreselerin yapılmasına ve etkin olmasına engel teşkil etmemiştir. Bunda İlhanlı hanedanında din taassubu olmaması etkili olmuştur.¹³ Olcaytu Han'ın Şii âlim Allâme Hillî ile ünsiyette olmasıyla birlikte Müslüman olup Şiiliğe intisab etmesi, Merağa başta olmak üzere Azerbaycan'da Şiiğin yükselmesine neden olmuştur.¹⁴

Hurufiliğin Azerbaycan'da temellerini atan Fazlullah-ı Esterabadi'nin düşünce ve inançlarında baskın bir Şia etkisi olmasa da, bir akım olarak gelişmesinde ve yayılmasında Şiiilik ve özellikle İsmaililiğin doktrinlerinden biri olan bâtiniliğin etkili olduğunu belirtmek gerekmektedir.

¹¹ Mehmet Emin Bozhüyük, "Huruf", s. 398.

¹² Hulusi Yılmaz, "Nizari İsmailîleri, Hurufî ve Bektaşî İlişkileri Bağlamında Anadolu Aleviliğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", Cappadocia Journal of History and Social Sciences, VII, 2016, s. 63.

¹³ Kemal Ramazan Haykıran, "İlhanlı Hâkimiyeti ve İmamiye Şiiileri", Milîl ve Nihal, 17, 2020, s. 88; Ercan Gördeğir, Olcaytu Han ve Zamanı (1304-1316), İksad Yayınları, Ankara 2021, s. 208

¹⁴ Gördeğir, Olcaytu Han ve Zamanı, s. 208, 212.

Azerbaycan'da Nasıruddin-i Tûsi başta olmak üzere pek çok âlimin bu mezhebin felsefi görüşlerinden etkilenmiş olması tasavvufi hareketlerin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.¹⁵ Fazlullah-ı Esterabadi, din anlayışını ortaya koyarken kendini Mehdi olarak işaret etmiştir. Fazlullah-ı Esterabadi'nin Mehdi'den bahsetmesi ve Mehdi'yi imam olarak tanımlaması nedeniyle Şia'nın etkisinde kaldığı görüşü anlaşılır olmakla birlikte, imamet konusunda net bir biçimde Hz. Peygamber'in soyundan gelenleri işaret etmemiş olması nedeniyle Şii olduğu kanaati zayıftır. Ancak her ne kadar Fazlullah-ı Esterabadi, Hurufiliğin temel kaynağı kabul edilen Câvidânnâme adlı eserinde Şia'nın iman esaslarıyla veya Ehli Beyt ile ilgili herhangi bir konudan söz etmemiş olsa da bazı kaynaklarda Fazlullah-ı Esterabadi'nin şeceresi Ehli Beyt'e dayandırılmıştır. Ancak Fazlullah, rüyalarını anlattığı Nevmnâme adlı eserinde Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'den bahsederken "Hüseyin bin Ali'yi gördüm, bana 'Benimle ve ümmetimle müttefik ol' dedi." şeklinde İslam'daki ümmet kavramına aykırı bir cümle kurmuştur.¹⁶

İmam Musa Kâzım'ın soyundan geldiğini öne süren bazı kaynaklar da mevcuttur. Abdülbaki Gölpınarlı bu konuyla ilgili olarak detaylı araştırmalar yapmıştır.¹⁷ Memlûk tarihçisi Şemseddin es-Sehâvi, Fazlullah'ın bazı yönlerini överken, İslam'a zıt olduğunu düşündüğü yönlerini de yermiştir. Sehâvi'ye göre Fazlullah helal kazanmaya çok önem veren, takke yapıp satarak hayatını idame ettiren ve kimseden maddi bir beklentisi olmayan dervıştır. İlme önem veren ve şair yönü de olan biridir. Ancak öte yandan özellikle İran'ın Gilan bölgesinde ahali Fazlullah'ın din aykırı bazı görüşlerinden dolayı ona karşı tepkilidir. Fazlullah'ın haram sayılanları mübah addettiğini, Allah'ın sıfatlarını reddettiğini öne sürmüştür.¹⁸ Esasen Fazlullah'ın bâtınlık ve Şia ile ilgisi olmadığı, tam tersine babasının kadilkudatlık yapmış, Sünni bir kimse olduğu bilinmektedir.¹⁹

Fazlullah siyasi sebeplerle ve güç kazanmak için kendini yüceltmek ve ulûhiyet atfetmek için eserinde Mehdi olarak kendini işaret etmiştir. Ancak bâtınî anlam arayışı noktasında Hurufilik ve İsmaililik arasında bağlantı vardır. 15. yüzyıldan

¹⁵ Nasıruddin-i Tûsi, yaklaşık 22 yıl boyunca İsmâililer ile ünsiyette olduğu için etkilenmesi doğaldır. Başlangıçta İsmâililer ile yakın ilişkiler kurmuş olsa da daha sonra ilişkileri bozulduğu için Alamut Kalesi'ne hapsedilmiştir. Tüten Özkaya, "Sovyetler Birliği'nde Nâsiruddin-i Tûsi'nin Ahlâk-ı Nâsırî Adlı Eseri Üzerine Çalışmalar", Erdem, 4(10), s. 275.

¹⁶ Fazlullah, kendi görüşlerine meşru bir zemin oluşturmak için kimi zaman Ehli Beyt'i öne sürmüştür. Kendi kasabası olan Esterabad 'dan yine Nevmnâme adlı eserinde "Allah'ın evi" diye söz etmiştir. Esterabad'ın üzerine yıldız indiğini ve Ulûhiyetini ispatlamak ve taraftarlarını artırarak siyasi güç elde edebilmek amacıyla kendine, soyuna ve memleketine kutsiyet atfetmiştir. Hasan Hüseyin Ballı, "Fazlullah-ı Hurufî'nin 'Nevmnâmesi' (İnceleme, Metin, Tercüme), e-makâlât Mezhep Araştırmaları, VIII/2 (Güz 2015), s. 15, 17.

¹⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, "Fadl Allah Hurufî", El2, II, 1965, s. 773.

¹⁸ Şemseddin es-Sehâvi, ed-Dav'u'l-Lâmi li-Ehli'l-Karni't-Tasi, VI, Kahire 1353, s. 174.

¹⁹ Hüsamettin Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî", DİA, XII, İstanbul 1995, s. 277.

itibaren Ehli Beyt sevgisi ve Şii etkisi Hurufiliğin içine dahil olmaya başlamıştır. Hurufiliğin Azerbaycan'daki gelişim sürecine ilgi duyan Timur'un Ehli Beyt sevgisi ve Karakoyunlu hükümdarı Mirza Cihanşah'ın Şiiliğe meyli ekseninde ele almak gerekir. Bazı görüşlere göre Emir Timur siyasileşmekte olan Safevi tarikatının güç kazanmasında pay sahibidir. Ankara Savaşı'ndan sonra 1429 yılında Azerbaycan'ın Erdebil şehrinde başlangıçta Ehli Sünnet'e bağlı bir tarikat olan Safeviyye, Şiileşmeye başlamıştır. Timur'un Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu'dan aldığı pek çok esiri Erdebil'e götürmesi ve Hoca Ali'nin isteğiyle esirlerin bağışlanması nedeniyle bu kimseler tekkede kalıp Safeviyye tarikatına bağlanmışlardır. Bu durum Safevi Tekkesi'nin büyümesi ve Şiiliğin bölgedeki etkisinin artmasına neden olmuştur.²⁰ Bu görüşten farklı olarak Safevi Tekkesi'nin Şiileşmesini Şeyh Cüneyd'e dayandıranlar da vardır.²¹

Hurufilik başlangıçta bölgedeki hükümdarların dikkatini celbetmiş ve Kur'an-ı Kerim'in özde olduğu düşünülen anlamını ve sırlarını harfler aracılığıyla çözme arzusu tasavvufî akım olarak yayılmasını sağlamıştır. Hurufiliğin diğer mezheplere nazaran İsmailî mezhebinin etkisinde kaldığını söylemek gerekir. İsmaililikte dinin emir ve yasaklarının zâhirî ve bâtinî yönleri vardır. Dinde "nass" adı verilen değişmez kuralların bâtinî yönünün sadece namaz, oruç, hac ve zekat gibi temel kaidelere uymakla yetinen sıradan kişiler tarafından anlaşılmasının mümkün olmadığı görüşü hakimdir.²²

Azerbaycan'da Hurufiliğin temelini atan kişi her ne kadar Fazlullah-ı Esterabadi olsa da, teşekkül etmesinde ve gelişmesinde İmâdeddin Nesimi büyük pay sahibidir. Fazlullah'ın en yakın müridlerinden Aliyyü'l-A'lâ gibi Nesimi'nin de mürid olduğu bilinmektedir. İmadeddin Nesimi Hurufilik propagandasını şiirleriyle yapmış, bu sayede Anadolu, Irak ve Suriye'deki Türkmen zümreleri arasında Hurufilik yayılma imkânı bulmuştur.²³ Nesimi'nin Fazlullah-ı Esterabadi ile tanışması, Fazlullah'ın Şirvan ve Bakü'ye gelmesiyle mümkün olmuştur. Nesimi'nin Şamahı'da medrese tahsili görmüş olması ve ilk faaliyetlerine Şirvan ve Şamahı çevresinde başlamış olması çok önemlidir. Şirvan ve Şamahı Hanefi ağırlıklı bir bölge olduğu halde²⁴

²⁰ Cihat Aydoğmuşoğlu, "Safevi Devleti'nin Kuruluşu", Hunlardan Türkiye Cumhuriyeti'ne Kuruluş, İstanbul: Timaş Yayınları, 2023, s. 388.

²¹ Aydoğmuşoğlu, "Safevi Devleti'nin Kuruluşu", s. 389.

²² İsmail Arıkoğlu, Feriştioğlu'nun Câvidan-Nâme Tercümesi: İşk-Nâme (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 2010, 27-28.

²³ Aygün Attar, "Hurufiliğin Dini ve İdeolojik Boyutları ve Seyyid İma'dü'd-din Nesimi", Nesimi Sempozyumu, Ankara 2005, s. 40.

²⁴ Azerbaycan'ın çoğunlukla orta ve güney kesiminde Şiilik, Batı ve Dağıstan'a yakın kesiminde ise Sünnilik yaygın olmuştur.

Nesimi daha çok Heterodoks İslam anlayışına sahiptir. Bu, Azerbaycan'daki İslam'ın yorumlanması ve yaşanmasındaki çeşitliliği gösteren bir durumdur.

Hurûf ilmi üzerine Azerbaycan'da yazılmış önemli eserlerden biri de *Risale-i Havâs-ı Huruf* adlı eserdir. Celaledin Devvânî, Tebriz'de yazdığı bu eseri Karakoyunlu hükümdarı Mirza Cihanşah'a sunmuştur. Eserde havas ilmine dair bilgiler yer almaktadır.²⁵ Ancak belirtmek gerekir ki, Mirza Cihanşah bir dönem Hurufiliğe rağbet etmiş olsa da devlet için tehlike yaratmaya başladıkları için 500'e yakın hurufiyi idam ettirmiştir.²⁶

Safevi Devleti'nin imparatorluğa dönüşme safhasında sufi tarikatların etkisi çok önemlidir. Gülşenilik, Sühreverdilik, Hurufilik, Safevilik, Halvetilik gibi tarikatlar Azerbaycan'ın inanç dünyasını şekillendirmiştir.

Hurufiliğin Anadolu'daki Sufi Akımlara Etkileri

Hurufiler etkin olmaya başladıkları 14. yüzyıldan itibaren çeşitli hanedanlarla ünsiyet kurmuşlar ve otorite elde etmeye çalışmışlardır. Başlangıçta Timurlular ve Celayirliiler ile iyi ilişkiler kurmak için Hurufilik Timur ve Miranşah döneminde devlet otoritesine tehlike oluşturduğundan dolayı baskıya uğradığı için Hurufiler savundukları fikirleri farklı bir tarikatın içinde eritip bu şekilde korumayı düşünmüşlerdir. Hurufiliğin Bektaşilik ile etkileşimi de buradan kaynaklanmaktadır. Fazlullah-ı Esterabadi'nin Miranşah tarafından Nahçıvan'daki Alıncak (Elince) Kalesi'nde idam ettirilmesi otorite ile olan çatışmaların temelini atmıştır. Sadece Timurlular değil, Karakoyunlular'ın da Hurufilere yönelik sert tutumu burada belirleyici olmuştur.²⁷

Hurufilik Anadolu'da Vefailik ve Bektaşilik ile yoğrularak varlığını devam ettirmiştir. Kadim Türk inanç ve geleneklerinden pek çok unsur barındıran Aleviliğin İsmaililik ile de bazı ortak noktaları vardır. İsmaililiğin Türklerin inanç ve düşünce dünyasına dahil olmaya başlamasında Karmâtiler etkin olmuştur. 9. yüzyılın sonlarında Ubeydullah el-Mehdi'nin İsmaililiğin imamet algısına karşı çıkan Hamdan Karmat'ın kurduğu bu yeni ekol Sabi'ilik, Maniheizm, Deysanilik gibi farklı inançlardan beslenmiştir. Irak-ı Acem'den (Cibal bölgesi) Rey'e kadar İran'ın geneline yayılan bu İsmaili kolu Azerbaycan'da da varlık göstermiştir.²⁸

15. yüzyılda Tebriz'den ve Halep'ten Anadolu'ya gelen Hurufilerin vahdet-i vücud ve huruf ilmi gibi Anadolu'da bilinen tasavvufi konular üzerinden fikirlerini yaymaya

²⁵ Dilara Altaş, *Ortaçağ'da Bir Kültür Başkenti: Merağa*, Ankara: Berikan Yayınevi 2023, s. 29.

²⁶ Yağub Babayev, *Təriqət ədəbiyyatı: Sufizm, Hürufizm*, Bakı: Nurlan, 2007, s. 78.

²⁷ Səadət Şıxıyeva, "Hürufiliyin Tarixi: Ənənəviləşmiş Təhriflər, Unudulan Gerçəkliklər", *Metafizika C: 1*, S: 2 2018, s. 78.

²⁸ Yılmaz, "Nizari İsmailileri, Hurufi ve Bektaşî İlişkileri Bağlamında Anadolu Aleviliğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", s. 51.

çalıştıkları bilinmektedir. Horasan, Azerbaycan ve İsfahan'da izledikleri yolu takip etmişler, Fazlullah-ı Esterabadi'nin ölümünden sonra müridlerinin eklemeler yaparak şekillendirdiği akım dönemin tasavvuf metinlerini de şekillendirmiştir.²⁹

Hurufiler Anadolu'da Timurlu ve Karakoyunlu hakimiyetinde olduğu gibi Osmanlı hakimiyetinde de baskı görmüşlerdir. Fatih Sultan Mehmed'in birinci saltanatı devrinde Hurufilere yönelik baskının artmasında en önemli faktörlerden biri Safevilerin devlet için tehlike olarak görülmesidir. Her ne kadar Hurufiler Anadolu'da açıkça faaliyet yürütmek yerine Kalenderi grupları ve çeşitli tarikatlara nüfuz edip gizlenmiş olsalar da Râfizi olarak telakki edildikleri için kimi zaman dikkatle takip edilmiş ve kimi zaman cezalandırılmışlardır.³⁰

Anadolu Aleviliğinin teşekkülünde ezoterik inanç ve tasavvurların harmanlanması ve Hurufiliğin gizlice devam etmek durumunda kalması Hurufiliğin edebî bir motif olarak yaşamasını sağlamıştır. Alevi-Bektaşî edebiyatının en önemli eserleri Hurufî şairler tarafından yazılmıştır. Nesir türünden ziyade nazım türünde eserler veren Hurufî dervişleri, fikirlerini Anadolu ve Balkanlar'da geniş kitlelere yayabilmişlerdir.³¹

Sonuç

Azerbaycan tarih boyunca farklı inanç sistemi ve mezheplerin yaşandığı, tasavvufî hareketlerin ortaya çıktığı bir bölge olmuştur. Fazlullah Esterabadi'nin Mehdilik düşüncesi, Hurufilik tarikatının kurucusu olarak geliştirdiği teolojik ve mistik öğretilerle yakından ilişkilidir. Esterabadi, kendisini Mehdi, yani kıyamet öncesinde geleceğine inanılan kurtarıcı olarak görmüş ve bu düşüncesi Hurufilik tarikatının temel doktrinlerinden biri haline gelmiştir. Hurufilik Ehli Sünnet'e aykırı ve Şia'nın en yaygın kolu olan İsnâ-Aşeriyye (Caferilik) ile de bağdaşmayan tasavvufî bir harekettir. Daha çok İsmaililik ile ilişkilidir.

İsmaililik ve Hurufilik arasındaki en belirgin bağlantı, bîatını yorumlama yöntemlerinin her iki akımda da merkezi bir rol oynamasıdır. İsmaililer, dinî metinlerin gizli anlamlarını ortaya çıkarmak için bîatını yoruma büyük önem verirler. Benzer şekilde, Hurufiler de Kuran'ın ve evrenin sırlarını harfler ve sayılar aracılığıyla çözmeye çalışmışlardır. Her iki akım da ezoterik bilgiye ulaşmanın gerekliliğine inanır. İsmâililer, İmamların rehberliğinde bîatını bilgiye ulaşabileceğini savunurken,

²⁹ Güldane Gündüzöz, "Hurufiliğin Anadolu Tasavvuf Geleneği Üzerindeki Etkileri (Nesimi Örneği)", Azerbaycan Ölyazmaları Dünya Kitabxanalarında, Bakı 2019, s. 51.

³⁰ Fatih Usluer, Hurufilik - İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2009, s. 26; Selçuk Şengül, "II. Mehmed'in İlk Saltanatı Döneminde (1444-1446) Gerçekleşen Hurufilik Kovuşturması ve Edirne Vakası Meselesi", Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi (27), 2023, s. 137-138.

³¹ Gündüzöz, , "Hurufiliğin Anadolu Tasavvuf Geleneği Üzerindeki Etkileri (Nesimi Örneği)", s. 51-52.

Hurufiler de Fazlullah Esterabadi'nin öğretileri ve harflerin gizli anlamları aracılığıyla bu bilgiye ulaşmayı amaçlar. Bu nedenle Hurufiliğin teşekkül aşamasında Şia ile aynı çizgide olduğu söylenemeyecektir.

Hurufilik ve Anadolu Aleviliği arasındaki ilişki, her iki hareketin de tasavvufi ve ezoterik öğretileri içermesinden kaynaklanmıştır. Hurufilik; 14. yüzyılda Fazlullah Esterabadi tarafından İran'da kurulan bir tarikat olup, harflerin ve kelimelerin mistik ve sembolik anlamlarına odaklanır. Hurufiler, Kur'an'ın ve diğer kutsal metinlerin harflerinin derin ve gizli anlamlar taşıdığına inanmışlardır. Bu anlayış, harflerin sayısal değerleri (ebced) ve sembolik anlamları üzerine yoğunlaşmıştır. Hurufiler özellikle Kur'an-ı Kerim'de anlamı bilinmeyen haruf el-mukatta'a denen harflerin anlamlarını çözmeye çalışmışlardır.

Sonuç olarak; Ehli Sünnet dışı bir tasavvufi cereyan olan Hurufilik, Azerbaycan ve Anadolu'da gizli, ezoterik bir yapı olarak var olmuştur. Timur, Mirza Cihanşah ve Fatih Sultan Mehmed'in ilgisini çekmiş ve üzerinde düşüncelerini sağlamış olsa da Ehli Sünnet dışı ve dini otoritelerin görüşlerine aykırı olduğu için pek çok Hurufi dervışı Azerbaycan'da ve Anadolu'da idam edilmiştir. Bundan sonra Vefailik ve Bektaşiliğin içinde eriyen Hurufilik, Alevi-Bektaşî edebiyatının içinde yaşamaya devam etmiştir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Yahya b. Murtaza. Tabakatu'l-Mu'tezile. thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1988.
- Aksu, Hüsamettin. "Fazlullah-ı Hurufî", DİA, XII, İstanbul 1995, s. 277-279.
- Aktaş, Ömer. Bir Arap Dahisi Muğire b. Şu'be, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2019.
- Aliyev, Ramil. Azerbaycan Folkloru (Janr Sistemi ve Teorik Açıklamaları), İksad Yayınevi, Bakü 2021.
- Altaş, Dilara. Ortaçağ'da Bir Kültür Başkenti: Merağa. Ankara: Berikan Yayınevi, 2023.
- Arıkoğlu, İsmail. Ferišteoğlu'nun Câvidan-Nâme Tercümesi: Işk-Nâme (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- Attar, Aygün. "Hurufiliğin Dini ve İdeolojik Boyutları ve Seyyid İma'dü'd-din Nesimi", Nesimi Sempozyumu. Ankara: 2005, s. 28-46.
- Aydoğmuşoğlu, Cihat. "Safevi Devleti'nin Kuruluşu", Hunlardan Türkiye Cumhuriyeti'ne Kuruluş. Timaş Yayınları, İstanbul 2023.
- Babayev, Yaqub, Təriqət ədəbiyyatı: Sufizm, Hürufizm, Nurlan, Bakı 2007.
- Ballı, Hasan Hüseyin Ballı. "Fazlullah-ı Hurufî'nin 'Nevmnâmesi' (İnceleme, Metin, Tercüme), e-makâlât Mezhep Araştırmaları. VIII/2 (Güz 2015), s. 7-42.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. "Huruf", DİA XVIII. İstanbul 1998, s. 397-401.

- Eroğlu, Muhammed. “Havâssü'l-Kur'an”, DİA, XVI. İstanbul 1997, s.522-523.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. “Fadl Allah Hurufi”, EI2, 1965.
- Gördegir, Ercan. Olcaytu Han ve Zamanı (1304-1316). İksad Yayınları, Ankara 2021.
- Gündüzöz, Güldane. “Hurufiliğin Anadolu Tasavvuf Geleneği Üzerindeki Etkileri (Nesimi Örneği)”, Azərbaycan Əlyazmaları Dünya Kitabxanalarında. Bakı 2019, s. 48-59.
- Haykıran, Kemal Ramazan. “İlhanlı Hâkimiyeti ve İmamiye Şiileri”, Milet ve Nihal, 17. 2020, s.87-109.
- Özkaya, Tüten. “Sovyetler Birliği'nde Nâsiruddin-i Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsirî Adlı Eseri Üzerine Çalışmalar”, Erdem, 4(10). 1988, s.273-290.
- Seyidov, Mirəli. Azərbaycan Xalqının Soykökünü Düşünərkən. Bakı: Elm, 1989.
- Şemseddin es-Sehâvi. ed-Dav'u'l-Lâmi li-Ehli'l-Karni't-Tasi, VI. Kahire, 1353.
- Şengül, Selçuk. “II. Mehmed'in İlk Saltanatı Döneminde (1444-1446) Gerçekleşen Hurufilik Kovuşturması ve Edirne Vakası Meselesi”, Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi (27). 2023, s. 131-152.
- Şıxıyeva, Səadət. “Hürufiliyin Tarixi: Ənənəviləşmiş Təhriflər, Unudulan Gerçəkliklər”, Metafizika. C: 1, S: 2, 2018, s. 65-96.
- Usluer, Fatih. Hurufilik - İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Yakut el-Hamevi. Mu'cemü'l-Buldan, I. Beyrut: Darü's-Sadr, 1977.
- Yılmaz, Hulusi. “Nizari İsmailileri, Hurufi ve Bektaşî İlişkileri Bağlamında Anadolu Aleviliğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme”, Cappadocia Journal of History and Social Sciences. VII, 2016, s. 48-65.

Horasan Bölgesinde Tasavvufun Gelişimi

Kader ALTIN

Dr. Öğr. Üyesi

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Tarih Bölümü

kpolat@erzincan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4874-0652

<https://doi.org/10.59402/CS01202416>

Özet

Eski Farsçadaki "Horasan" adlı, "hur" (güneş) ve "aşan" (gelen-doğan) kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur ve "güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi veya doğu ülkesi" anlamına gelir. Tarihsel olarak, İran'ın kuzeydoğusunda yer alan geniş bir coğrafi bölge olan Horasan, günümüzde üç farklı ülkenin toprakları içinde bulunmaktadır. Bu bölgenin bir kısmı Türkmenistan'da (Merv-Serahs, Nesa), bir kısmı Afganistan'da (Belh-Herat) ve en büyük kısmı ise İran sınırları içerisindedir. Horasan denildiğinde genellikle İran'daki bu bölge akla gelmektedir. Horasan bölgesi, genel olarak Fars unsurlarının yoğun olduğu bir coğrafya olmakla birlikte, özellikle bölgenin doğusuna doğru Türk unsurlarının etkisinin belirgin olduğu bir yapıya sahiptir. Ancak bu genel durumun ötesinde, göç ve istila yollarının kesiştiği bir nokta olması sebebiyle farklı ırklardan oluşan bir nüfusa ev sahipliği yapmıştır.

Horasan, İslam tasavvufunun gelişiminde ve yayılmasında merkezi bir rol oynamış bir bölgedir. Bölgede yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel değişimler, tasavvufi düşüncenin geniş kitlelere ulaşmasını ve etkisini artırmasını sağlamıştır. Horasan'da ortaya çıkan tarikatlar, tasavvufi uygulamaların toplumda kökleşmesine ve çeşitlenmesine önemli katkılarda bulunmuştur. İslam tasavvufunun doğuşundan itibaren gelişim ve yayılma sürecine tanıklık eden bu coğrafya, aynı zamanda Anadolu'daki tasavvufi akımları anlamak açısından da anahtar bir öneme sahiptir. Bu çalışmada, Horasan'ın tarih boyunca çeşitli siyasi yapıların sığınma merkezi olarak tercih edilme nedenleri ve tasavvuf tarihindeki yeri detaylı şekilde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Horasan, Tasavvuf, Anadolu.

The Development of Sufism in the Khorasan Region

Abstract

The name Horasan, derived from the combination of the Old Persian words "hur" (sun) and "aşan" (rising-coming), in ancient Persian, encompasses the meanings of "the place where the sun rises, the land of the sun, the eastern country." In history, Horasan refers to a vast geographical region located in the northeast of Iran. The

territories of Horasan are now distributed among three modern countries. Today, a part of Horasan is in Turkmenistan (Merv-Serahs, Nesa), another part is in Afghanistan (Belh-Herat), and the largest portion is within the borders of Iran. When referring to Horasan, the term often evokes "Iranian Horasan" due to its largest section being located in Iran. The Horasan region, generally characterized by a dense presence of Persian elements, exhibits a significant influence of Turkish elements, especially towards the east of the region. However, beyond this general situation, due to being a point where migration and invasion routes intersect, it has hosted a population consisting of different races.

In this context, Horasan emerges as a pivotal geography in the dissemination of Islamic mysticism. The political, social, and cultural developments in the region have expanded the influence of Sufi thought and facilitated its spread among the people. The establishment of Sufi orders in Horasan has contributed to the dissemination and deepening of Sufi practices. Horasan stands out as a region that has witnessed the birth, development, and spread of Islamic mysticism. Therefore, understanding the religious formations in Horasan is essential to comprehend the Sufi movements in Anatolia. This paper aims to elucidate the position of Horasan in the history of Sufism, starting from its significance as a refuge for political formations throughout its historical process.

Key Words: Horasan, Sufism, Anatolia.

Giriş

Horasan, İran coğrafyasında yer alan ve İran yaylasının en doğu kısmından Türkmenistan ile Afganistan sınırına kadar uzanan bir bölgedir. Ortaçağ boyunca, hem coğrafi hem de idari açıdan stratejik bir konuma sahipti. "Horasan" ismi, eski Farsça'da "hûr" (güneş) ve "âsân" (ayan) kelimelerinin birleşiminden gelir ve "güneşin doğduğu yer", "güneş ülkesi", "doğu bölgesi" anlamına gelir. "Horasin" kelimesi, Horasan'ın çoğul formu olarak "Horasani", "Horsi" gibi terimler ise bölgeye atıfta bulunur. Bu isim muhtemelen Sasani döneminde ortaya çıkmış ve kısa sürede yaygınlaşmıştır.

Horasan, yalnızca günümüzdeki İran'ın kuzeydoğusunu kapsayan bir bölge olmanın ötesinde, tarih boyunca farklı devletlerin egemenliği altına girmiş ve stratejik önemiyle öne çıkmıştır. Göç ve istilâ yollarının üzerinde yer alması, bu coğrafyada çeşitli etnik ve dini grupların yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle tasavvuf tarihi açısından büyük bir öneme sahip olan Horasan, İslam'ın yayılmasıyla birlikte İslam düşüncesinin merkezlerinden biri haline gelmiş, pek çok önemli tasavvuf ekolüne ev sahipliği yapmıştır. Sasanî Devleti'nin doğu sınırını, Türk devletlerinin ise güney veya batı sınırını oluşturan Horasan'ın kesin sınırlarını belirlemek güç olsa da,

Ceyhun Nehri'nin iki bölge arasında doğal bir sınır oluşturduğu kabul edilmektedir.¹ Günümüzde bu bölge İran, Afganistan ve Türkmenistan'ı kapsamaktadır. Ortaçağ kaynaklarına göre Horasan'ın geniş coğrafi tanımı şu şekildedir: doğuda Huttel, Gûr ve Sicistan'ın bir kısmı; batıda Deşt-i Kevir'in batısı, Taberistan ve Cürcan; güneyde Deşt-i Lût, Kirman-Rey arasındaki Fars toprakları; kuzeyde ise Türkmenistan, Harizm ve Mâverâünnehir ile çevrilidir.² İslam coğrafyacıları ise Horasan'ı genellikle dört ana bölgeye ayırmışlardır: Belh, Herat, Nişabur ve Merv'dir.³

Horasan bölgesi, İpek Yolu'nun önemli duraklarından biri olması sebebiyle çeşitli dinlere ev sahipliği yapmıştır. Eski dönemlerde bölgede Zerdüş, Mazdeizk, Budist ve Şaman inançlarına sahip insanlar yaşamıştır. Ayrıca, Yahudilerin önemli bir nüfusu bulunurken, az sayıda Süryani Hristiyan ve Nesturi Hristiyanlar da mevcuttu. İslam'ın fetihleriyle birlikte bölgenin dini dokusu büyük ölçüde İslam'a dönüşmüştür. Bu noktadan itibaren, bölgedeki en önemli dini topluluk Müslümanlar olmuştur.⁴ Saydığım din ve inanç sistemlerinin her birinin mistiklerinde olduğu gibi İslâm tasavvufi düşüncesi de bu topraklara özgü bir gelişim gösterdi.

Horasan bölgesinde, İslam dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi çeşitli İslam mezheplerinin varlığı göze çarpmaktadır ve bu mezhepler kendi içinde farklı kollara ayrılmaktaydı. Bölgede Sünniler hâkim unsur olmakla birlikte, Şii nüfus da dikkate değer bir yoğunlukta idi. Şii propagandası bölgede etkin bir şekilde yapılmışsa da Tahiriler, Samaniler ve Gazneliler gibi Sünni hanedanlıkların bölgeye hâkim olması, Sünni mezheplerin burada güçlü bir şekilde yerleşmesini sağlamıştır. Horasan'ın fethedilmesiyle başlayan tebliğ faaliyetleri, bölgenin sosyal yaşantısında büyük etkilere yol açmıştır. Bölgede çok sayıda alimin dini ilimlerle ilgilenmesi, mezheplerin halk üzerindeki etkisini artırmıştır. Horasan'daki ilk mezhepsel hareketlerin Haricilikle başladığını söylemek mümkündür; ancak, Haricilikle birlikte Mürcie, Şia ve Mutezile de erken dönemde faaliyet göstermeye başlamıştır. Daha sonra ise Ehl-i Sünnet çerçevesinde Eşarilik ve Maturidilik, bunlara bağlı olarak da Hanefilik ve Şafilik bölgedeki mezhepler arasında yerini almıştır.⁵

¹ V. V. Barthold, *Mog'ol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: TTK, 1990, 67.

² İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, Çev. Ramazan Şişen, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017, 368; Ebu'l-Fida, *Takvîmu'l-Bu'îda'n: Ebu'l-Fida Coğrafyası*, Çev. Ramazan Şişen, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017, 45; Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesi, *Ahsenu't-teka'im (İslam Coğrafyası)*, Çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2015, 265-266.

³ İbn Hurdazbih, *Yollar ve Ülkeler Kitabı*, Çev. Murat Ağar, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2008, 32; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvini, *A'saru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İlâd*, Beyrut: Daru Sadır Yay., 1969, 361; İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, 370.

⁴ Ali Mazaheri, *Ortaçağ'da Müslümanların Yasayışları*, Çev. Bahriye Uçok, Ankara: Varlık Yayınları, 1972, 149

⁵ Es-S. ehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev. Muharrem Tan, İstanbul: Akademi Yayınlar, 2006, 108.

Anadolu'daki tasavvufi hareketlerin kökenini anlamak için, bu hareketlerin özellikle Horasan ve Türkistan gibi bölgeler üzerinden, şeyh ve dervişler aracılığıyla nasıl yayıldığını incelemek gerekir. Bu nedenle, Horasan ve Türkistan'ın dini, sosyal ve siyasi yapılarının detaylı olarak ele alınması önemlidir. Aksi halde, bu bölgelerde gelişen tasavvufi hareketlerin Anadolu üzerindeki etkilerini ve bu hareketlerin ait oldukları tarikatların niteliklerini tam anlamıyla kavramak mümkün olmaz. Bu bağlamda, öncelikle bu bölgelerin dini yapısı ve sosyal dokusu göz önünde bulundurulmalıdır.

İslam fetihlerinin Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine ulaşmasıyla birlikte bu bölgelerde İslamlaşma faaliyetleri hız kazanmıştır. İlk aşamada, Müslüman toplulukların bu alanlarda hâkimiyet kurmasıyla fethedilen yerlere Müslüman nüfusun göçü teşvik edilmiştir. Böylece, askeri başarıların sürdürülebilmesi için gerekli nüfus yapısı da bu şekilde oluşturulmaya çalışılmıştır.⁶ İslamlaşma faaliyetlerinde önemli rol oynayan gruplardan biri de sufiler olmuştur. Zühd dönemi temsilcilerinden olan ve bu alanda öncü kabul edilen Süfyan es-Sevrî, "Horasan'da ezan okumak, Mekke'de ibadete dalmaktan daha üstün ve faziletlidir" diyerek diğer sufiler için yol gösterici bir tavır sergilemiştir.⁷

Bu anlayış doğrultusunda hareket eden sufiler, bölgede hem İslami düşünceyi hem de tasavvufi faaliyetleri yaygınlaştırmışlardır. Bu sayede, Türkistan bölgesi yalnızca sûfilğin ilk dönemlerinden itibaren önde gelen isimlerle tanışmakla kalmamış, aynı zamanda bu alanda önemli şahsiyetlerin yetişmesine de ev sahipliği yapmıştır. Sufilerin yürüttüğü bu faaliyetler, yeni kurum ve yapıların oluşmasına zemin hazırlamış; bu yapıların başında ise barınak ve sosyal hizmet sunan zaviyeler gelmiştir.

Zaviyelerin gelişim süreciyle birlikte ortaya çıkan bir diğer yapı ise ribatlar olmuştur.⁸ Başlangıçta askeri amaçlarla kurulan ribatlar, zamanla tasavvufi bir nitelik kazanarak zaviyeye dönüşmüştür.⁹ Ribatların inşası, ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik katkılar, hayırlı bir iş olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle, Türkistan bölgesinde çok sayıda ribat kurulmuş ve bu yapıların varlığı, bölgenin İslamlaşmasında önemli bir rol oynamıştır. İslam dünyasının farklı bölgelerinde varlıklı kişiler servetlerini dünyevi zevklere harcarken, Maveraünnehir'in önde gelen aileleri ribatlar inşa

⁶Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslamiyetin Yayılışı ve Türkler*, Konya: Damla Ofset Yayınları, 1994,107.

⁷ Feridüddin Attâr, *Tezkiretül' Evliyâ*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016, 219-227; Mustafa Kara, *Dini Hayat Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977, 57.

⁸ Fuad Köprülü, "Ribât", *Vakıflar Dergisi*, 2, (1942), 267-278.

⁹ Ahmet Yaşar Ocak-Faruk Sümer, "Zaviyeler", *İslam Ansiklopedisi*, C.13, İstanbul: MEB Yayınları, 1978, 468; Georges Marçais, "Ribât", *İslam Ansiklopedisi*, C.9, İstanbul: MEB Yayınları, 1960, 734; Ahmet Yaşar Ocak "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 12, (1978), 248.

ettirerek dine büyük hizmetlerde bulunmuşlardır.¹⁰ 10. yüzyılda tasavvuf hareketlerinin artmasıyla ribatlar, öncelikli olarak kâfirlere karşı mücadele eden gazilere barınma ve atlarına sığınak sağlama amacıyla kullanılmaktaydı. Ancak zamanla zaviyelere dönüşen ribatlar, bu yapıların anlamıyla örtüşür hale geldi. Sufiler ve zahitler için inşa edilen bu ribatlar, aynı zamanda birer eğitim ve telif merkezi olarak da hizmet vermeye başlamıştır.¹¹ İnşa edilen ribâtlar bunun yanında öğrenim ve telif merkezi olarak da fonksiyon sağlamaktadır. Bu gelişme, Türkistan ve Horasan bölgelerinde tasavvufi hareketler üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Sufilik geleneği büyüdükçe, geniş bir coğrafyaya yayılması da kaçınılmaz hale gelmiştir.

Hallâc-ı Mansûr'dan¹² sonra, sufiler arasında görüş ayrılıkları belirmiştir. Bazı sufiler dinin emirlerine karşı ilgisiz davranmaya, yumuşak kumaştan giysiler giymeye devam ederek halkın duygu ve düşüncelerine önem vermemeye başlamıştır. Bu grup, Kerâmîye olarak adlandırılmıştır.¹³ Bunun yanı sıra Melamiyye adıyla bilinen başka bir önemli grup daha ortaya çıkmıştır. Melamiyye'nin kurucusu, Maverâünnehir'in tanınmış sufilerinden Ebu Turab en-Nahşebî'dir. Onun yanında yetişen Şah Şuca Kirmani ve diğer öğrencisi Hamdun el-Kassar, bu yolu sürdürerek Kassariyyan ya da Melametiler olarak anılmıştır. Melamiyye yolu, Hamdun el-Kassar'dan itibaren yayılmaya başlamıştır. Başlangıçta Melamiyye-i Kassariyye olarak anılan bu akım, zamanla Melamiyye-i Bayramiyye ve daha sonra Melamiyye-i Nuriyye (Tarikat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye) olarak gelişim göstermiştir.¹⁴ Ancak,

¹⁰ Kitapçı, *Orta Asyada İslamiyetin Yayılışı ve Türkler*, 109.

¹¹ Ebu Hamid Muhammed-i Gazarî'ye, *İhya'ü 'Ulû'î'mi'd-Dîn IV*, çev. Mehmed A. Muftuoglu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2007, 375-376; Hakan Yaman, "Seyf-i Fergânî'nin Gazellerinin İncelenmesi". (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 164.

¹² Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2018, 15-25; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, Çev. Nurullah Koltas İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020, 76-86; R. A. Nicholson, *İslam Sufileri-The Mystics of Islam*, çev. Kemal Işık, Ruhi Fiğlalı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014, 181-185, 191; Abdülhüseyn Zerrinküb, *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014, 46-48. Abdülbaki Gölpınarlı, *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004, 59; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 2004, 210-211, 252-256, 296, 314, 328; Hakan Yaman, "Seyf-i Fergânî'nin Gazellerinin İncelenmesi". (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 186-187; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.15, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 377.

¹³ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, 412; Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zahid ve Sufiler Tabakatü's Suffiye*, 146-192; Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 58-84, 105-123; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018) 231-241; Cağfer Karadaş, "Kerrâmîyye ve İtikâdi", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5/2, (2007): 41-62; Erol Erdem, "Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikadi Göçümleri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 1-89.

¹⁴ Attâr, *Tezkiretü'l Evliya*, 436; Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zahid ve Sufiler Tabakatü's Suffiye*, Bursa: Bursa Akademisi, 2018, 123; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1997, 242-248, Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931, 3-

Kur'an ve Sünnet'e bağlı mutasavvıflar bu duruma karşı çıkmışlardır. Ebu Said b. Ebî'l-Hayr gibi sufiler, bu yolların yanlış olduğunu ifade ederek, gerçek sufiliğin ancak farz ve sünnetleri yaşamakla mümkün olabileceğini savunmuşlardır.¹⁵ Bu durum, iki karşıt görüşün doğmasına neden olmuştur. Bir yanda, geleneksel dini emirleri temel alarak tasavvufi yaklaşımlarını açıklayan mutasavvıflar, çizgi dışı tasavvufi hareketlere karşı durarak onların yanlışlığını savunmuşlardır. Hallâc-ı Mansûr'un vefatından sonra, sufizm ile Sünni akide arasındaki ayrım giderek büyümeye başlamıştır. Bu ayrımın doğru olmadığını ve tasavvufun Sünni akideden ayrı düşünülmemeyeceğini savunan sufiler harekete geçmişlerdir. Bu isimlerden biri, Buharalı Türk alimi Ebu Bekir Kelâbâzî'dir. Onun "Kitabu't-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't Tasavvuf" adlı eseri, tasavvufu geniş kitlelere tanıtmakla kalmamış, aynı zamanda sufiliğin önemli bir kaynağı haline gelmiştir. Eserde, tasavvuf ile Sünni akide arasındaki ayrılığı ortadan kaldırma amacı güdülmüştür.¹⁶

Kelâbâzî ile başlayan bu akım, Serrâc, Sülemî ve Kuşeyrî gibi mutasavvıflarla devam etmiştir. Kelâbâzî'nin izinden giden bir diğer önemli mutasavvıf ise Ebu Nasr es-Serrâc Abdullah et-Tûsî'dir. Abdullah et-Tûsî, "el-Luma" adlı eserinde, bazı mutasavvıfların usûl ve şeriat bilgisine sahip olmadıkları için yanlış yollara saptıklarını belirtmiştir. Öğrencisi es-Sülemî'nin ifadesine göre es-Serrâc, felsefi tasavvuf anlayışına ve hulûl görüşüne uzak durarak tamamen dini emirlerin uygulanmasına bağlı bir kişi olarak tanımlanmıştır; onun tasavvufi düşüncelerinde "şetah ve hulûl bulunmaz."¹⁷ Es-Serrâc'ın katkılarıyla biçimlenen Sünni tasavvuf hareketi, aynı zamanda tasavvufun ekolleşme sürecinin de başlangıcını oluşturmuştur.

Tasavvufun doğuşuyla birlikte, bu tasavvufi hareket Horasan, Türkistan ve Sind gibi uzak bölgelere kadar yayılmış ve iki ana merkez etrafında şekillenmiştir: Bağdat ve Belh. Belh Medresesi'ni İbrahim b. Ethem, Bağdat Medresesi'ni ise Haris el-Muhasibi temsil etmiştir.¹⁸ Bu iki önemli merkez tarafından temsil edilen tasavvuf hareketi, es-Serrâc ile birlikte Nişabur bölgesine kayarak Belh Medresesi'nin yerini almıştır.

26; Cavit Sunar, *Melamilik- Bektaşilik*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975, 9; Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020, 46-72.

¹⁵ Molla Ca' mi ^, *Nefâhatü'l-Üns*, Haz. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1981, 427-435.

¹⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, İstanbul: Derğah Yayınları, 2014, 90; A. J. Arberry, "Kelâbâzî", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, 538.

¹⁷ Ca' mi ^, *Nefâhatü'l-Üns*, 438-439; Ebu Nasr Serrâc et-Tu'si ^, *el-Lüma, İslam Tasavvufu*, Haz: H. Ka'mil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016, 7-37; Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında -İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Müvelleh Dervişler*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, 11-67; Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, 91-93; Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 117-119.

¹⁸ A. J. Arberry, "Tasavvuf", İ.T.K.M. Çev. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul:1989, IV, 147./Murat Ağarı, "Irak Ve Belh Coğrafya Ekolleri ve İlk Temsilcileri: İbn Hurdazbih, Ya'kubî ve İstahrî", A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S.34, 2007.

Bağdat Medresesi'nin mensupları, temel olarak Kitap ve Sünnet ile uyumlu düşüncelere bağlı kalmış ve bu çerçevenin dışındaki görüşleri reddetmişlerdir. Öncelikle kendi düşüncelerini ifade eden bu kişiler, ardından benzer görüşlere sahip sufilerin fikirlerini aktarmayı daha uygun görmüşlerdir.¹⁹ Nişabur Medresesi'nin mutasavvıfları, araştırmacı kimlikleriyle öne çıkan şahsiyetlerden oluşmaktadır. Bu medresenin mutasavvıfları, kendi görüşleri yerine genel olarak sufi şeyhlerin fikirlerini aktarmayı tercih etmişlerdir. Medresenin temsilcisi es-Serrâc ve onun görüşlerini sürdüren es-Sülemî, kaleme aldıkları eserlerde mutasavvıfların, kelimacılar, müfessirler, muhaddisler ve fakihler kadar önemli şahsiyetler olduklarını kanıtlamışlardır.²⁰

Tasavvufun temellerini atan bu okulların temsilcileri olan es-Serrâc ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin aynı dönemde yaşamış olmaları, tasavvufun sonraki gelişimi açısından önemli bir başlangıç noktası teşkil etmektedir. Bu bağlamda, Nişabur Medresesi, özellikle Selçuklu döneminde mutasavvıflar için büyük bir öneme sahip olmuştur. Selçuklu dönemi mutasavvıfları, bu medresenin çizgisini sürdürerek tasavvufun yayılmasına katkı sağlayan eserler kaleme almışlardır. Es-Serrâc ile başlayan bu düşünce, öğrencisi es-Sülemî ile devam etmiş; ardından el-Kuşeyrî, Ebu Ali el-Fârmedî ve Gazâlî gibi isimlerle daha da zenginleşmiştir.²¹ Bu âlimler, Selçuklu döneminin önde gelen mutasavvıfları arasında önemli bir yere sahiptir. Selçuklu Devleti, Sünni bir tasavvuf anlayışını benimseyerek bu doğrultuda bir politika geliştirmiştir. Bu durum, devletin toplumsal ve dini yapısını güçlendirmiş, tasavvufun halk arasında yayılmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca, Selçuklu yönetimi, mutasavvıflara destek vererek onların eserlerini tanıtmaya ve öğretmeye imkânı sunmuş, böylece tasavvufun derinleşmesine ve daha geniş kitlelere ulaşmasına katkıda bulunmuştur.

Sonuç

Horasan, tarih boyunca stratejik konumu, kültürel zenginlikleri ve ekonomik önemiyle öne çıkan bir bölge olarak bilinir. Günümüzde dahi tarihî ve coğrafi mirası, bölgedeki ülkelerin kültürel kimliklerinin oluşmasında belirleyici bir role sahiptir. Orta Asya ve Orta Doğu'nun tarihsel dinamiklerini anlamak için Horasan'ın tarihî coğrafyasını incelemek büyük önem taşır. Nişabur, Belh ve Merv gibi şehirlerde doğan tasavvuf hareketleri, bölgenin bu açıdan taşıdığı önemi gözler önüne sermektedir. Bu hareketler, birçok sûfinin yetişmesine ve etkili tasavvuf faaliyetleri yürütmesine zemin hazırlamıştır. Özellikle VII. yüzyıldan itibaren 'zühhâd' adı verilen

¹⁹ Arberry, "Tasavvuf", 151.

²⁰ Arberry, "Tasavvuf", 155.

²¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002, 119.; Ahmet Ocak, "Selçukluların Seleflerine Göre Medeniyet Tarihindeki Yeri ve Önemi", *History Studies*, C.4, 2012, 2203.

topluluklar içerisinde Fudayl b. İyâz, İbrâhim b. Edhem, Bişr el-Hâfi, Şakîk-ı Belhî, Hâtîm el-Esâm, Ahmed b. Harb ve Muhammed b. Eslem et-Tûsî gibi önemli sûfiler öne çıkmıştır. Onların bu faaliyetleri, Horasan tasavvufunun şekillenmesinde temel bir rol oynayarak yeni ekollerin doğuşuna katkı sağlamıştır.

Horasan'ın tasavvuf tarihindeki önemini gösteren bir diğer unsur, bu bölgede ortaya çıkan tasavvufi akımların önce Maverâünnehir'e, ardından İslam dünyasının diğer merkezlerine yayılmasıdır. Göç ve ticaret yolları üzerinde yer alan Horasan, buradan geçen toplulukların tasavvufi düşünceleri farklı bölgelere taşınmasına imkân tanımıştır. Özellikle Horasan'da yaşayan Türkler, Anadolu'ya göç ettiklerinde bu tasavvufi öğretileri de yanlarında getirmişlerdir; bu sebeple Anadolu'daki mutasavvıflara "Horasan erenleri" adı verilmiştir. Ayrıca, Horasanlıların sık seyahat etmeleri, bu tasavvufi akımların İslam coğrafyasının geniş kesimlerine yayılmasında etkili olmuştur. Horasan'ın tasavvuf tarihindeki bu önemi, yalnızca geçmiş bir perspektif sunmakla kalmaz; günümüzde de manevi arayışta olanlar için ilham vermeye devam eder.

Kaynaklar

Ağarı, Murat. "İrak Ve Belh Coğrafya Ekolleri ve İlk Temsilcileri: İbn Hurdazbih, Ya'kubî ve İstahrî", A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S.34, 2007.

Ali Mazahari. *Ortaçağ'da Müslümanların Yasadıkları*. Çev. Bahriye Üçok, Ankara: Varlık Yayınları, 1972.

Arberry, J. "Tasavvuf", İ.T.K.M. Çev. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul:1989.

Arberry, J. "Kelâbâzî", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

Attâr, Feridüddîn. *Tezkiretü'l Evliyâ*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Barthold, V. V. *Mogol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: TTK, 1990.

Celâleddin, Osman. "Horasan", *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.XVIII, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehir'de İlimli Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Dogan, Mehmet. *Bu yürek Türkçe ve Sozlu Türkçe*. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

Ebu Abdurrahman es-Sülemî. *İlk Zahid ve Sufiler Tabakatü's Suffiye*. Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Ebu Hamid Muhammed-i Gazarî. *İhya'ü 'Ulumi'd-Dîn IV*. çev. Mehmed A. Muftuoglu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2007.

Ebu Nasr Serrâc et-Tuâsi. *el-Lüma, İslam Tasavvufu*. Haz: H. Kaîmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Ebu'l-Fida. *Takvî mu'l- Bu'îda'n: Ebu'l-Fida Cog'rafiyası*. Çev. Ramazan Şes, en, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 2004.

Erdem, Erol. "Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Go'ru's, leri". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).

Es, -S, ehristani. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çev. Muharrem Tan, İstanbul: Akademi Yayınlar, 2006.

Fuad Köprülü, "Ribât", *Vakıflar Dergisi*, 2, (1942), 267-278.

Go'yu'nc, , Nejat. "Horasan" *Meydan Larause*. C.VI, İstanbul: Meydan Kitabevi, 1979.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1997.

İbn Havkal. *10. Asırda İslam Cog'rafiyası*. Çev. Ramazan Şes, en, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.

İbn Hurdazbih. *Yollar ve U'lkeler Kitabı*. Çev. Murat Ağ'arı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.

Kara, Mustafa. *Dini Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977

Karadaş, Çağfer. "Kerrâmiyye ve İtikâdı". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5/2, (2007):41-62.

Kitapçı, Zekeriya. *Orta Asya'da İslamiyetin Yayılışı ve Türkler*. Konya: Damla Ofset Yayınları, 1994.

Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. Çev. Nurullah Koltas İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.

Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.

Marçais, Georges. "Ribât", *İslam Ansiklopedisi*. C.9, İstanbul: MEB Yayınları, 1960.

Molla Caîmi. *Nefâhatü'l-Üns*. Haz. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1981.

- Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesi. *Ahsenu 't-teka 'si 'm (İslam Cog 'rafyası)*. Çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.
- Nicholson, R. A. *İslam Sufileri-The Mystics of Islam*. çev. Kemal Işık, Ruhi Fiğlalı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Nicholson. *Tasavvufun Menşei Problemi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 12, (1978): 247-269.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar-Sümer, Faruk. "Zaviyeler", *İslam Ansiklopedisi*. C.13, İstanbul: MEB Yayınları, 1978.
- Ocak, Ahmet. "Selçukluların Seleflerine Göre Medeniyet Tarihindeki Yeri ve Önemi", *History Studies*, C.4, 2012.
- Öztürk, Eyüp. *Velilik ile Delilik Arasında -İbnu's- Serrâc'ın Gözünden Müvelleh Dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.
- Öztürk, Mürsel. *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Sunar, Cavit. *Melamilik- Bektaşilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.
- Tug 'lacı, Pars. "*Horasan*", *Okyanus Ansiklopedik So 'zlu 'k*. C.III, İstanbul: Pars Yayınları, 1972.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.15, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Derğah Yayınları, 2014.
- Yaman, Hakan. "Seyf-i Fergânî'nin Gazellerinin İncelenmesi". (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).
- Yaman, Hakan. "Seyf-i Fergânî'nin Gazellerinin İncelenmesi". (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).
- Zekeriya b. Muhammed el-Kazvini. *A 'sa 'ru'l-Bilâd ve Ahbâ 'ru'l-Ibâd*. Beyrut: Da 'ru Sadr Yay., 1969.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyin. *Tarihsel Perspektifiyle İran Tasavvufu*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.

***Abdal* Kelimesinin Türk Atasözü ve Deyimlerindeki Bağlamları**

Sait SAYAR

Dr.

Millî Eğitim Bakanlığı

saitsayar58@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-5310-0094

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202417>

Özet

Atasözleri ve deyimler Türkçenin söz varlığı içinde önemli bir yer tutar. Bu söz varlıkları sayesinde geçmişin bilgi birikimi, tecrübesi gelecek kuşaklara aktarılır. Ayrıca bunların içinde sahiplerinin duygu ve düşünce dünyalarına, inançlarına dair izler de yer alır. Atasözleri ve deyimlerde milletlerin çeşitli kelime ve kavramlara yükledikleri anlamlarla ilgili bilgiler bulmak da mümkündür. Dolayısıyla bu önemli söz varlıkları ait oldukları milletlerle ilgili çok yönlü bir yansıtma vasıtası olarak görülebilir. Bu önemlerinin bir sonucu olarak atasözleri ve deyimlerle ilgili bugüne kadar birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışma, *abdâl* kelimesinin Türk atasözleri ve deyimlerinde hangi anlam ve hangi bağlamlarda kullanıldığının belirlenmesi amacıyla yapılmıştır. Çalışma, Anadolu sahasında kullanılan ve yazılı kaynaklara aktarılan atasözleri ve deyimlerle sınırlandırılmıştır. Doküman analizi yönteminin kullanıldığı makalede veriler işlevsel halk bilimi kuramı çerçevesinde incelenmiştir. Böylece *abdâl* kelimesinin sözlük anlamının yanında halkın onu hangi anlamlarda kullandığı da tespit edilmiştir. Sonuçta kelimenin atasözleri ve deyimlerde daha çok *dilenci*, *serseri*, *Çingene*, *davulcu*, *sünnetçi* gibi anlamlarla kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Bu anlamlarıyla *abdâl* kelimesi çok sayıda atasözünde kullanılırken deyimlerde daha az kullanıldığı görülmüştür. İncelenen atasözleri ve deyimlerde *abdâl* kelimesinin halkın dünyasındaki tüm karşılıklarına bağlı olarak bir durum tespiti yapma veya tecrübeye dayalı olarak öğüt verme işlevlerinin olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Abdal, Atasözü, Bağlam, Deyim

Contexts of the Word *Abdal* in Turkish Proverbs and Idioms

Abstract

Proverbs and idioms have an important place in Turkish vocabulary. Thanks to these words, the knowledge and experience of the past are transferred to future generations. In addition, they also contain traces of the world of emotions, thoughts and beliefs of their owners. It is also possible to find information about the meanings that nations attribute to various words and concepts in proverbs and idioms. Therefore, these important speech assets can be seen as a versatile means of

reflection about the nations they belong to. As a result of this importance, many studies on proverbs and idioms have been conducted so far. This study was conducted to determine the meaning and contexts in which the word *abdâl* is used in Turkish proverbs and idioms.

The study is limited to the proverbs and idioms used in the Anatolian field and transferred to written sources. In the article where document analysis method was used, the data were analyzed within the framework of functional folklore theory. Thus, in addition to the dictionary meaning of the word *abdâl*, the meanings in which people use it were also determined. As a result, it was concluded that the word is mostly used in proverbs and idioms with meanings such as *beggar*, *tramp*, *gypsy*, *drummer*, *circumciser*. With these meanings, the word *abdâl* is used in many proverbs, while it is used less in idioms. In the proverbs and idioms analyzed, it was understood that the word *abdâl* has the functions of making a situation determination or giving advice based on experience depending on all its equivalents in the world of the people.

Key Words: Abdal, Proverb, Context, Idiom

Giriş

Atasözleri ve deyimler, dillerin söz varlıkları içinde önemli bir yere sahiptir. Bunların önemi yalnız dille ilgili taşıdıkları değerden kaynaklanmaz. Bu ürünlerin dil bilim, tarih, coğrafya, sosyoloji, psikoloji, halk bilimi gibi birçok farklı alanla ilgisi vardır¹. Dolayısıyla atasözleri ve deyimler, farklı disiplin ve bilim dallarında çalışma yapacaklar için önemli birer kaynaktır. Bu özellik temelde dilin mahiyetiyle alakalı bir durumdur. Çünkü dil, belli bir sosyal hayat içinde şekillenir.² Söz konusu hayatın oluşmasında insanlar arasındaki etkileşimin payı³ dikkate alındığında dilin hem bir sosyal hayat içinde şekillendiği hem de sosyal hayatı etkilediği sonucuna varılabilir. Atasözleri ve deyimler de mahiyet, amaç ve işlevleri itibarıyla ait oldukları dillerin sosyal hayatla ilişkilerini yansıtabilecek söz varlıkları arasında yer alır. Bu söz varlıklarının dilleri birbirlerinden ayıran temel göstergelerden sayılmasının⁴ yanında toplumların farklı özelliklerini de yansıtabilecek mahiyette oldukları söylenebilir.

Her milletin kültüründe atalarından kalmış özlü sözleri vardır. Ancak bu sözler; yapı, mahiyet ve mesaj bakımlarından milletten millete farklılık göstermektedir. Sözlü edebiyatın önemli türlerinden olan bu ürünler, aynı zamanda sahiplerinin zihin

¹ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1*, 1995, s. 13.; Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000, s. 628.

² Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 139.

³ Yücel Bulut, *Sosyoloji*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, s. 88.

⁴ Doğan Aksan, *Türkçenin Gücü*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1998, s. 83, 84, 140.

yapıları ve düşünme biçimleriyle ilgili önemli bilgiler vermektedir.⁵ Bir milletin en eski sözlü ürünlerinden sayılan atasözleriyle⁶ deyimleri ait oldukları dilin anlamlandırma ve ifade gücünü de yansıtmaktadır.⁷ Bu özellik, atasözleri ve deyimlerde kullanılan herhangi bir kelimedenden yola çıkılarak bir toplum hakkında geniş kapsamlı çalışmalar yapılabilmesine imkân tanımaktadır. Türkçe atasözleri ve deyimler bakımından oldukça zengin bir dildir.⁸ Bu nedenle dil ve sosyal hayat arasındaki ilişkinin Türkçe açısından daha belirgin olduğu sonucuna ulaşılabilir. *Türk atasözlerinde sosyo-kültürel hayatın hemen her safhasıyla ilgili olumlu ve olumsuz değerlerin sınıflandırılmasına dayanan bir genişlik ve zenginlikte konuların ele alınıp işlendiği*⁹ görülür. Deyimlerse topluma mal olmuş önemli düşünceleri dile getiren ürünlerdir.¹⁰ Türk atasözleri ve deyimlerini *halkın düşüncelerini en kısa şekilde ifade etme kabiliyetinin*¹¹ bir sonucu olarak da görmek mümkündür. Atasözleri ele aldıkları konuyu bir cümle, deyimlerse kelime grupları hâlinde aktarırken en veciz olacak şekilde kurulur.¹² Dolayısıyla atasözleri ve deyimlerde kullanılan kelimeler kısa ve özlü anlatıma uygun olması gerekir. Toplum hayatında önemli yeri olan kelimelerin atasözleri ve deyimlerde kullanılması söz konusu anlam zenginliğini sağlayacak mahiyettedir. *Abdal* kelimesinin Türklerin dinî, kültürel ve sosyal hayatında¹³ önemli bir yere sahip olması nedeniyle atasözleri ve deyimlerde kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmada Anadolu sahasında kullanılan atasözleri ve deyimlerde *abdal* kelimesinin hangi bağlamlarda kullanıldığı ele alınacaktır.

Abdal

Arapça bir kelime olan *abdal*, *bedil* veya *bedel* kelimesinin çoğuludur. *Bedil* kelimesi *birinin yerine geçen, karşılık*¹⁴ anlamlarında kullanılmaktadır. Kelimenin anlamıyla ilgili başka bir açıklamaysa şöyledir: *Abdal, bedil kelimesinin çoğuludur. İnsanlardan uzaklaşan, Allah rızası için insanlardan ayrılıp Allah'a yönelen kimse.*¹⁵ Terim olarak kullanıldığında kırk kişilik salihler topluluğu anlamına gelmektedir. Bu topluluktan

⁵ Özkul Çobanoğlu, *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Ankara: AKM Yayınları, 2004, s. 1.

⁶ Çobanoğlu, age. s. 2.

⁷ Doğan Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, Ankara: Engin Yayınları, 1996, s. 31.

⁸ Aksan, *Türkçenin Gücü*, 31; Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, 141.

⁹ Özkul Çobanoğlu, *Halk Edebiyatına Giriş I* (Editör: Halit Biltekin), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 83.

¹⁰ Çobanoğlu, *Halk Edebiyatına Giriş I*, 85, 86.

¹¹ Ömer Faruk Akün, "Atalar Sözüne Dair", Şadırvan, C. II, S. 28, 1949, s. 118.

¹² Akün, "Atalar Sözüne Dair", s. 118; Aksoy, *Türk Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* 1, s. 16, 38; Çobanoğlu, *Halk Edebiyatına Giriş I*, s. 85.

¹³ M. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 2, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989, s. 362, 415.

¹⁴ Fethullah Etyemez, "Abdal-Alevilik İlişkisi Konya Merkez Yeni Mahalle ve Doğanlar Mahallesi Örneği", Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019, s. 4.

¹⁵ Anistâs Mârî el-Kermelî, "Abdallar", (Çeviren: Mahmud Esad Erkaya), Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 102, 2022, s. 470.

birisi öldüğü zaman yerine bir başkası geçmektedir.¹⁶ Türkler arasında da yaygın olarak kullanılan kelime; *şaşkın*, *sersem*, *ahmak*, *budala* gibi anlamlar kazanmakla birlikte daha çok gezgin, dilenci dervişlere verilen bir ad olarak kullanılmaktadır.¹⁷ İran sahasında da dilenci, gezgin dervişlerin bulunduğu bunların *divâne-i Hûdâ* (Allah'ın mecnunları) adıyla karşılandığı bilinmektedir. Ayrıca *abdâl* kelimesi Hindistan Müslümanları arasında da kullanılmaktadır.¹⁸ Kaynaklarda yer alan bilgilerden bu kelimenin dinî-tasavvufi bir terim olduğu, Horasan'dan Anadolu'ya göç etmiş bir zümre ve bugün Anadolu'nun çeşitli yörelerinde varlık gösteren, müzikle ve bazı mesleklerle iştigal eden grupları karşılayacak¹⁹ şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu da kelimenin kullanıldığı bağlamların ayrı ayrı ele alınması gerektiğini göstermektedir. Köprülü, konunun tasavvuf, tarih, etnografya gibi alanlar bakımından incelenmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁰ Atasözleri ve deyimlerde *abdâl* kelimesinin hangi bağlamlarda kullanıldığının anlaşılabilmesi için Köprülü'nün belirttiği²¹ sınıflandırmanın yapılması gerekmektedir.

Abdâl kelimesinin bir tasavvuf terimine dönüşmesi Hz. Muhammed'in hadislerine dayanmaktadır.²² Dolayısıyla bu kelimenin önce dinî bağlamda ele alınması gerekmektedir Anadolu'ya Horasan'dan göç ettikleri bilinen bir zümreye *abdâl* adının verilmiş olması²³ konunun tarihî bir yönünün olduğunu göstermektedir. Anadolu'ya Mısır veya Batı'dan göç etmiş bazı grupların da zamanla *abdâl* olarak nitelendirilmeleri²⁴ de konuya sosyolojik açıdan bakılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle aşağıda *abdâl* kelimesinin dinî, tarihî ve sosyolojik bağlamlardaki kullanımları ele alınacaktır. Ancak bu alanlardaki kullanımın birbirinden bağımsız olduğu düşünülmemelidir. Kelimenin bütün alanlardaki kullanımları arasında sıkı bir ilişki vardır.²⁵

Dinî - Tasavvufi Bağlam

İslam dininin temel kaynaklarından biri olan Kur'an'da *abdâl* kelimesi yer almaz. Ancak Hz. Muhammed'in hadislerinde geçen²⁶ bu kelime konunun tasavvufi bir mahiyet kazanmasına temel teşkil etmiştir. Kaynaklarda kelimenin İslamiyet'ten önceki devirler için kullanıldığıyla ilgili bilgiler de mevcuttur. Bu kaynakların verdiği

¹⁶ Etyemez, "Abdâl-Alevilik İlişkisi", s. 4.

¹⁷ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 2, 362.

¹⁸ Anistâs, "Abdallar", s. 476.

¹⁹ Etyemez, "Abdâl-Alevilik İlişkisi", s. 5.

²⁰ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 2, s. 363.

²¹ Köprülü, age. s. 363.

²² Dilaver Selvi, "Sûfilerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler", *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 32, 2013, s. 112, 113.

²³ Selim Ayata, "Anadolu Abdalları", *ERUIFD*, 1, 2012, s. 52.

²⁴ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 2, s. 394-395.

²⁵ Köprülü, age. s. 363.

²⁶ Selvi, "Sûfilerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı", s. 113.

bilgilere göre Hz. İbrahim ve Hz. İlyas birer *abdâl*'dir. Hatta Hz. İlyas *abdallar*ın başı olarak kabul edilmektedir.²⁷ *Abdallı*ğın İslamiyet'ten önceki durumunu yansıtan diğer bir bilgiye Hz Muhammed'in *abdallar*ın Mısır, Şam ve Irak'ta bulunduklarını bildirmesidir. Onun yaşadığı dönemde bu bölgelerin henüz İslam dinine girmemiş olmaları *abdallar*ın İslam'dan öncede de var olduklarını gösteren bir delil sayılmıştır.²⁸ *Abdallı*ğın İslam'la ilgisi tavsiye edilen bazı davranışlarla bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü kötü ahlak, davranış ve inançları terk etmiş, bütün kötü vasıflardan arınmış ve Allah'a yönelmiş kimseler oldukları için onlara *abdâl* denilmiştir. *Abdallar*, Allah'ın verdiği kuvvetle şekil değiştirebilirler. Bulundukları yerden ayrıldıkları vakit yerlerine kendilerine benzeyen vekil bırakırlar. Dolayısıyla sıradan insanlardan farklı özelliklere sahip kimselerdir. Üstünlükleri sayesinde günahları sevaba çevrililmektedir.²⁹ Hadislerden yola çıkılarak yapılan bu tarifler, mutasavvıflarca sistemleştirilen *Ricalü'l Gayb* nazariyesine de temel teşkil etmiştir. *Ricalü'l Gayb* hiyerarşik yapıya sahip bir zümredir. *Abdallık*, bu zümrenin içinde bir mertebedir. Ve kırk kişiden oluşmaktadır.³⁰ Hadislerde, *abdallar*ın kim oldukları, özellikleri ve bulundukları yerlerle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilere göre *abdallar*, Hz. İbrahim'in yolu üzerindedirler ve kırk kişidirler. Onlar sayesinde diğer insanlar yardım görür ve belalardan korunurlar. Bu kişiler Şam'da ve Irak'ta bulunurlar. Onlardan biri vefat edince yerlerine bir başkası geçer. Oldukça cömert ve temiz kalpli kimselerdir.³¹ Bu bilgilerden *abdallar*ın özel ve seçilmiş bir grup oldukları anlaşılmaktadır. Ancak kelime, tasavvufi bir terime dönüşmeden önce genel olarak abid, zahit, muhaddis ve fakihler için kullanılmıştır.³²

Tasavvufi düşüncenin etki alanının genişlemesiyle *abdâl* ifadesinin maliyeti hakkında yeni görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşlere göre *abdallar* bazı kişiler dışında kimsenin göremediği, zaman ve mekâna bağlı olmayan, kâinatın düzeniyle ilgili çeşitli görevleri bulunan kişilerdir dolayısıyla *abdallar*ın evren üzerinde etkileri ve tasarrufta bulunma yetkileri vardır.³³

Abdal kelimesinin IX. yüzyıldan itibaren yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. XII. yüzyıldan sonra da *derviş* kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. XIII. yüzyılda *yalın ayak, başı kabak gezen, Hindistan cevizinden yapılmış keşkölünü, bir şey istediği kişiye uzatan, keşküle konanları, mensup olduğu tekkeye götürüp sunan, sakal, bıyık, saç ve kaşlarını usturayla tıraş eden, göğüslerine Hz Ali'nin adını,*

²⁷ Anistâs, "Abdallar", s. 474.

²⁸ Anistâs, agm. s. 475.

²⁹ Selvi, "Sûfilerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı", s. 119, 120.

³⁰ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları 2*, s. 363.

³¹ Selvi, "Sûfilerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı", s. 123, 126.

³² Selvi, agm. s. 113.

³³ TDV İslam Ansiklopedisi, 1, Süleyman Uludağ, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, "Abdal" maddesi.

Zülfikar denilen kılıcın resmini dövmeyle dövdüren, çok defa toplu bir hâlde bayraklarıyla şehir şehir, köy köy gezen, Şii-Bâtîni inançlarını yayan bir derviş zümresi ortaya çıkmıştır.³⁴ Bu grupların Anadolu'daki en önemli merkezleri Eskişehir'de bulunan Seyyid Gazi tekkesidir. Tekke 1556 yılında kapatılmıştır. İleriki yıllarda yeniden açılan bu tekke Bektaşilerin kontrolüne geçmiştir.³⁵ XV. yüzyılın sonlarındaysa tüm bu derviş grupları Bektaşilik adı altında anılmışlardır.³⁶ XVII. yüzyıldan itibaren kelime daha genel bir kullanımla Anadolu'da varlık gösteren bütün tarikatların mensupları için kullanılmıştır.³⁷ Kelimenin yaygınlık kazanması sonucunda kendine has özellikleri olan gezgin ve dilenci dervişler de *abdâl* adıyla anılmıştır. XVIII. yüzyılda farklı tarikatlara mensup *abdallar*ın Bektaşilik'in içinde eridikleri söylenebilir. Ancak bu tüm *abdâl* grupları için geçerli değildir. Özellikle köylerde yaşayan *abdallar*dan bir kısmı da yörelerinde varlık gösteren Alevi ocaklarıyla kaynaşmışlardır.³⁸

Tarihî Bağlam

Abdal kelimesi Türk dünyasının çeşitli bölgelerinde varlık gösteren oymakların adı olarak da kullanılmaktadır. Doğu Türkistan'da *abdâl* topluluklarının yaşadıkları bilinmektedir. Ayrıca Afganistan'da da *abdâl* adı verilen oymaklar varlık göstermektedir. Bu adın Ak-Hun veya Eftalit adlarıyla ilgisi olduğu yönünde görüşler de mevcuttur.³⁹ *Abdallığın* tarihî yönünü *Abdalan-ı Rum* olarak adlandırılan konu teşkil etmektedir. Türkmenler, Anadolu Selçuklularının hüküm sürdüğü dönemlerde Anadolu'da oldukça etkili olmuşlardır. Baba İlyas'a bağlı bu Türkmenlerin başlattığı isyan önemli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. *Babailik* olarak adlandırılan bu hareket, Anadolu'nun dinî yapısının şekillenmesine yol açmıştır. Dolayısıyla Anadolu'da varlık gösteren ve çoğu Sünni olmayan grupların kontrol altına alınmaları yöneticiler tarafından bir zaruret olarak görülmüştür. Bu amaçla *Anadolu Abdalları* adı altında toplanan bu gruplar, önce Anadolu sonrasında da Balkanların Türkleşmesinde önemli görevleri ifa etmişlerdir.⁴⁰ Bu bilgiler, *abdallığın* Türk tarihinde önemli izler bırakmış bir olgu olduğunu göstermektedir. Konunun tarihî başka bir yönü de bugün Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yaşayan ve Horasan'dan göç ettikleri kabul edilen toplulukların varlığıdır. Bu gruplardan bazılarının Horasan'dan göç ettikleri ve Kara

³⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvufun Dilimize Geçmiş Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1977, s. 5.

³⁵ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 2, s. 377.

³⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 5, 6.

³⁷ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 2, s. 363, 369, 371.

³⁸ Köprülü, age. s. 384.

³⁹ Serdar Erkan, "Abdallar Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, 2, 2009, s. 246-247.

⁴⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderîler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992, s. 75; Cenk Güray, "Abdalan-ı Rum Topluluklarının İnanç Gelenekleri Üzerinden Semah İbadetinin Temellerine Bir Bakış", *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2014, s. 4.

Yağmur Dede'ye bağlı oldukları yönünde bilgiler vardır. Ancak, Anadolu'daki Türkmenler veya derviş zümrelerinin birçoğunun da Horasan'dan göç ettikleri yaygın bir kabuldür.⁴¹

Sosyolojik Bağlam

Abdal kelimesi dinî-tasavvufi yönü itibarıyla İslamiyet'in hüküm sürdüğü bütün coğrafyalarda bilinmektedir. Bunda, kelimenin Hz. Muhammed'in hadislerinde olumlu bir şekilde geçmesi etkili olmuştur. Bu yaygınlığa bağlı olarak da kavram zamanla anlam genişlemesine uğramıştır. Gerek İran'da gerekse Türkistan'da görülen gezgin, dilenci dervişler, Anadolu sahasında da görülmeye başlanmıştır.⁴² Bir yandan *abdallar*ın devlet ve toplum nezdinde itibar görmesiyle çeşitli suistimaller ortaya çıkmıştır. Aylak, serseri, dilenci, esrarkuş gruplar da kendilerinin *abdâl* olduklarını iddia ederek *abdallık*ın nimetlerinden faydalanmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla *abdallık* bu özelliklerle sahip kişi ve grupların ortak adı hâline gelmiştir. Bu grupların mensupları görünüşleri kılık kıyafetleri bakımından mensubu bulundukları toplumlardan farklıdır.⁴³ Bunların dilencilik yapmaları, toplumun değer yargılarına aykırı hareket etmeleri ve esrar kullanmaları gibi İslam şeriatına aykırı davranışları nedeniyle olumsuz karşılandıkları söylenebilir.

Anadolu'ya Mısır, Kıbrıs gibi yerlerden göç etmiş bazı gruplara ve Çingenlere de *abdâl* adı verilmektedir. Bu topluluklar, müzikle meşgul olmalarının yanında sünnetçilik, elekçilik, nalbantlık gibi mesleklerle iştigal ederler. Bu mesleklerin yanında göçebe bir yaşam sürdürür ve gittikleri yerlerde dilencilik de yaparlar. Hatta bunlardan bazılarının derviş kılığına girerek dilencilik yaptıkları da bilinmektedir.⁴⁴

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşılabileceği gibi çok geniş bir coğrafyada birlikte yaşayan toplulukların birbirlerini etkilemeleri kaçınılmaz bir durumdur. *Abdallık* da toplumsal etkileşim sonucunda çeşitli değişim ve dönüşümler yapmıştır. Böylece Anadolu sahasında artık toplumun alt kademelerini teşkil eden, dilencilik, yapan anlayışı kıt kimseleri ifade eden bir kelimeye dönüşmüştür.⁴⁵ Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğündeki karşılıkları, kelimenin Anadolu sahasındaki bağlamlarını göstermesi bakımından önemli sonuçları ortaya koyacak mahiyettedir. Bu sözcükte kelime *Çingene*, *dilenci*, *davul*, *zurna çalan*, *çalıcı*, *sünnetçi*, *serseri*, *avare*, *tembel*, *beceriksiz*, *deli*, *itibarsız*, *kul*, *köle*, *tamahkâr*, *açgözlü*, *cimri*, *yaşlı adam*, *kimseye kötülüğü dokunmayan iyi niyetli kimse*⁴⁶ gibi anlamlarıyla yer almaktadır. Dolayısıyla bu anlamların da *abdâl* kelimesinin sosyolojik bağlamını gösterdiği sonucuna

⁴¹ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 2, s. 389.

⁴² Anistâs, "Abdallar", s. 474.

⁴³ Abdülbaki Gölpınarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 5.

⁴⁴ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* 2, s. 387, 395.

⁴⁵ M. Esat Harmanlı, "A[pt]al'ın Velîce Görünümü", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4, 2006, s. 80.

⁴⁶ "Abdal", TDK Derleme Sözlüğü, erişim 25 Mayıs, 2024, <https://sozluk.gov.tr/>.

varılabilir. *Abdal* kelimesinin Türkçede bu kazanmasında İran edebiyatının etkisinin olduğu da söylenebilir. İran sahasında yazılmış edebî metinlerde XII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan bu kelime, dilenci, meczup, serseri derviş anlamlarında kullanılmıştır. Anadolu sahasında üretilen edebî eserlerdeyse XIV. yüzyılın sonra sıkça kullanılan *abdâl* tabiri yaygınlık kazanmıştır.⁴⁷ *Abdal* kelimesiyle karşılanan gruplar bugün de toplumsal etkileşimin bir parçası olarak yaşamlarına devam etmektedir.

Atasözleri ve Deyimlerde *Abdal*

Dinî ve toplumsal hayatta önemli bir yeri olan *abdâl* kelimesi, atasözleri ve deyimlerde kullanılmıştır. Bir kelimenin, kavramın, durumun, olay veya olgunun atasözleri ve deyimlerde kullanılmasından bunların kültürel bir unsur ya da gösterge olduğu sonucuna ulaşılabilir. Atasözleri ve deyimlerde kullanılan *abdâl* kelimesinden yola çıkılarak Türk toplum hayatıyla ilgili çözümlemeler yapılabilir. Çünkü atasözleri ve deyimlerin, ataların uzun yıllar boyunca edindiği bilgi ve tecrübe birikiminin veciz birer ifadesi olduğu⁴⁸ dikkate alındığında bunlardan hareket edilerek sahiplerinin zihin ve düşünce yapıları, olayları olguları ele alış biçimleri ve değer yargıları hakkında sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Deyimlerde

Deyimler; bir duygu, düşünce veya durumu belirten kelime grubu olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹ Dolayısıyla *abdâl* kelimesinin kullanıldığı deyimlerde de halkın *abdâlık*la ilgili duygu ve düşüncelerini görmek mümkündür. Anadolu sahasında *abdâl* kelimesinin kullanıldığı ve yazılı kaynaklara geçmiş deyim sayısı azdır. Ancak, mevcut örnekler, *abdâlık*ın Türk kültüründeki yeriyle ilgili çıkarımlar yapılabilecek mahiyettedir. Deyimlerin bir hüküm taşıması ve tam bir cümle yapısına sahip olmaması nedeniyle atasözlerinden ayrıldığını⁵⁰ belirten görüşlerin yanında bazı deyimlerin atasözleri gibi belli bir hüküm ortaya koydukları görülmektedir. Bu bakımdan kaynaklarda *Açtırma kutuyu söyletme kötüyü* örneği verilmektedir.⁵¹ Aksoy, bu sözün hem atasözü hem de deyim olarak değerlendirilebileceğini belirtmiştir.⁵² Konunun bir başka yönü de deyimlerin bir kısmının açıkça bir yargı taşımasına rağmen kullanıcılarının dünyalarında çeşitli çağrışımlar yaparak dolaylı bir hüküm telkin etmesidir. Çünkü deyimde kullanılan kelimeler,

⁴⁷ TDV İslam Ansiklopedisi, 1, Orhan Köprülü, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, “Abdal” maddesi.

⁴⁸ Çobanoğlu, *Atasözleri Sözlüğü*, s. 1.

⁴⁹ Özkul Çobanoğlu, *Halk Edebiyatına Giriş 1*, s. 85.

⁵⁰ Hatice İçel, “Türkçede Atasözü-Deyim İlişkisi”, *Türk Dili*, 687, 2009, s. 205; TDV İslam Ansiklopedisi, Aydın Oy, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, “Atasözü” maddesi.

⁵¹ Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, s. 41; Doğan Kaya, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 283.

⁵² Aksoy, Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, s. 41

kullanıcılarının hafızasında bulunan birtakım anlamları açığa çıkarır. Bu anlamların mahiyetine göre de deyimlerin muhatapları yapmaları veya kaçınmaları gerekli durumları anlamış olurlar. Verilmek istenen mesajı daha etkili bir şekilde aktarmak ve akılda kalıcılığı sağlamak⁵³ gibi bir işlevinin olması deyimlerin bir kısmının dolaylı da olsa bir yargı taşıdıklarını göstermektedir. *Abdal* kelimesinin kullanıldığı deyimlerin bir kısmının belirtilen özelliklere sahip olduğu görülmektedir.

Yazılı kaynaklara bulunan ve içinde *abdal* kelimesi geçen deyimlerden örtük hüküm taşıyanları şunlardır:

1. *Abdal abdal bakmak*⁵⁴
2. *Abdallığına doyma*⁵⁵
3. *Abdallığıma sayıver*⁵⁶
4. *Abdal dili dökmek*⁵⁷

Makalenin önceki kısımlarında da belirtildiği gibi *abdal* kelimesi, *ahmak*, *sersem*, *budala*⁵⁸ gibi anlamlarda da kullanıldığı gibi bu grupta yer alan deyimlerde de ahmak, anlayışı kıt kimselerin durumunu belirtmek amacıyla kullanılmaktadır. Yukarıdaki deyimlerin, tam bir cümle yapısına sahip olmadıkları için açıkça bir yargı taşımadıkları görülmektedir. Ancak *abdal abdal bakmak*⁵⁹ deyimini amaçsız ve anlamsız bir şekilde bakan bir kişinin durumunu yansıtmaktadır. Bu deyimde sözü edilen davranışın kötülendiği ve bu davranışa sahip kişilerle alay edildiği söylenebilir. *Abdal dili dökmek* deyimini de yalakalık yapmak suretiyle birinden bir şeyler istemek, birine yaranmaya çalışmak için dil dökmek, ısrarla istemek⁶⁰ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu deyim kullanılmasıyla da bir durum tespiti yapıldığı söylenebilirse de muhatapın sergilediği davranış eleştirilmekte ve bu davranışından vazgeçmesi ima edilmektedir.

Deyimler genel olarak bir hüküm taşımayıp bir durum tespiti yapmaktadır. Bunu da kendine has bir kalıp hâlinde sunmaktadır.⁶¹ Aşağıdaki deyimlerde toplumun *abdallıkla* ilgili kabullerinden yola çıkılarak çeşitli durumların belirtildiği görülmektedir.

⁵³ Selman Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1994, s. 13.

⁵⁴ Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 5.

⁵⁵ Gölpinarlı, age. s. 5.

⁵⁶ Gölpinarlı, age. s. 5, 6.

⁵⁷ Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, s. 523.

⁵⁸ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları 2*, s. 362.

⁵⁹ Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 5.

⁶⁰ Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, s. 523.

⁶¹ İçel, "Türkçede Atasözü-Deyim İlişkisi", s. 205.

5. *Abdallık parayla pulla değif*⁶²
6. *Hayran Abda*⁶³
7. *Abdalım sarı kaşıık*⁶⁴
8. *Kırk abdal doyuran*⁶⁵
9. *Hasan abdalı gıb*⁶⁶
10. *Soygun vermiş abdala dönme*⁶⁷

Deyimlerde kullanılan *abdal* kelimesinin daha çok ahmak, serseri, dilenci gibi anlamlarıyla kullanıldığı görülmektedir. Bu deyimlerdeki *abdal*, kelimesinin zamanla *aptal* olarak değişmiştir. Dolayısıyla yukarıda verilen deyimlerin bazı kaynaklarda *aptal* kelimesiyle yer aldığı görülmektedir.⁶⁸ *Hayran abdal* deyiminde bir kişinin şaşkın şaşkın bakması durumunda söylenmektedir.⁶⁹ *Hayran*, esrarkeş olduğu için etrafında olup bitenden haberi olmayan kişiler için⁷⁰ kullanılan bir kelimedir. Esrarın uyuşturucu olmasının bir sonucu olarak kullanıcıların anlama kabiliyetlerinin yok olması doğal bir durumdur. Dolayısıyla bu deyimlerde *abdal* kelimesinin ahmak, serseri, yalakalık yapan, dilenirken ısrarcı olan kişileri ifade etmek için kullanılarak olumsuz bir durum tespiti yapıldığı sonucuna varılabilir. Bu tespit aynı zamanda toplumda her zaman bu özelliklere sahip kimselerin bulunabileceğini de ima etmektedir. Deyimlerin var olmaları gibi yaşamaya devam etmeleri de bu davranışların varlığı ve devamlılığına bağlıdır.

Abdal kelimesinin bulunduğu deyimlerden bir kısmındaysa olumsuzluk yoktur. Örneğin *Hasan abdalı gibi olmak* deyimini karın tokluğuna çalışan, açgözlü olmayan kimseleri⁷¹ belirtmek için kullanılmaktadır. *Abdalım sarı kaşıık* ve *kırk abdal doyuran* deyimlerinde de dervişlere ait özelliklerin genelleme yoluyla birtakım toplumsal davranışları ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Kaynakların aktardığı bilgiye göre *abdallar*, yemek için kullandıkları büyük kaşııkları bellerinde taşırlarmış.⁷² Bu deyimlerin insanların yemek yeme biçimleriyle ilgisi vardır. Genel olarak insanların davet edilmedikleri yerlere gitmek istememelerine karşın bazı insanlar davet

⁶² Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 4.

⁶³ Gölpinarlı, age. s. 4.

⁶⁴ Gölpinarlı, age. s. 4.

⁶⁵ Gölpinarlı, age. s. 4.

⁶⁶ Gölpinarlı, age. s. 4.

⁶⁷ Gölpinarlı, age. s. 5.

⁶⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Folklorunda Rum Abdalları", *IV Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitapları II*, Ankara: Devran Matbaası Yayınları, 1992, s. 274.

⁶⁹ Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 6.

⁷⁰ Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s. 155.

⁷¹ Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 6.

⁷² Gölpinarlı, age. s. 6.

beklemeden kurulan her sofraya oturmak isterler. Yemek yemeye düşkün olan bu kişilerin durumu *abdallara* benzetilmek suretiyle ifade edilmiştir. *Abdallar* da gezgindir ve çoğunlukla dilenerek veya çeşitli törenlerde verilen yemeklerden yiyerek karınlarını doyururlar. Hatta dilencilik yapan *abdalların* kendilerine bir şeyler vermeyenlerin yüzüne nefirlerini⁷³ üfleyerek *senin ervahına yuf olsun*” demek isterlermiş.⁷⁴

Atasözlerinde

Atasözlerinde ait oldukları milletlerin, adet, inanış, gelenek ve yaşam biçimlerini yansıtan ifadeler bulmak mümkündür.⁷⁵ Önceki kısımlarda da ifade edildiği gibi Türk tarihi ve kültüründe önemli yeri olan herhangi bir kavramın atasözlerinde kullanılmış olması da doğal bir durumdur. Bu bakımdan *abdal* kelimesi önemli bir örnektir. Ataların bilgi ve tecrübelerinin bir hasılası olan bu sözler, kullanıcılarının değer yargılarını ortaya koymaları bakımından da önemli görevleri gerçekleştirmektedir. Bireyin uyması gereken toplumsal kuralları belirtmesi atasözlerinin en önemli işlevidir. Toplumsal hayatta ortaya çıkan problemlerin çözümüne yönelik öneriler içermesi de başka bir etki olarak değerlendirilebilir. Atasözlerinin karşılaşılan herhangi bir olay ya da durum karşısında kabul veya ret biçiminde irade ortaya koymak, ikna etmek, açıklama yapmak, bilgilendirmek, güldürmek gibi işlevleri olduğu da söylenebilir. Hitabeti süsleyerek konuşmayı etkileyici kılmak da atasözlerinin amaçları arasındadır. Ayrıca, atasözleri muhataplarına öğüt verir ve onlara toplumsal yapı içindeki konumlarını hatırlatır.⁷⁶ Ancak atasözlerinin taşıdıkları anlamlarla ilgili yorum yapılırken kullanıldıkları bağlamların dikkate alınması gerekmektedir.⁷⁷ *Abdal* kelimesinin Türk kültür hayatında önemli bir yere sahip olduğu önceki kısımlarda belirtilmiş ve bu kelimenin hangi bağlamda kullanıldığıyla ilgili bilgiler verilmişti. Burada bahsi geçen kelimenin kullanıldığı atasözleri bu bağlamlara göre sınıflandırılacak ve işlevleri hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

Dini-tasavvufi bağlam

Abdal kelimesinin bu bağlamdaki kullanımıyla ilgili bilgiler çalışmamızın önceki kısımlarında verilmişti. Bu bağlamda kelime, Allah'ın yeryüzünü idare etmekle görevlendirdiği özel kişileri ifade ettiği gibi daha geniş anlamda herhangi bir tarikata mensup derviş olarak da kullanılmaktadır.⁷⁸ Bazı atasözlerinde *abdal* kelimesi *derviş*

⁷³ Nefir, boynuzdan yapılan boru biçiminde üflemeli bir müzik aletidir (TDV İslam Ansiklopedisi, Fikret Karayaka, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, “Nefir” maddesi, s. 525-526.)

⁷⁴ Onay, *Mazmunlar*, s. 3.

⁷⁵ Hatice İcel, “Niğde Atasözlerinde Metafor ve Kullanımı”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 194, 2014, s. 77.

⁷⁶ Çobanoğlu, *Halk Edebiyatına Giriş 1*, s. 78-81.

⁷⁷ TDV İslam Ansiklopedisi, “Atasözü” maddesi.

⁷⁸ Onay, *Mazmunlar*, s. 2.

anlamıyla yer almaktadır. Bu da sözü edilen atasözlerinin dini-tasavvufi bağlamlarda kullanıldığını göstermektedir. Bu atasözleri aşağıda verilmiştir:

1. *Abdala malum olur.*⁷⁹
2. *Abdal tekkede, hacı Mekke’de bulunur.*⁸⁰
3. *Bir kaşıkla dokuz abdal doyar. Dokuz abdal bir kaşıkla geçinir.*⁸¹
4. *Dokuz abdal bir kilimde uyur; iki padişah bir iklimde sığamaz.*⁸²
5. *Dağ yürü, dağ yürü; dağ yürümezse abdal sen yürü.*⁸³
6. *Dağ yürümezse abdal yürür.*⁸⁴
7. *Ey abdal, ey derviş; akçe ile biter her iş.*⁸⁵

Atasözlerinin üslup özellikleri içinde az sözle çok şey anlatma ve soyut bir durumu somutlaştırma⁸⁶ önemli bir yer tutar. Verilen yedi atasözünde *abdal* kelimesi derviş kelimesinin yerine kullanılmıştır. Kelimenin bu anlamda yaygın olarak kullanıldığıyla ilgili bilgilere önceki kısımlarda yer verilmişti. Dolayısıyla atasözlerinin muhataplarının zihninde *abdal* kelimesinin somut bir karşılığının olduğu söylenebilir. Yukarıda aktarılan atasözlerinin üretildiği dönemlerde *abdal* kelimesi, derviş anlamıyla yaygın olarak kullanılmıştır. Bu dervişlerin az yedikleri, az uyudukları, az konuştukları⁸⁷ yönündeki bilgiler, aktarılan atasözlerinin olduğu bağlam hakkında çeşitli yorumlar yapılmasına imkân tanıyacak mahiyettedir. *Abdal tekkede, hacı Mekke’de bulunur.*⁸⁸ Atasözü kişilerin kendi ilgi, meslek ve özelliklerine uygun yerlerde bulduklarını⁸⁹ ifade etmektedir. Bu sözle dolaylı olarak insanların beraber olmak istedikleri kimseleri doğru yerde aramalarının öğütlenildiği de söylenebilir. *Dokuz abdalin bir kaşıkla geçinmesi* veya *dokuz abdalin bir iklimde sığması*, kanaatkârlıkla ilgili bir durumdur. Yukarıda da ifade edildiği gibi *abdallar* azla yetinen kimselerdir. Bu atasözlerinde azla yetinmek gerektiği vurgulanmaktadır. *İki padişahın yedi iklimde sığmaması* sözündeyse insanların kanaatsize davranmaları nedeniyle birbiriyle mücadeleye kalkıştıkları sezdirilmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla bu sözle kanaatkâr olmak öğütlenirken kibirli davranmak eleştirilmektedir.

⁷⁹ Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 5.

⁸⁰ Belgin Tezcan Aksu, Şükrü Halûk Akalın ve Recep Toparlı, *Türk Atasözleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları, s. 106; Nurettin Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, İstanbul, 2009, s. 82.

⁸¹ Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 5.

⁸² Gölpinarlı, a.g.e. s. 5.

⁸³ Aksu, Akalın ve Toparlı, *Atasözleri Sözlüğü*, s. 202.

⁸⁴ Aksu, Akalın ve Toparlı, *Atasözleri Sözlüğü*, s. 202; Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 5

⁸⁵ Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, s. 83.

⁸⁶ İçel, “Niğde Atasözlerinde Metafor ve Kullanımı”, s. 79.

⁸⁷ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları 2*, s. 367.

⁸⁸ Aksu, Akalın ve Toparlı, *Atasözleri Sözlüğü*, s. 106.

⁸⁹ Aksu, Akalın ve Toparlı, *Atasözleri Sözlüğü*, s. 106.

Atasözlerinin kaynakları arasında fıkra niteliğine sahip bazı olaylar yer almaktadır.⁹⁰ *Dağ yürümese abdal yürür*⁹¹ atasözü Nasreddin Hoca'ya da atfedilen bir fıkraya dayanmaktadır. Fıkraya göre Nasreddin Hoca'dan keramet gösterip karşığı dağı ayağına getirmesi istenir. Hoca, dağı çağırır ama dağda bir hareket görülmez. Hoca dağa doğru yürümeye başlar. Ne yaptığı sorulunca *Dağ yürümese abdal yürür*, diye cevap verir.⁹² Atasözü, keramet sahibi olduklarını iddia eden bazı kişilerle ilgili dolaylı bir alay anlamı taşıırken⁹³ diğer yandan da karşılaşılan problemlerin çözümlerinin doğru şekilde aranması gerektiğini ifade etmektedir. Bu atasözünün başka bir anlamı da şöyledir: *Bir toplumun yöneticileri veya aile büyükleri karşılaşılan problemleri çözme konusunda isteksiz davranırlarsa toplum veya ailenin diğer fertleri onların ayağına gitmelidir*.⁹⁴ Bu anlamdan hareket edildiğinde atasözünde statüyü hatırlatma işlevi olduğu söylenebilir.

Tarihî bağlam

Çalışmanın önceki kısımlarında *abdal* kelimesinin tarihî bağlamıyla ilgili çeşitli bilgiler aktarılmıştı. Bu bilgilere göre Doğu Türkistan, Afganistan gibi sahalarda *abdal* adı verilen oymakların yaşadığı belirtilmişti. Bu oymaklardan bir kısmı Anadolu'ya göç etmiştir. Bugün Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yaşayan bu topluluklar genel olarak Alevi-Bektaşî olup müzisyenlikle tanınmışlardır. Atasözlerinde kullanılan *abdal* kelimesinin doğrudan kelimenin tarihî bağlamıyla ilgisi olmadığı kanaatine varılmıştır.

Sosyolojik bağlam

Abdal kelimesi hem dinî terminolojide önemli bir yer tutması ve çeşitli bölgelerde yaşayan Türk oymaklarının adı olması nedeniyle etnolojik hem de Anadolu sahasında yaşanan toplumsal etkileşim sonucunda anlam genişlemesine uğrayıp çeşitli toplumsal davranış kalıplarını ifade etmesiyle de sosyolojik önemi olan bir kavramdır.⁹⁵ *Abdal* kelimesinin kullanıldığı atasözleri incelendiğinde bu kelimenin daha çok sosyolojik bağlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sözü edilen atasözleri şunlardır:

8. *Abdal düğünden, çocuk oyundan usanmaz*.⁹⁶

9. *Abdalın karnı doyunca gözü kapıda olur*.⁹⁷

⁹⁰ Kaya, *Kavramlar ve Terimler Sözlüğü*, 2020, s. 134.

⁹¹ Aksu, Akalın ve Toparlı, *Atasözleri Sözlüğü*, s. 202; Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 5.

⁹² Gölpinarlı, *Deyimler ve Atasözleri*, s. 7.

⁹³ Gölpinarlı, age, s. 7.

⁹⁴ Aksu, Akalın ve Toparlı, *Atasözleri Sözlüğü*, s. 202.

⁹⁵ Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları 2*, s. 363.

⁹⁶ Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, s. 85.

⁹⁷ Albayrak, age., s. 85.

10. *Abdalın yağı çok olur; gâh burnuna çalar, gâh gerisine.*⁹⁸
11. *Abdal, abdala çatmayınca kasnak koyna girmez.*⁹⁹
12. *Abdal abdalın ne olduğunu ister, ne bulduğunu.*¹⁰⁰
13. *Abdaldan paşa, ağaçtan maşa olmaz.*¹⁰¹
14. *Abdal alacayı, isli karacayı sever.*¹⁰²
15. *Abdal ata binmiş, bey oldum sanmış.*¹⁰³
16. *Abdal olmazsa, kalbur ile elek pahaya çıkar.*¹⁰⁴
17. *Abdal yediğini öğrenür.*¹⁰⁵
18. *Abdaldan paşa olmaz, kamıştan maşa olmaz.*¹⁰⁶
19. *Abdalın dostluğu (yolculuğu), köy görünesiye (görününceye) kadar(dır).*¹⁰⁷
20. *Abdalın eşiği zonguldemiş, "keşkem de keşkem" demiş.*¹⁰⁸
21. *Abdalın karnı doysa da gözü doymaz.*¹⁰⁹
22. *Abdalın korkağı taşın büyüğüne sarılır.*¹¹⁰
23. *Ahmağa yüz, abdala söz vermeye gelmez.*¹¹¹
24. *Aptal eşiğe kim olsa biner.*¹¹²
25. *Aptal kızı dilenci olur, yaz yağmuru yalancı olur.*¹¹³
26. *Aptalda (abdalda) gümüş masat bulunmaz.*¹¹⁴
27. *Aptaldan hamur isteyeceğine, hamuruna çamur kat.*¹¹⁵

⁹⁸ Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, s. 86.

⁹⁹ *age.*, s. 86.

¹⁰⁰ *age.*, s. 86.

¹⁰¹ *age.*, s. 87.

¹⁰² *age.*, s. 87.

¹⁰³ *age.*, s. 87.

¹⁰⁴ *age.*, s. 88.

¹⁰⁵ *age.*, s. 88.

¹⁰⁶ *age.*, s. 89.

¹⁰⁷ *age.*, s. 89.

¹⁰⁸ *age.*, s. 90.

¹⁰⁹ *age.*, s. 90.

¹¹⁰ *age.*, s. 90.

¹¹¹ *age.*, s. 91.

¹¹² *age.*, s. 91.

¹¹³ *age.*, s. 91.

¹¹⁴ *age.*, s. 91.

¹¹⁵ *age.*, s. 91.

28. İşsiz *abdāl*, göç değiştirir.¹¹⁶
29. Kırk yılda bir düşün azdı, o da *abdāl* kızına.¹¹⁷
30. Yaz yağmuru yalancı olur, *abdāl* kızı dilenci olur.¹¹⁸
31. Ardıcın közü, Çingen'in (*aptalın*) sözü.¹¹⁹
32. Budala, kızını metheder; *aptal*, kendini.¹²⁰
33. Herkes kazandığını yese, *aptallar* acından ölür.¹²¹
34. *Abdala* "kar yağıyor" demişler, "titremeye hazırım" demiş.¹²²

Yazılı kaynaklardan aktarılan yirmi altı atasözünde *abdāl* kelimesi ahmak, akılsız kişiler için kullanıldığı gibi *dilenci*, *Çingene*, *elekçi*, *yalancı* ve *kaypak* gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Atasözlerinin ifade ettiği fikir veya ortaya koyduğu hükümler doğru kabul edilmektedir.¹²³ Atasözleri, bir olay ya da durum karşısında önceden karşılaşılmış ve tecrübe edilmiş olayı veya durumu dile getirerek bir hüküm ortaya koyar. Hatırlatılan olay veya durumdan yola çıkılarak da karşılaşılan yeni durum ve olay çözümlenir.¹²⁴ Ulaşılan sonuç, sosyo-kültürel düzlemde yaşanan problemin çözümünü sağlayarak toplumsal kargaşanın engellenmesine yardımcı olur.¹²⁵ Toplumsal yapı çok bileşenli bir yapıya sahiptir. Bu yapı içinde insanların farklı düzeylerde bulunması kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla toplumsal hayat içinde bireyi kontrol altında tutacak birtakım mekanizmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Atasözleri sahipleri tarafından doğruluğu kabul edilen hükümler ortaya koyarak bireyin toplum içindeki davranışlarını kontrol eden ve yönlendiren bir etkiye sahiptir.¹²⁶

Yukarıda verilen atasözlerinde de toplumda var olan bazı tipler *abdāl* adlandırması yapılarak sunulmuştur. Atasözlerinden anlaşıldığına göre *abdāl* olarak adlandırılan bu kişilerin toplumun alt kademelerinden oldukları anlaşılmaktadır. Onların davranış özellikleri belirtilerek de muhatabın bu tür davranışları sergilememesi gerektiği vurgulanmıştır. Burada atasözlerinin öğüt verme işlevleri çok belirgin olarak ortaya

¹¹⁶ *age.*, s. 124.

¹¹⁷ *age.*, s. 130.

¹¹⁸ *age.*, s. 204.

¹¹⁹ *age.*, s. 93.

¹²⁰ *age.*, s. 95.

¹²¹ *age.*, s. 116.

¹²² Aksoy, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, s. 106.

¹²³ Çobanoğlu, *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, s. 7.

¹²⁴ Çobanoğlu, *age.*, s. 7.

¹²⁵ *age.* s. 9, 12.

¹²⁶ *age.* s. 15.

çıkılmaktadır. Öğüt verirken de herkesin kendine yakışacak davranışı yapacağı gerçeği dile getirilmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi atasözlerini deyimlerden ayıran temel özellik, tam bir cümle yapısına sahip olmaları ve bir hüküm ortaya koymalarıdır.¹²⁷ *Abdal düğünden, çocuk oyundan usanmaz.*¹²⁸ Bu atasözünde bazı kişilerin mesleklerini severek yaptıkları için mutlu oldukları belirtilmektedir. Sözü edilen kişilerin mesleklerini icra ederken yaşadıkları mutluluk çocuğun oynamaktan duyduğu sevinç gibidir.¹²⁹ Atasözü, toplumsal kabul gören bu yargıyı ortaya koyduktan sonra alınması gereken ders konusunda açık bir ifadeye yer vermemiştir. Ancak bazı işlerle uğraşan kişilerin bunu bıkmadan yaptıkları belirtilerek bu işin aslında boş bir iş olduğu sezdirilmektedir. Fakat sözün aktarım bağlamının çıkarılacak dersi de şekillendireceği söylenebilir. Örneğin söz, mesleğini severek icra eden ve yaptığı işten mutluluk duyan kimselerle ilgili söylenmesi durumunda olumlu bir sonuç ortaya koyacaktır. Atasözünün yukarıda aktarılan anlamı bu yorumu destekleyecek mahiyettedir. Fakat söz, herhangi bir düğünde halay çekmek, oynamak gibi davranışlarıyla meşhur olmuş kişileri kast ederek de kullanılabilir. Bu kişiler, sanki bütün işleri buymuş gibi kendilerini halaya kaptırırlar. Bu da genel olarak bir sosyal eleştiriye maruz kalabilecek bir davranış olarak görülebilir. Bu durumda bahsi geçen atasözü gerçek anlamda kullanılarak bu kişileri ifade etmek için söylenebilir.

İnsanların kendi talihsizliklerini ifade etmek için de atasözlerini kullandıkları ve bu sözlerde de *abdal* kelimesine yer verdikleri görülmektedir. *Kırk yılda bir düşün azdı, o da abdal kızına.*¹³⁰ İnsanlar isteklerinin gerçekleşmesini çok isterler. Ama bazı insanlar talihsiz olduklarını düşünürler. Bu nedenle beklentileri gerçekleşse de bu tam istedikleri gibi olmaz.¹³¹

Abdalların göçebe, yalancı, dilenci, elekçi, müzikle meşgul olan kimseler ve Çingene olduklarının belirtildiği atasözlerinde çıkarılabilecek en önemli sonuç, kişilerin atalarından tevarüs eden özelliklerinin değişmeyeceğidir. *Abdaldan paşa, ağaçtan maşa olmaz.*¹³² Bu atasözünde bir yandan soy asaleti dile getirilirken diğer yandan *abdallığın* temsil ettiği yaşam biçimiyle bey ve paşalık gibi önemli mevkilere gelinemeyeceği anlatılmaktadır.¹³³

¹²⁷ TDV İslam Ansiklopedisi, "Atasözü" maddesi.

¹²⁸ Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, s. 85.

¹²⁹ Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, s. 105.

¹³⁰ Albayrak, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, s. 130.

¹³¹ age. s. 130.

¹³² age. s. 89.

¹³³ age. s. 89.

Sonuç

Atasözleri ve deyimler, geçmişten bugüne bilgi ve tecrübenin aktarılmasını sağlayan önemli söz varlıklarıdır. Bu söz varlıkları aktarım işlevini gerçekleştirirken toplumun ortak hafızasında saklı anlamları, değer yargılarını ortaya çıkaracak sembollerini kullanır. Bu semboller üzerinden bugünle geçmiş arasında bağ kurar. Böylece sosyo-kültürel düzlemdeki devamlılık gerçekleştirilmiş olur. Bu da birey ya da yığınların ortak duygu ve düşünceler etrafında toplanmasını sağlar. Türk atasözleri ve deyimlerinde kullanılan *abdâl* kelimesinin de ataların bilgi birikiminin bir yansımasıdır. Bu çalışmada görüldü ki *abdâl* kelimesi dinî-tasavvufi bir terim olarak çok az atasözü ve deyimde yer almaktadır. Kelime, çalışmaya dâhil edilen on deyimden yedisinde olumsuz anlam ve çağrışımları karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Çalışmanın ilgili kısımlarında açıklandığı gibi bu deyimler *abdâl* kelimesinin sosyolojik bağlamlarıyla örtüşmektedir. Çünkü bu kelime sosyolojik bağlamında toplumun alt kademelerinde yer alan kişi ve grupları karşılamaktadır. İncelenen deyimlerden üçüncüdeyse *abdâl*, *derviş* kelimesini karşılayacak biçimde kullanılmıştır. Bu deyimlerdeki *abdâl* ifadesiyle kanaatkârlık gibi davranışlarla ilgili durum tespiti yapılmaktadır. Deyimlerin kullanımları devam ettikçe *abdâl* kelimesi de sözü edilen anlamlarıyla var olmaya devam edecektir.

Yazılı kaynaklardan aktarılan ve içinde *abdâl* kelimesi geçen otuz dört atasözünden yirmi altısında kelimenin daha çok sosyolojik bağlamına uygun olarak *çingene*, *çalgıcı*, *dilenci*, *sünnetçi* gibi grupları karşılayacak şekilde kullanıldığı görülmüştür. *Abdâl* kelimesinin deyim ve atasözlerindeki kullanımlarının benzerlik taşımaktadır. Ayrıca kelimenin süreç içerisinde anlam genişlemesi ve değişmesine uğrayarak kazandığı yeni anlamlarıyla kullanıldığı ve bu anlamlarıyla yaygınlaştığı söylenebilir. Bu da atasözleri ve deyimlerin dilin tabii gelişim süreci içinde ve dış müdahaleler olmadan ortaya çıktığını göstermektedir.

Atasözleri ve deyimlerin toplumsal yaşam içinde karşılaşılan olaylar ve durumlara bağlı olarak ortaya çıkması gibi kullanılmaları da belli olay ve durumlara bağlı olarak gerçekleşir. Bir kelimenin atasözleri ve deyimlerde sembol veya metafor olarak kullanılması o kelimenin yaygın bir kullanım alanına sahip olduğunu ve kullanıcılarının anlam dünyalarında somut karşılıklarının bulunduğunu göstermektedir. *Abdâl*, Türklerin yaşadığı geniş coğrafyalarda kullanılan ve dinî-tasavvufi, sosyolojik birçok anlamı karşılayan bir kelimedir. Bu öneminin bir sonucu olarak da Türk atasözü ve deyimlerinde kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynaklar

AKSAN, Doğan, *Türkçenin Sözcük Varlığı*, Ankara: Engin Yayınları, 1996.

AKSAN, Doğan, *Türkçenin Gücü*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1998.

- AKSOY, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1*, İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1995.
- AKSU, Belgin Tezcan, Şükrü Halûk Akalın ve Recep Toparlı, *Türk Atasözleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları, 2022.
- AKÜN, Ömer Faruk, “Atalar Sözüne Dair”, TUBAR, XIX (2006): 117-119.
- ALBAYRAK, Nurettin, *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, İstanbul, 2009.
- Anistâs Mârî el-Kermelî, “Abdallar”, Çev., Mahmud Esad Erkaya, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 102 (2022): 467-488.
- AYATA, Selim, “Anadolu Abdalları”, ERUIFD, 1(2012): 51-62.
- BAŞARAN, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1994.
- BULUT, Yücel, *Sosyoloji*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, ---.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*, Ankara: AKM Yayınları, 2004.
- ÇOBANOĞLU, Özkul, *Halk Edebiyatına Giriş I*, haz., Halit Biletekin, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- ELÇİN, Şükrü, *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- ETYEMEZ, Fethullah, “Abdal-Alevilik İlişkisi Konya Merkez Yeni Mahalle ve Doğanlar Mahallesi Örneği”, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- ERKAN, Serdar, “Abdallar Üzerine Bir Değerlendirme”, Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi, 2, 2009: 246-247.
- GÜRAY, Cenk, “Abdalan-ı Rum Topluluklarının İnanç Gelenekleri Üzerinden Semah İbadetinin Temellerine Bir Bakış”, Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi (2014): 5-14.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Tasavvuftan Dilimize Geçmiş Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul: İnkılâp ve Aka Yayınları, 1977.
- HARMANCI, M. Esat, “A[pt]al’ın Velice Görünümü”, Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, 4 (2006): 77-90.
- İÇEL, Hatice, “Türkçede Atasözü-Deyim İlişkisi”, Türk Dili, 687 (2009): 205-212.
- İÇEL, Hatice, “Niğde Atasözlerinde Metafor ve Kullanımı”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 194 (2014): 75-83.
- KAPLAN, Mehmet, *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

- KAYA, Doğan, *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Edebiyat Araştırmaları 2*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Kalenderîler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- OCAK, Ahmet Yaşar, “Türk Folklorunda Rum Abdalları”, *IV Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildiri Kitapları II*, Ankara: Devran Matbaası Yayınları, 1992.
- ONAY, Ahmet Talat, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- SELVİ, Dilaver, “Sûfîlerin Ricâlü’l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 32 (2013): 112, 113.
- TDK Derleme Sözlüğü, erişim 25 Mayıs, 2024, <https://sozluk.gov.tr/>.
- TDV İslam Ansiklopedisi, Süleyman Uludağ, 1. cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1988. TDV İslam Ansiklopedisi, Orhan Köprülü, 1. cilt, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- TDV İslam Ansiklopedisi, Aydın Oy, 4. cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- TDV İslam Ansiklopedisi, Fikret Karayaka, 32. cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Anadolu İrfanı Temsilcilerinden Mevlânâ'ya Yazma Eser Kütüphanelerinde İsnad Edilen Farsça Eserler

Çetin KASKA

Arş. Gör. Dr.

İstanbul Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi

Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

cetinkaska@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-1168-5522

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202418>

Özet

Dünya edebiyatının ve Anadolu irfanının önde gelen mutasavvıf ve şairlerinden Mevlânâ, eserlerinde ilahî aşkı dile getirmiş ve tasavvuf düşüncesini insanların zevkine göre temsiller vasıtasıyla anlatmıştır. Mevlevî tarikatının pîri ve tasavvufun büyük temsilcilerinden Mevlânâ'nın bilinen beş eserinden üçü mensur ve ikisi de manzumdur. Mensur eserleri *Mektûbât*, *Fîhi mâ fîh* ve *Mecâlis-i Seb'â*, manzum olanlar ise *Dîvân-ı Kebîr* ve *Mesnevî* adlı eserleridir. Bu beş eseri dönemin dili olan Farsça ile kaleme alınmıştır. Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde yukarıda zikrettiğimiz beş eseri dışında kendisine isnad edilen bazı kısa hacimli manzum ve mensur Farsça eserler daha bulunmaktadır. Sade ve anlaşılır bir dil yazılan bu eserlerin adları şöyledir: *Mergûbü'l-Kulûb*, *Kûlah-nâme*, *Risâle-i Âfâk* ve *Enfûs* (manzum), *Risâle-i Âfâk* ve *Enfûs* (mensur), *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, *Müstezâd-ı Mevlânâ*, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, *İşk-nâme*, *Tıraş-nâme*. Bu eserlerin muhtevalarına ve üslûplarına nazar edildiğinde Mevlânâ'ya aidiyetleri tam olarak bilinmemektedir. Ayrıca bu eserlerde Mevlânâ'nın yaşadığı dönemin sosyal yaşantısı ile gelenek ve görenekleri hakkında bilgi de bulunmamaktadır. Bu sebeple bu eserlerin hiçbirisi ile Mevlânâ arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkün görünmemektedir. Bu eserlerin Mevlânâ'ya isnad edilmeleri büyük ihtimalle ya halkı onun vasıtasıyla doğru yola sevkedip hayır dua alma ve rahmetle yâd edilme arzusundan ya da dine ve Müslüman halka hizmet etme ve şefaate nail olma isteğinden kaynaklanmıştır. Tasavvufî olan bu eserlerde ayet ve hadislerden, tasavvufî unsurlardan, zincirleme tamlamalardan ve zengin anlamlardan istifade edilmiştir. Bu çalışmada yukarıda adlarını beyan ettiğimiz altısı manzum ve üçü mensur olmak üzere Mevlânâ'ya Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde isnad edilen dokuz eser hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Anadolu İrfanı, Yazma Eser Kütüphaneleri, Farsça Eserler.

Persian Works Attempted to Mawlānā, One of the Representatives of Anatolian Fare, in Manuscript Libraries

Abstract

Mawlānā, one of the leading mystics and poets of world literature and Anatolian lore, expressed divine love in his works and explained the idea of Sufism through representations according to people's taste. Of the five known works of Mawlānā, the master of the Mawlawī sect and one of the great representatives of Sufism, three are in prose and two are in verse. His prose works are *Maktūbāt*, *Fīhi Mā Fīhi* and *Majālīs-i Sab'a*, and his verse works are *Dīvān-i Kabīr* and *Mathnawī*. These five works were written in Persian, the language of the period. Apart from the five works mentioned above, there are some short-volume Persian works in verse and prose attributed to him in the manuscript libraries existing in Turkey. The names of these works, written in a simple and understandable language, are as follows: *Mergūbu'l-Kulūb*, *Kulah-nāme*, *Risāle-i Āfāk and Enfus (in verse)*, *Risāle-i Āfāk and Enfus (prose)*, *Risāle-i Akāid-i Hazret-i Mawlānā*, *Mustezād-i Mawlānā*, *Seventh Notebook of Mathnawī*, *Isk-nāme*, *Tiras-nāme*. Considering the content and style of these works, their belonging to Mawlānā is not fully known. There is no information in these works about the social life, traditions and customs of the period in which Mawlānā lived. For this reason, it does not seem possible to establish a relationship with Mawlānā through any of these works. The reason why these works were attributed to Mawlānā was most likely either due to the desire to lead the people to the right path through him, to receive blessings and to be remembered with mercy, or because of the desire to serve the religion and the Muslim people and receive intercession. In these Sufi works, verses and hadiths, Sufi elements, chained phrases and rich meanings were used. In this study, nine works attributed to Mawlānā in the manuscript libraries existing in Turkey, six in verse and three in prose, the names of which we mentioned above, information will be given about.

Key Words: Mawlānā, Anatolian Fare, Manuscript Libraries, Persian Works.

Giriş

Anadolu irfanı temsilcilerinden Mevlânâ, İslam dünyasının önde gelen en büyük mütefekkir, şair ve mutasavvıflarından biridir. Şöhreti, fikir ve düşüncesi yaklaşık sekiz asır boyunca etkisini devam ettirmiştir. Eserlerinden bütün dünya etkilenmiş ve hakkında birçok araştırma ve inceleme yapılmıştır. Düşünür ve sanatkârlara ilham kaynağı olan hayatı ile ilgili çalışmalar tarih boyunca devam etmiştir. 6 Rebîülevvel 604'te (30 Eylül 1207) Belh'te doğmuştur. Asıl adı Muhammed ve ikinci ismi Celâleddin'dir. Belhî, Mevlânâ, Hünkâr, Mevlevî, Rûmî, Hüdâvendigâr ise lakaplarıdır. Manzum ve mensur beş eser yazmış ve 5 Cemâziyelâhîr 672'de (17 Aralık 1273) vefat

etmiştir. Manzum eserlerinin en önemlisi *Mesnevî*'sidir. Altı defterden oluşan bu eseri *Dîvân-ı Kebîr* takip etmektedir. Mensur eserleri ise *Fîhî mâ fîh*, *Mecâlis-i Seb 'a*, *Mektûbât*'tan oluşmaktadır. Bu eserler vaazlarından, konuşmalarından ve mektuplarından ibarettir.¹

Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde Mevlânâ'nın yukarıda zikredilen beş eseri dışında ona isnad edilen bazı Farsça eserleri de bulunmaktadır. Bu eserlerin adları şöyledir: *Mergûbü'l-Kulûb*, *Kûlah-nâme*, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs (manzum)*, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs (mensur)*, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, *Müstezâd-ı Mevlânâ*, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, *İşk-nâme*, *Tıraş-nâme*. Dönemin edebî dili olan Farsça ile yazılmış olan bu eserlerden altısı manzum, diğer üçü de mensurdur. Mevlânâ'ya isnad edilen bu eserlerin ona ait olmayabileceği güçlü bir ihtimaldir; çünkü bu eserler üslûp ve muhteva yönünden farklılık arz etmektedirler.

Mergûbü'l-Kulûb

Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde Mevlânâ² ve Şems-i Tebrîzî'ye³ isnad edilen bu eser 134 beyitten oluşmaktadır. Aruzun "mefâilün mefâilün feûlün" vezniyle yazılan ve kalplerin sevgilisi anlamına gelen bu eserin hiçbir beytinde Mevlânâ ve Şems ile ilgili bir emare yoktur. Sadece bazı mensur mukaddimelerde eserin Şems'e veya Mevlânâ'ya ait olduğu söylenmiştir. Muteber kaynaklarda Mevlânâ ve Şems'in böyle bir eserinden bahsedilmemiştir. Samimi bir eda ve oldukça sade bir dille yazılan eserde Arapça tamlamalara çok az yer verilmiştir. Tasavvufî bir nasihat-nâme olan bu muhtasar eser Allah'a vasıl olmak isteyen müritler için kaleme alınmıştır. Daha çok dinî konuda öğüt veren bu eserin muhatap kitlesi müritlerdir. Birçok nasihat-nâme gibi bu eser de mesnevî şeklinde yazılmıştır. Eser hamdele ve salveleden sonra şu on bölümden oluşmuştur: 1. Bâb: Tövbe. 2. Bâb: Zât ve Sıfât. 3. Bâb: Abdest ve Namaz. 4. Bâb: Terk. 5. Bâb: Tecrîd ve Fakirlik. 6. Bâb: Marifet. 7. Bâb: Aşk. 8. Bâb: Âşık. 9. Bâb: Fenâ ve Bekâ. 10. Bâb: Yolcu. Eserin sonunda bu eserin müritler için yeterli olduğu, dinî noktada hasta olanlara şifâ kaynağı olduğu, muhtasar ve manzum olarak yazıldığı ve isminin *Mergûb* olduğu zikredilmiştir. Tarikat esaslarını, tasavvuf yolunun zorluklarını ve inceliklerini de ihtiva eden eserde telmih yoluyla ayet ve hadislerden istifade edilmiştir. Eserde tasavvuf sisteminin istilahlarına, tasavvufî duygu ve düşüncelere rastlamak

¹ Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), s. 441-448; İsmet Kayaoğlu, *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, (Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2002), s. 1-10; Hüseyin Güllüce, *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007), s. 31-102, Bediüzzaman Fûrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, Terc. Feridun Nafiz Uzluk, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), s. 63-298; Mevlânâ, *Divan* Terc. Abdülbaki Gölpinarlı, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971), s. 22-55.

² Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 1b.

³ Şems-i Tebrîzî, *Mergûbü'l-Kulûb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, nr. 5008-004), vr. 81a.

mümkündür. Eserin başlığı şöyle ifade edilmiştir: *Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (kuddise sirruhu'l-âli) Mergûbü'l-Kulûb risalesi*.⁴

Mergûbü'l-Kulûb'un nüshaları Türkiye'deki şu yazma eser kütüphanelerinde bulunmaktadır: İstanbul Millet Kütüphanesi, (nr. 130); Ankara Milli Kütüphane, (nr. 06 Mil Yz B 414, vr. 1b-7a); Beyazıt Kütüphanesi, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804, vr. 8a-11b); Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehid Ali Paşa, nr. 2850, vr. 161a-164b); Ankara Milli Kütüphane, (nr. 06 Mil Yz A 1119, vr. 67b-69a); Süleymaniye Kütüphanesi, (Nurosmaniye, nr. 5008, vr. 81a-86a); Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, (nr. BY00006427, vr. 5b-10b); Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, (nr. 06 Hk 4); Süleymaniye Kütüphanesi, (S. Serezli Ümit Erk, nr. 11); Süleymaniye Kütüphanesi, (Nafiz Paşa, nr. 453); Süleymaniye Kütüphanesi, (Nafiz Paşa, nr. 502, vr. 1b-2b); Süleymaniye Kütüphanesi, (Halet Efendi, nr. 786, vr. 7b-9a); Süleymaniye Kütüphanesi, (Pertev Paşa, nr. 635, vr. 15b-19a). Aşağıda Süleymaniye Kütüphanesi, Saadetin Serezli-Ümit Erk koleksiyonundaki *Mergûbü'l-Kulûb* nüshası⁵ esas alınarak eser hakkında bilgi verilecektir.

Mergûbü'l-Kulûb on dokuz beyitten oluşan hamdele ve salvele ile başlamıştır. Burada her türlü övgünün sayısız nimetlere sahip olan Allah'a mahsus olduğu ve O'nun bize akli ve dini bağışladığı söylenmiştir. Daha sonra şair candan ve gönülden İslâm peygamberine salat getirdiğini, muhtasar, ölçülü, kapsamlı bir sülûku manzum olarak yazacağını ve buna kulak verilmesi gerektiğini zikretmiştir. Sâliklerle ilgili birkaç makam söyleyip bu vesile ile Allah'ın yardımını isteyeceğini ifade eden şair, şeriatın önder kabul edilmesi gerektiğini ve tarikatın şeriattan ayrı bir şey olmadığını belirtmiştir. Şair ayrıca şariat konusunda bilgi sahibi olan kimsenin hakikati kendi yüzüne karşı açacağını da söylemiştir. Şaire göre pîrlerin terbiyesinin yolundan müjdeye kavuşmak için şu dört menzil gereklidir: Bu menzillerden birincisi nâsût olarak bilinir. Eğer bu menzilde kişi kendinden geçerse, sayısız mülk ile ikinci menzil olan melekûta ulaşır. Eğer bu menzilde tanınırsa, melek gökyüzünde aşikâr hale gelir. Eğer kişi melekûttan ayağını kaldırırsa, üçüncü menzil olan ceberûta ulaşır. Güç ve kuvvet olarak bilinen bu menzil insanı hayrette bırakır ve burada keşf ü kerâmet bulunmaktadır. Bu menzile erişene dünya ve ukbâ sunulsa bile ona bakmaz. Bu menzile ulaşmak için zikir nuru ile ölmek ve tövbe suyu ile gönlü yıkamak gerekir. Gönlü ve canı haktan başkasını terk eden kişi dördüncü menzil olan lâhûta ulaşır. Dördüncü menzilde kişi Allah ile konuşur ve Allah yardımı ile oraya ulaşır.⁶

Mergûbü'l-Kulûb'daki ilk bâb tövbe hakkında söylenmiştir. Sekiz beyitten oluşan bu bölümde şair dizilmiş inci gibi gözyaşı döktüğünü, tövbe ettiğini ve her daim tövbeyi

⁴ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 1b.

⁵ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 1b-5b.

⁶ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 1b-2a.

adet edinmek gerektiğini, tövbeden sonra ibadetin geldiğini, tövbesiz ibadetin serap gibi olduğunu vurgulamıştır. Sonra herkes için tövbenin farz olduğunu, ölene kadar daima tövbe edilmesi gerektiğini ve kâfir olmaktan sakınıp iman etmenin elzem olduğunu söylemiştir. Bu bölümde mümin kimsenin hakkâklar gibi inci delmesi, hak zikrinden başka şey söylememesi, kerametlerden ziyade tövbe etmesi gerektiği de ifade edilmiştir.⁷

Eserdeki ikinci bâb zât ve sıfat hakkında söylenmiştir. On beş beyitten oluşan bu bölümde şair şeriatın hem tarikat hem de hakikat olduğunu, insanoğlunun nefis, ruh ve gönülden oluştuğunu, Allah zikrinin tamamen sanat mahsulü olduğunu söylemiştir. Daha sonra şeriatın ten yolundan ibadete geldiği, tarikatın gönül yolunda kanaat ile birlik olduğu, talibin daima sadık olması gerektiği ve virane olan varlıktan sıyrılmanın önemli olduğu ifade edilmiştir. Şair bu bölümde nefis hisarının kökünden sökülmesi gerektiğini belirtmiş, takva ile gönül şehrinin mamur etmenin, himmet ile can ve gönlü mutlu etmenin önemine değinmiştir. Ayrıca nefis sıfatının şehveti çoğalttığı, ibadetin gönül sıfatını değiştirdiği, ruh sıfatının hayır ve şevk olduğu söylenmiş ve zat-ı rahmanın sıfatını huy edinen kimseye imkânların nasip olduğu izah edilmiştir.⁸

Eserdeki üçüncü bâb abdest ve namaz hakkında söylenmiştir. On altı beyitten oluşan bu bölümde şair, Muhammed Mustafa ismini anmış, abdestin müminin kurtuluşu olduğunu söylemiş, necasetten taharetin zahir ve batındaki taharetin cünüplük halinden arınma olduğunu belirtmiştir. Bu bölümde şaire göre kişi daima temiz olmalı, hem bâtinen hem zahiren görüş sahibi olmalı, vakit girince namazını eda etmeli, farzları cemaat ile kılmalı, bir fikir veya bir zikir için sabretmeli, kötülüğe maruz kalmamak için zaruri olmadıkça kimse ile konuşmamalı, nerede bulunursa bulunsun zikri ihmal etmemeli, her hal üzere Allah'a şükretmeli, hak aşığından başkasına gönül vermemeli, beş duyguyu hırsız gibi bağlayıp mutlu olmalı, yüzünü ibadet ile selamete kavuşturmalı, Allah'tan keramet dilemeli, pişmanlığı imam bilmeli, daima gönül ve can ile yetinmeli, Kur'ân okumalı, Allah'ın kelimasını işitmeli, namazı gönül huzurunda aramalı ve gün ağarınca oruç tutmalıdır.⁹

Eserdeki dördüncü bâb terk hakkında söylenmiştir. Yirmi beş beyitten oluşan bu bölümde şaire göre kişi din için dünyayı ter etmeli, mutlaka Allah'a tevekkül etmeli, dünya işine, kadın ve çocuğa gönül bağlamamalı, Allah ile birlik olmalı, dünya ve dünya ehlinde ok gibi kaçmalı, dünya uğraşlarıyla alakasını kesmeli, dünyada daima garibanlar gibi olmalı, bir şeyhin yanında bulunmalı, iyilik ve kötülükten geçmeli, bâtınındaki nur ile lambayı yakmalı, halvette akşamdan sabaha kadar oturmalı, az

⁷ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 2a.

⁸ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 2a-b.

⁹ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 2b-3a.

yemeli, az konuşmalı, az uyumalı, halk ile az içmeyi âdet edinmeli, doğan gibi iki gözünü kapamalı, âşık ile muaşaka etmeli ve Allah'tan başkasına murat için ihtiyaç duymamalıdır.¹⁰

Eserdeki beşinci bâb tecrîd ve fakirlik hakkında söylenmiştir. On dört beyitten oluşan bu bölümde şair tevhid için insana tecrîd ve inzivanın gerekli olduğunu, tecrîd konusunda atılacak ilk adımın, gönülden Allah'tan başkasını terk etmekten geçtiğini belirtmiştir. Ayrıca bu bölümde kişinin kanaat ipine sarılması, fakirlik ve yoksulluğu adet edinmesi, sabır libası ile teni örtmesi, hırs ağacını kökünden sökmesi gerektiği de ifade edilmiştir. Bu bölümde derviş mülkünün bir dirhem, fakirlik makamının çok üstün bir makam, fakirlik yolunun müşküllerle dolu bir yol olduğu da zikredilmiştir. Son olarak bu bölümde âşık ve sadık dışında kimsenin fakirlik mahallesine yol bulmayacağı, bu yolda mutlaka gönül azığı bulunduğu, birçok kimsenin bu mahallede kaybolduğu vurgulanmış, küfür ve iman arasında fakirlik yolunun bulunduğu ve bu yoldan uzak kalmanın küfür ve reca olduğu ifade edilmiştir.¹¹

Eserdeki altıncı bâb marifet hakkında söylenmiştir. On bir beyitten oluşan bu bölümde şair marifet hakkında söylenen inci gibi sözleri, saklı inci denizinden dışarı çıkardığını, züht ve takva elbisesini giymeyen kimsenin marifet şarabını içemeyeceğini, marifeti kazanan kimsenin kurb makamına vasil olacağını, tefekkür sayesinde Allah'ın suratımızı tezyin ettiğini, cana üflemeyle ruh verdiğini, gören gözlere basiret bağışladığını, bele oturması için kuvvet nasip ettiğini, dile konuşması için konuşma kabiliyeti ve akla araştırmak için bilgi verdiğini, el ve ayağımızı tuttuğunu, her birimize revnaklık kazandırdığını ve bu sebeple Allah'ı tanıyan kimsenin arif olacağını ve O'dan kazanç elde edeceğini söylemiştir.¹²

Eserdeki yedinci bâb aşk hakkında söylenmiştir. Altı beyitten oluşan bu bölümde şair, aşkın gönülde bulunduğuna ve aşk derdinin pek azim olduğuna değinmiştir. Bu bölümde ayrıca muhabbetin gönülde ve aşkın canda bulunduğuna, tenin aşkın ağırlığı karşısında zülûf gibi inceldiğine vurgu yapılmış ve bu âlemde can ve yalnız kalmış olanla birlikte arkadaş olmanın gerekliliği izah edilmiştir.¹³

Eserdeki sekizinci bâb âşık hakkında söylenmiştir. Altı beyitten oluşan bu bölümde şair, aşkın hatırına maşuktan başka mahlûkun gelmesinin mümkün olmadığını, aşkın maşukun cemalini gözden uzakta gördüğünü ve gönül kulağı ile kemalini kavradığını, örtülü olanı âşikâr gördüğünü söylemiş, tarikatta zahiren âşık olan

¹⁰ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 3a-b.

¹¹ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 4a-b.

¹² Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 4b.

¹³ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 4b-5a.

kimsenin hakikat noktasında maşuk olduğunu ve tevhid ile fânî olanın hayatta Allah'tan bekâ bulduğunu ifade etmiştir.¹⁴

Eserdeki dokuzuncu bâb fenâ ve bekâ hakkında söylenmiştir. Beş beyitten oluşan bu bölümde şair her şeyde fenâ bulunduğunu, fenâ içinde olanınsa bekâ olduğuna değinmiş, fenânın, hevesi terk etmek olarak adlandırıldığını, bekânınsa tamamen onun sıfatı olarak sayıldığını vurgulamıştır. Bu bölümde veliler, takva sahipleri, saf ve temiz kimselerin asla ölmediği, dünyanın uğraşından ve işinden uzakta bulundukları ve gönüllerinden Allah'tan gayrısını temizledikleri de ifade edilmiştir.¹⁵

Eserdeki onuncu bâb yolcu hakkında söylenmiştir. Dokuz beyitten oluşan bu bölümde şaire göre kişi yolcu olmalı ve daima yol yürümeli, şekilciliği bırakmalı, gönle girmeli, hak yolu rehber edinmeli, adımlarını coşku ile atmalı ve kuyudan çıkmalıdır. Bu bölümde ayrıca yolun uzak ve menzilin sonsuz olduğuna, kesin bilginin azık yapılmasına, öne çıkan her menzilde ikamet etmenin uygun olmadığına, gönülden cana yolculuk yapılması gerektiğine değinilmiştir. Şair son olarak kişinin ikilikten uzak durması gerektiğine vurgu yapmış, bir olanın Allah'a vasıl olduğuna değinmiş, yaptığı her işe Allah'tan fazilet nasip etmesini dilemiş, yazdığı bu eserin müritlere kâfi ve din yolunda hasta olanlara şifa kaynağı olduğunu söylemiş, eserini manzum ve muhtasar olarak yazdığını ve adına *Mergûb* koyduğunu beyan etmiştir.¹⁶

Mergûbü'l-Kulûb ile ilgili yukarıda verilen bilgiler Süleymaniye Kütüphanesi, Saadettin Serezli-Ümit Erk koleksiyonundaki nüsha (nr. 11) esas alınarak verilmiştir. Söz konusu nüshanın özellikleri şöyledir: *Mergûbü'l-Kulûb* nüshasının demirbaş numarası 11, müstensihî Muhammed Sehmî, varak sayısı 5, satır sayısı 17 ve hattı taliktir. Nüşadaki metin siyah ve başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Kahverengi meşin bir cilde sahip olan nüshanın kâğıdı ise kalın aharlı sarı renklidir.

Nüşanın başı (vr. 1b):

این رساله مرغوب القلوب به حضرت مولانا جلال‌الدین رومی قدس سرّه العالی...

Nüşanın sonu (vr. 5b):

...تمت الرسالة المرغوبه علی يد افقر الوری محمد سہمی.

Külâh-Nâme

Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde Mevlânâ'ya ait olduğu söylenen¹⁷ bu mensur eserde bir külahta bulunan manalar tasavvufî bir nazarla ele alınmıştır. İlk külâhın Hz. Mûsâ'ya geldiği daha sonra Mevlânâ'ya intikal ettiğinden bahsedilmiş, külâhın tepesinde, dışta görünen yüzünde, ortasında, içinde, dışında ve önünde

¹⁴ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 5a.

¹⁵ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 5a-b.

¹⁶ Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, (Serezli Ümit Erk, nr. 11), vr. 5b.

¹⁷ Mevlânâ, *Külâh-nâme*, (Konya: Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 2155), vr. 234b-235a.

nelerin yazılı olduğu izah edilmiştir. Eserin sonunda Mevlânâ'nın külahtaki manaları ve nükteleri elif harfinin yerine koyarak ondaki manaları üç şekilde beyan ettiği vurgulanmıştır. Külahta bulunan manaların ve inceliklerin çok fazla olduğu, ancak kabul gören kitaplardan istifade edilerek mübtedîler için muhtasar olarak yazıldığı belirtilmiştir. Sade ve akıcı bir dil ile yazılan bu kısa tasavvufî eserde doğrudan ayetlerden istifade edilmiştir. Büyük ihtimalle Mevlevilik ve tasavvuf kültürü ile yetişen *Külâh-nâme*'nin müellifi, eserini dervişâne bir üslûp ile kaleme almıştır. Mensur yazılan eser, dinî/tasavvufî terimler, Kur'ân-ı Kerim ayetleri ve mecazlarla örülüdür. Eser tasavvufî düşünceler çerçevesinde ele alınmıştır. Eserin başlığı şöyle ifade edilmiştir: *Mevlânâ'nın (kuddise sırruhu'l-azîz) Külâh-nâme'si*.¹⁸ Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi nüshasını¹⁹ esas alarak *Külâh-nâme*'nin Türkçe çevirisini yaptık:

İlk külâh Hazreti Mûsâ peygambere gelmiştir. Ondan bir süre sonra Hazreti Mevlânâ'ya ulaşmıştır. Külahta bulunan manaları Hazreti Hüdâvendigâr şu tarz üzere beyan etmiştir: Külâhın tepesinde "Her şey helâk olup gidicidir, O'na bakan yüzü müstesnâ." (Kasas, 28/88); dıştan görünen yüzünde "Yâsîn! Hikmet dolu Kur'an'a andolsun." (Yâsîn, 36/1-2); ortasında "O'ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O'na bağlı ve dayalıdır." (Bakara, 2/255); içinde "Biz ayetlerimizi hem afakta hem kendi nefislerinde onlara göstereceğiz." (Fussilet, 41/53); dışında "lâ ilâhe illallâh" (Muhammed, 47/19); önünde "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır." (Bakara, 2/115) yazılıdır ve Mevlânâ Celâleddin külahtaki manaları ve incelikleri yine "elif" harfine vaz'ederek ifade etmiştir. Bu manalar üç noktadan oluşmaktadır: İlk noktaya rûhullah denilmektedir. "Elif" harfinde bulunan bu mana ve inceliklerin külahta da bulunması hasebiyle vaz'edilmiştir. Ancak bu manaların sırları ve incelikleri çok fazladır. Mübtedîlerin kolay anlaması için muteber kitaplardan muhtasar ve icmal olarak beyan edilmesi uygun görüldü.

Külâh-nâme ile ilgili yukarıda verilen bilgiler Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (nr. 2155) esas alınarak verilmiştir. Söz konusu nüshanın özellikleri şöyledir: *Külâh-nâme* nüshasının hattı talik, demirbaş numarası 2155, cild ebadı 13.3 x 20.5, yazı alan ebadı 8.5 x 14.7, satır sayısı muhtelif ve varak sayısı 293'tür. Nüsha, ortası ve kenarları şemseli ve mıklaplı bir cilde sahiptir. Altın cetvelle çerçeveli olan nüshada sırasıyla şu eserler yer almaktadır: *Tercüme-i Sevâkıb* (1b-231b), *Tırâş-nâme* (232b-234b), *Külâh-nâme* (234b-235a), *Risâle-i Afâk ve Enfûs* (235a-236b), *Risâle-i Afâk ve Enfûs* (236b-238b), *Menâkıb* (239b-293b).

Nüshanın Başı (234b):

اول كلاه موسى پیغمبر را آمده است، بعد از آن مدت به مدت...

¹⁸ Mevlânâ, *Külâh-nâme*, (Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 2155), vr. 234b.

¹⁹ Mevlânâ, *Külâh-nâme*, (Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 2155), vr. 234b-235a.

Nüshanın Sonu (235a):

...مبتدیان را برای آسان شدن این مختصر کرده شد نقل من الكتب المعتره.

Müstezâd-ı Mevlânâ

Bu kısa manzum eser 36 beyitten oluşmaktadır. Mevlânâ'nın bilinen beş eserinin içinde yer alamayan bu eser Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde kendisine isnad edilmiştir.²⁰ Bu şiirlere mensur bir şerh de yazılmıştır. Bu şerhi İbrâhîm b. Haydar b. Ahmed es-Safevî el-Hüseynâbâdî kaleme almıştır.²¹ Eserde Hz. Ali, Hz. İsâ, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm, Hz. Yûsuf, Hz. Ya'kûb, Hallâc-ı Mansûr, Hz. Süleyman, Hz. Dâvûd, Hz. Zekerîyyâ, Hz. İdrîs, Hz. Yûnus, İslâm peygamberinin adları zikredilmiş ve onlarla ilgili meşhur kıssalara değinilmiştir. Şair eserini halkın anlayacağı tarzda basit ve sade bir dil ile kaleme almıştır. Eserde Rûmî mahlasından istifade edilmiş, ancak Mevlânâ hiçbir eserinde bu mahlası kullanmamıştır. Eserin başlığı şöyle ifade edilmiştir: *Müstezâd-ı Hazret-i Mevlânâ (kuddise sırruh)*. Müstezâd'ın iki şerh nüshası kütüphanelerimizde bulunmaktadır (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, nr. 228; Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, nr. 169-002). Birçok tasavvuf ilkesini barındıran ve Sadrazam Halil Paşa'nın oğlu Sadrazam İbrahim Paşa adına yazılan bu kısa şerhte İbn Arabî, Sadreddin-i Konevî, Fahreddin-i Irâkî, Ahmed Gazzâlî, Dâvûd-i Kayserî ve Seyyid Şerîf'in eserlerinden iktibaslar yapılmıştır.²² Bu şerhi yazan şarih Safeviler'e mensuptur. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat koleksiyonunda bulunan *Şerh-i Müstezâd-ı Mevlânâ* adlı nüsha²³ esas alınıp içinde bulunan 36 beyitlik *Müstezâd*'ın Türkçe çevirisini yaptık:

1-Her lahza o hilekâr sevgili bir şekilde geldi. & Gönlü çaldı ve gizlendi.

2-O yâr her dem başka bir elbise ile ortaya çıktı. & Bazen yaşlı ve bazen genç göründü.

3-Bazen kuru çiçeğin gönlüne saplandı. & Manalar dalgıcı.

4-Bazen saman harcının dibinden nazlanma yükseldi. & Ondan sonra cennete döndü.

5-Gerçekten hükümsüz kalan ve değişen ne yapabilir? & Ancak o güzel sevgilidir.

6-Kılıç oldu ve Hz. Ali'nin elinden çıktı. & Zamanın azılı katili oldu.

7-Bir lahza bütün âlemi dolaşmak istedi. & Ferahlamak için.

²⁰ Mevlânâ, *Şerh-i Müstezâd-ı Mevlânâ*, (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 11b.

²¹ Mevlânâ, *Şerh-i Müstezâd-ı Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 11b.

²² Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972), s. 248-49.

²³ Mevlânâ, *Şerh-i Müstezâd-ı Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 11b-19a.

- 8-Hz. İsâ oldu, dönen kubbeden belirdi. & Tespih eden oldu.
- 9-Bazen Nûh oldu, cihanı dua ile gark eyledi. & Kendisi gemiye bindi.
- 10-Bazen Halîl oldu, gönülden ateş yükseldi. & Gül ateşi ondan peydâ oldu.
- 11-Yûsuf oldu ve Mısır'dan bir gömlek gönderdi. & Misk gibi kokan bir gömlek.
- 12- Ya'kûb'un gözünden nurlar yükseldi. & Görülmeyen ayân oldu.
- 13-Gözbebeğinin hepsi oydu ve çobanlık yapıyordu. & Yed-i beyzânın içinde.
- 14-Bazen asa oldu, yılan sıfatıyla ortaya çıktı. & O kıvançtan padişah oldu.
- 15-Sözün özü de oydu; çünkü "ene'l-Hak" diyordu. & İlahî görünüşte.
- 16-Darağacına çıkan kimse Mansûr değildi. & Bilgisiz sadece hayal gördü.
- 17-Bu nefes gizli değil, eğer basiret sahibiysen gör. & Hakikat nazarıyla.
- 18-Bu odur, çünkü bütün bu söyleyiş ondan yükseldi. & Sonra gözden kayboldu.
- 19- Ahşabı soydu ve iki yüz saz telini ona bağladı. & Âlem kanunu.
- 20-Yüz inleme ve sızlanma her saz telinden yükseldi. & Ta onda ruh olana kadar.
- 21- Meleklerin secde yeri ve ruhların ordu sevkeden komutanı oldu. & O mukaddes ruh.
- 22-Şeytan kıskançlıktan inkâr etmeye başladı. & Zamanın reddedilmişsi oldu.
- 23-Bazen Hz. Süleyman oldu ve rüzgâr onu götürdü. & Tahtını iki âleme.
- 24-Bazen Hz. Dâvûd gibi oldu ve nurlarla dolup yükseldi. & Zamanın ustası oldu.
- 25- Bazen İdrîs gibi cennete terzi oldu. & O insan nüktesi.
- 26-Bazen Hz. Zekeriyâ oldu, yıldız gibi yükseldi. & Kıvrımlı testere ondan peydâ oldu.
- 27-Mücevher oldu ve birden denize battı. & O tevhid nüktesi.
- 28-Hz. Yûnus oldu, denizin dibinden birden yukarı çıktı. & Bu da onun mucizesi oldu.
- 29-Hz. İsâ oldu ve beşikte şahitlik yaptı. & Haremin temizliğine dair.
- 30-Mucizesi ile hurma ağacı meyve ile doldu. & Ateşperestlerin burhanı oldu.
- 31-Tecelli parmağının başı ile ayı ikiye böldü. & Hz. Muhammed'in gamzesi ile.
- 32-Dişi deve doğdu ve taştan birden ortaya çıktı. & Ondan sonra dünyaya geldi.
- 33- Sözün özü gelip giden de odur. & Her yüzyılda gördüğün gibi.
- 34-Sonunda Arab'a benzeyen o şekil ortaya çıktı. & Cihan sahibi oldu.
- 35-Rûmî küfür ile ilgili söz söylemedi ve söylemez. & Onu imansız bilmeyin.

36-İnkâr eden kimse kâfir olur. & Cehennemliklerden olur.

Müstezâd-ı Mevlânâ ile ilgili yukarıda verilen bilgiler Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat koleksiyonunda bulunan *Şerh-i Müstezâd-ı Mevlânâ* nüshası (nr. 228) esas alınarak verilmiştir. Söz konusu nüshanın özellikleri şöyledir: *Şerh-i Müstezâd-ı Mevlânâ* nüshasının hattı talik, varak sayısı 19, istinsah tarihi 1086, demirbaş numarası 228, müstensihî Derviş Seyyid Hasîb, satır sayısı 29, kâğıdı aharlı krem renkli, cild ebadı 135 x 210 ve cetvelleri kırmızıdır. Kırmızı renkli deri ve ebru bir cilde sahip olan nüshanın 1b-9b varakları arasında *Akâid-i Hazret-i Mevlânâ* adlı mensur eser ve 11b-19a varakları arasında da *Şerh-i Müstezâd-ı Mevlânâ* yer almaktadır.

Nüshanın Başı (11b):

حمد بی حد خداوند ذی الجلالی را که جمال مطلق او در مزایای ذرات...

Nüshanın Sonu (19b):

...اللهم اجعلنا بلحالنا کل لفظ و خطاب وهدانا الی طریق الحق و الصواب. آمین.

Mesnevî'nin Yedinci Defteri

Bilindiği üzere Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si altı defterden oluşmaktadır. Ancak Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde Mevlânâ'ya isnad edilen *Mesnevî*'nin yedinci defteri de bulunmaktadır.²⁴ Eser mensur bir mukaddime ve aruzun “fâilâtün fâilâtün fâilün” kalıbıyla yazılan 1791 beyitten oluşmaktadır. Mensur mukaddimede yedinci defterin *Mesnevî*'nin defter ve tomarlarından olduğu, maksut ziynetlerinin hazinesi, yüce Allah'ın esrarlı ve nurlu manasının goncası, âlim ve basiret sahibi azizlerin hayat çeşmesi ve yaşamlarının membaı olduğu vurgulanmıştır.²⁵ Bu mensur mukaddimede şair iki Farsça beyitten ve bir Arapça mısradan istifade etmiş, ayetlerden hem doğrudan hem de telmih yoluyla yararlanmıştır. Mukaddimeden sonra yedinci defter şu beyitlerle başlamıştır:²⁶

ای ضالحق حسام الدین سعید دولتت پاینده، فقرت بر مزید
چونکه از چرخ ششم کردی گذر بر فراز چرخ هفتم کن مقر
سعدالاعداد است هفت ای خوش هوس زانکه تکمیل عدد هفت است بس

Ey hakkın ışığı kutlu Hüsâmeddîn devletin ebedi ve sadece Allah ile yetinmen daim olsun.

Altıncı feleği geçtiğin için yedinci feleğin yukarısını ikametgâh edin.

Ey güzel hevesli, yedi uğurlu sayıdır, bu yüzden yedi sayısını tamamlamak kâfidir.

²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727), vr. 1b.

²⁵ Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727), vr. 1b-3a.

²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727), vr. 3b.

Çerçevesi hikâyeler tarzında tertip edilen bu eserde konular sonuna kadar işlenmemiş, mutlaka araya ikincil hikâyelerle desteklendikten sonra tamamlanmıştır. Eserdeki beyitler 54 konu başlığı altında dizilmiştir. İlk konu başlığı zikredilmemiştir (45 beyit) (vr. 3b). Daha sonraki konuların adları kısaca şöyledir: 1-Bir ve münezzeh olan Allah'ı beyan etmek. Her yaratılmış kabiliyeti ölçüsünde O'ndan bir şey öğrenmektedir. Mahlûk ve memur olan ateş kutsal nur gibi teşbih edilmektedir (31 beyit) (vr. 4b). 2-Deniz suyu içinde boğulan ve ateşten yardım dileyen ateşperest'in hikâyesi hakkındadır (30 beyit) (vr. 5b). 3-“*Kim nefsinî tanırsa Rabbini de tanır*” adlı hadisin tefsiri hakkındadır (16 beyit) (vr. 6a). 4-Zat-ı mutlakın nazarında insan idraki Tavvus Şah'ı karşılamaya giden körlerin hikâyesine benzemektedir (44 beyit) (vr. 6b). 5-Bir hizmetçiye seyahate gönderen ve eğer istifade ederek geri dönersen sana mal ve mülk bağışlarım diyen efendinin hikâyesi hakkındadır (45 beyit) (vr. 7b). 6-Seyahate çıkan hizmetçinin fitratın temeli ve insanın yaratılış beyanı hakkındadır (56 beyit) (vr. 8b). 7-Kıpçak diyarında kıtlığa maruz kalıp aile ve çocuklarının geçimini sağlamak için Bâbü'l-bâb'a giden kimsenin hikâyesi hakkındadır (15 beyit) (vr. 10a). 8-Kazvîn kadısı ile eski dost olan ve ondan ödünç eşek isteyen efendinin hikâyesi hakkındadır (76 beyit) (vr. 10b). 9-Ailesinin azığı için giden Kıpçakçı'nın hikâyesinin tetimmesinin beyanı hakkındadır (45 beyit) (vr.12b). 10-Üryân hizmetçinin dünyanın ilk nazil olmuş sahiline varması ve kavminin onu karşılaması hakkındadır (33 beyit) (vr. 13b). 11-Hidâyet bulan kimsenin mevcut malın niteliği hakkında istişare etmesi hakkındadır (117 beyit) (vr. 14b). 12-Müşavirin işin neticesinin nasıl olması gerektiğini danışmana açıklaması hakkındadır (48 beyit) (vr. 17b). 13-Ezeli inayetin pak gönülde güneşin ışıklarının ısıltısı gibi olması ve kâinatın doğusunu ve batısının tamamını aydınlatması hakkındadır (8 beyit) (vr. 18b). 14-Müşavirlere işin neticesinin nasıl olacağını soran padişahın hizmetçisi hakkındadır (22 beyit) (vr. 19a). 15-Padişahın bir naibe zararlı hayvanları avlamasını emretmesi hakkındadır (61 beyit) (vr. 19b). 16-Yayın kartala cevap vermesi hakkındadır (8 beyit) (vr. 21a). 17-Kartalın parmak ile gaybî hal diliyle münazara etmesi hakkındadır (18 beyit) (vr. 21a). 18-Parmağın kartala cevap vermesi hakkındadır (24 beyit) (vr. 21b). 19-Kartalın Altûn Yetâk'ı görmesi ve padişahın azametli celâlini çehresinde müşahade etmesi hakkındadır (15 beyit) (vr. 22a). 20-Kedinin evden sinirle aslanın karşına çıkması, aslanın bir adamla dövüşmesi ve aslanın tutsak düşmesinin hikâyesi hakkındadır (50 beyit) (vr. 22b). 21-İkbâlî anahtarı olan aklın yardımıyla ihtiyarın aslanın şerrinden kurtulması hakkındadır (77 beyit) (vr. 24a). 22-Yeni gelen yolcuların makamı ile hidayet bulan kimsenin imanının altı mertebesini beyan etmesi hakkındadır (32 beyit) (vr. 25b). 23-Kartalın Allah'ın acayip olan kudretini sorgulaması hakkındadır (6 beyit) (vr. 26b). 24-Ufuklar âleminde bulunan her şeyin nefisler âlemindeki ile aynı olmasının beyanı hakkındadır (20 beyit) (vr. 26b). 25-Kartalın padişah naibinin terkibinin heybetinden hayrete kalması, edep ile onun yanına gitmesi ve muhabbet değil de haceti için soru

sorması hakkındadır (11 beyit) (vr. 27a). 26-Padişah naibinin kartala cevap vermesi hakkındadır (22 beyit) (vr. 27b). 27-Feridüddin Attâr'ın *Muhtâr-nâme*'sinde geçen: *"İnsan gücü ve kazandığı kemali sayesinde eğer uygun bir yoldaş bulursa meleklerin mertebelerini geçebilir."* sözü hakkındadır (19 beyit) (vr. 28a). 28- *"Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor."* ayetinin tefsiri hakkındadır (8 beyit) (vr. 28b). 29-Şakayı terk etmesi için terzinin öğüt vermesi ve şakacının derin gafletten uyanmaması hakkındadır (26 beyit) (vr. 29a). 30-Şakacının tekrar terziden ayrılmak için talepte bulunması hakkındadır (11 beyit) (vr. 29b). 31-Vaizin hizmetçi ile mizah tarzında olan hikâyesi hakkındadır (28 beyit) (vr. 30a). 32-Dünya lezzetlerinden vazgeçen ve ahiret refahından uzak duran yüce Allah dostlarının ayrıcalığı hakkındadır (49 beyit) (vr. 30b). 33-Hazretin nâip ve elçisi olan Altûn Yetâk ve Yetâk'ın kartalı nefsin heva ve hevesi için ok ile vurmadığının beyanı hakkındadır (57 beyit) (vr. 31b). 34-Münâcât (44 beyit) (vr. 32a). 35-*"O gün insan kardeşinden, annesinden, babasından kaçır."* ayetlerinin tefsiri hakkındadır (19 beyit) (vr. 33a). 36-O fakirin, Bâyezîd hazretlerinin dergâhına gelmesinin hikâyesi hakkındadır (61 beyit) (vr. 33b). 37-Gönlü uyanık ve canı ayık olan bir kul yarının kederini bugün çeker beyanı hakkındadır (8 beyit) (vr. 35a). 38-O hizmetçinin tekrar kâmil müşavir ve faziletli rehber ile istişare etmesi hakkındadır (20 beyit) (vr. 35b). 39-Müşavirin, tüccarların mürşidine sultanın güvenilirliğini kesin talep ile göstermesi hakkındadır (12 beyit) (vr. 36a). 40-*"Kim (Allah huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır."* ayetinin tefsiri hakkındadır (14 beyit) (vr. 36a). 41-Marifet ehlinin sırat-i müstakimin kılavuzunu mana nazarıyla tanıması hakkındadır (66 beyit) (vr. 36b). 42- *"Muhakkak ki onların dönüşü bizedir. Onların hesapları muhakkak ki bize aittir."* ayetlerinin tefsiri hakkındadır (22 beyit) (vr. 38a). 43-*"Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir."* ayetinin tefsiri hakkındadır (22 beyit) (vr. 39a). 44-Kıtlık ve ihtiyaç sebebiyle rızık talep etmek için Bağdat tarafına giden Arapların hikâyesi hakkındadır (18 beyit) (vr. 39b). 45-Hazreti Süleyman'ın Allah'tan şeytanın bir gün kilitli kalmasını istemesi hakkındadır (24 beyit) (vr. 40a). 46-Arabın tatlı suya ulaşması, onun tatlılık ve temizliğinden ve kendi hediyesinden utanması hakkındadır (32 beyit) (vr. 40b). 47-*"Ölüm bir kadehtir, herkes ondan içecek ve kabir bir kapıdır, herkes ondan girecek"* hadisinin tefsiri hakkındadır (22 beyit) (vr. 41a). 48-Akılın eşyanın en şerefli olması ve insanoğlunun bütün hayvanlardan akıl sayesinde fazilet sahibi olmasının beyanı hakkındadır (56 beyit) (vr. 42a). 49-Padişahın devlet erkânını o itaatli hizmetçiyi karşılaması ve ona ikramda bulunması ve değer verip asıl maksadına ulaştırmaları için göndermesi hakkındadır (53 beyit) (vr. 43a). 50-*"Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet."* ayetinin tefsiri hakkındadır (12 beyit) (vr. 44b). 51-*"Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden, güneşi ve ayı*

emrine boyun eğdiren Allah'tır" ayetinin tefsiri hakkındadır (22 beyit) (vr. 44b). 52- Hesabı mükâfat olarak gören o itaatli kulun hikâyesinin tetimmesi hakkındadır (4 beyit) (vr. 45b). 53- *"Sonra nutfeyi alaka (aşılınmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik. Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir"* ayetinin tefsiri hakkındadır (31 beyit) (vr. 45b). 54-Münâcât (54 beyit) (vr. 46b).

Bu defterde yüze yakın ayet, otuz beşe yakın hadis ve yirmi kadar atasözü bulunmaktadır.²⁷

کس از آن حضرت نبوده خاسره	آری، دنیا مزرعات الاخره
وزر اخري لا تزر گفتا خدا	کُلُّ شَاۡءٍ سَنَنَّاۤتُ بِرَجُلَہَا
خط آزادی ما در عصمت است	آیه لا تقنطوا من رحمته است

Hiç kimse o efendiden zarar görmedi. Evet, "Dünya ahiretin tarlasıdır."

Allah "Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez" demiş. Her koyun kendi bacağından asılır.

Bizim özgürlük çizgimiz masumluktur. "Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin" ayetidir.

Bu defter 670'te yazılmaya başlanmış ve büyük ihtimalle Mevlânâ'nın vefatına yakın (672) tamamlanmıştır.²⁸

مثنوی هفتمین کز غیب جست	ششصد و هفتاد تاریخ وی است
-------------------------	---------------------------

Mesnevî'nin yedinci defteri gayp âleminde sıçradı, 670 onun tarihidir.

Defterin muhtelif yerlerinde Şems-i Tebrîzî ve Hüsameddin Çelebi övülmüştür.²⁹

شمس تبریزی ببینی آن زمان	امتی امتی گو پیش خان
ای ضیالحق حسام الدین مست	آفتابی از دلت سر بر زده است

Şems-i Tebrîzî gördüğün zaman, hükümdarın önünde ümmeti ümmeti de.

Ey Hakk'ın nuru mahmur Hüsameddin, gönlünden bir güneş başını uzatmış.

Eserde peygamber kıssalarına çok fazla yer verilmiştir.³⁰

موسی و فرعون را هر دو یکی	می شمارد اوفتاد او در شکی
آدم و عیسی پدر بود و پسر	دو برادر خواندشان قومی دیگر

²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727), vr. 43a, 19b, 45b; Mençihir Dânişpejûh, *Defter-i Heftom-i Mesnevî*, (Tahran: İntişârât-i Tahûrî, 1380), s. 14.

²⁸ Mençihir Dânişpejûh, *Defter-i Heftom-i Mesnevî*, s. 15.

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727), vr. 44a- 46b.

³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727), vr. 12a-43b.

Hız. Mûsâ ve Firavun'un her ikisini bir saymıştır. O bu konuda bir şüpheye düşmüştür.

Hız. Âdem ile Hız. Mûsâ baba ve oğul gibiydiler. Başka bir kavim onları iki kardeş biliyordu.

Eserde Mevlânâ kendisine Mevlâ-yı Rûm, Mevlâ ve Mevlevî şeklinde hitap etmiştir:³¹

چون یکی دادی دو کن ای مولوی چون لقب شد میکدهت را مثنوی

Ey Mevlevî, birini verdin bari iki yap. Zira meyhanenin adı Mesnevî oldu.

Eserde Mevlânâ, *Mesnevî*'sine övgüde bulunmuştur:³²

مثنوی دار العیار عاشقی است باده اش صافی و شکرش مطلق است

Mesnevî âşıklığın sınılandığı diyardır. Badesi saflık ve şükrü mutlaklıktır.

Mesnevî'nin Yedinci Defteri ile ilgili yukarıda verilen bilgiler Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda bulunan *Mesnevî'nin Yedinci Defteri* (nr. 3727) esas alınarak verilmiştir. Söz konusu nüshanın özellikleri şöyledir: *Mesnevî'nin Yedinci Defteri* nüshasının hattı talik, satır sayısı 21, varak sayısı 47, demirbaş numarası 3727, istinsah tarihi 1035, müstensihî Harârü'l-Fakîr Âhgerî'dir. Nüshanın kâğıdı aharlı ve sarı renkli ve cildi deri ve siyah renklidir. Cetvellerin bulunmadığı nüshada başlıklar kırmızı ve ana metin siyah mürekkeple yazılmıştır.

Nüshanın Başı (1b):

مجلد هفتم از جمله دفتیر مثنوی وطوامیر معنوی که خزینه از هار امانی...

Nüshanın Sonu (46b):

تحریرا فی نصف شهر رجب المرجب سنه 1035 حرره الفقیر آخری.

İşk-Nâme

Türkiye'de bulunan birçok yazma eser kütüphanesinde Mevlânâ³³ adına kayıtlı olan bu eser, mesnevi tarzında yazılmıştır. Eser, bazı kütüphanelerde Sultan Veled ve Şâhidî adına da kayıtlıdır. Bu küçük manzum tasavvufî eser aruzun "fâilâtün mefâilün falün" kalıbıyla kaleme alınmıştır. 94 beyitten oluşan eserde ilahî aşkı ve ilahî aşk ile ilgili özelliklerin neler olduğundan bahsedilmiştir. Eserde aşk ve aşkın halleri peygamber kıssaları, ayetler ve büyük mutasavvıfların sözlerinden istifade edilerek izah edilmiştir. Şaire göre aşk Allah'ın pâk isimleridir, yaratanın zât ve sıfatıdır, hem evveldir hem de âhirdir, her ayıptan münezzehtir, can ve gönlün mihrabıdır, gönül hücre ve hâzık tabîbdır, hüznünlü gönlün merhemidir, Kafdağı'ndaki sîmurgdur, din,

³¹ Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727), vr. 46b.

³² Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727), vr. 46b.

³³ Mevlânâ, *İşknâme*, (Ankara: Ankara Milli Kütüphane, nr. 06 Mil Yz A 3996), vr. 16b-19b; Mevlânâ, *İşknâme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 800), vr. 9a-11b.

ilim ve hünerdir, mekânsız doğandır, akıl, cennet ve iman nurudur, ariflerin tevhîdidir, enbiyânın miracıdır, elem ve derdin şifasıdır, en tatlı nebâttir, hakiki hac ve zekâttır, güzellik aynasıdır, benzersiz Allah'ın ismidir, hem süt hem de baldır.³⁴ Eserin nüshaları şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi (nr. 2179/ 110b-112b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Nurosmeniye, nr. 5008, vr. 91a-93b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehit Ali Paşa, nr. 2850, vr. 102a-104a), Ankara Milli Kütüphane (nr. 06 Mil Yz A 3996, vr. 16b-19b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Halet Efendi, nr. 800, vr. 9a-11b), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi (nr. 353, vr. 45a-48a), Beyazıt Kütüphanesi, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804, vr. 39b-41a), Süleymaniye Kütüphanesi, (İzmir, nr. 793, vr. 79a-82a), Ankara Milli Kütüphane (nr. 06 Mil Yz B 414, vr. 13a-17a), İstanbul Millet Kütüphanesi, (A.E. Farsça, nr. 147, vr. 80a-81b), İstanbul Millet Kütüphanesi, (A.E. Farsça, nr. 190, vr. 1b-3a), Süleymaniye Kütüphanesi, (Halet Efendi, nr. 786, vr. 11b-12b)³⁵ Eserde Hz. Süleyman, Hz. Dâvûd, Hz. Mûsâ, Hz. Eyyûb, Hz. Ya'kûb, Hz. Âdem, Hz. İbrâhim gibi peygamberler ile Hz. Ali, Hz. Havvâ, Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezîd-i Bistâmî, Gazneli Mahmud ve Ayaz gibi şahısların adları anılmıştır. Basit, sade ve anlaşılır bir dil ile yazılan eser didaktik bir üslûba sahiptir.³⁶ Söz konusu eser, Mürşide Topcu tarafından hazırlanan tez kapsamında ele alınmıştır (2009).

Tırâş-Nâme

Mesnevi tarzında yazılan bu eser, Türkiye'de bulunan birçok yazma eser kütüphanesinde Mevlânâ adına kayıtlıdır.³⁷ Ancak bazı nüshalarda Şâhidî'ye ait olduğu da söylenmiştir. Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ile kaleme alınan bu kısa tasavvufî manzum eser 75 beyitten oluşmaktadır. Eserde mevlevîlikteki traş adabı, saç, sakal ve bıyığın kesilmesi mevzusundan bahsedilmiştir.³⁸ Çehâr-darb adabının özellikleri ve her darbın ne manaya geldiği izah edilmiştir. Şair ilk önce eserde vücudumuzun toprak, su, rüzgâr, ateş ile şekillendiğini, hak yolunu kat eden yolcuların gece, gündüz hak yola göre hareket ettiklerini, abdestte el, yüz, ayak ve başı yıkanmanın farz olduğunu, hırs ve hevesten el çekip Allah'a yönelmek gerektiğini, oruç ve namazın Allah katında makbul olması için hak yolunda vefakâr olmak icap ettiğini, namaz ve farzın pîr ile temizlendiğini, din büyüklerinin yolun önderi olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Şair daha sonra tıraşın sebeplerinden bahsetmiş, tıraşın dört vuruştan meydana geldiğini, sakal, bıyık, saç ve kaşın sırayla kesilmesi

³⁴ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, (Konya: Selçuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009), s. 13-14, 27-28, 58-62.

³⁵ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 14-18.

³⁶ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 58-62.

³⁷ Mevlânâ, *İşknâme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 635-003), vr. 19b.

³⁸ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 63.

³⁹ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 103-105.

gerektiğini, sakal kesmenin dünya sevgisinden kurtulmak, bıyığı kesmenin bencilikten vazgeçmek, saçları tıraş etmenin toprak gibi mütevazı olmak, kaşı tıraş etmenin Allah sevgisinden gayrısını terk etmek olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ Şair taş ve usturanın nefsi öldürmek ve gençliğin ayıplarını örtmek olduğunu, Allah'ın emrine can ile itaat etmek gerektiğini ve bunun şu yedi kapı ile mümkün olduğunu söylemiştir: ilk kapı cimrilik ve riya kapısıdır, ikinci kapı gazap ve kibir kapısıdır, üçüncü kapı hırs ve gam kapısıdır, dördüncü kapı açlık ve sabır kapısıdır, beşinci kapı cehalet kapısıdır, altıncı kapı şehvet kapısıdır, yedinci kapı şüphe ve kuşku kapısıdır.⁴¹ Eserin son beytinde Mevlânâ Celâleddin ismi zikredilmiştir.

Eserin yazma nüshaları şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Süleymaniye Kütüphanesi, (Yazma Bağışlar, nr. 6932, vr. 32b-33a), Süleymaniye Kütüphanesi, (Pertev Paşa, nr. 635, vr. 19b-21b), Süleymaniye Kütüphanesi, (İzmir, nr. 793, vr. 90a-92a), Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehit Ali Paşa, nr. 2850, vr. 145b-149b), Süleymaniye Kütüphanesi, (İbni Mirza, nr. 136, vr. 125b-127b), Ankara Milli Kütüphane (nr. 06 Mil Yz B 414, vr. 10b-13a), Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü (nr. BY00006427, vr. 110a-112a), Süleymaniye Kütüphanesi, (M. Arif M. Murad, nr. 74, vr. 94b-96b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Halet Efendi, nr. 786, vr. 9b-10b), Beyazıt Kütüphanesi, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804, vr. 1b-3a), Süleymaniye Kütüphanesi, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3843, vr. 7a-9b), Beyazıt Kütüphanesi, (Veliyyüddin Efendi, nr. V3191, vr. 133b-134b), Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi (nr. 2155, vr. 232b-234b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Nurosmaniye, nr. 5008, vr. 88b-91a), Ankara Milli Kütüphane (nr. 06 Mil Yz A 3996, vr. 11b-13b), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi (nr. 353, vr. 29b-32a). Basit, sade ve anlaşılır bir dil ile yazılan eserde orijinal bir üslûp yoktur. Söz konusu eser, Mürşide Topcu tarafından hazırlanan tez kapsamında ele alınmıştır (2009).

Risâle-î Âfâk Ve Enfûs (Manzum)

Kaside tarzında yazılan ve 74 beyitten oluşan bu kısa hacimli manzum tasavvufî eser, Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde bazen Mevlânâ'ya⁴² bazen de Şâhidî'ye isnad edilmiştir. İnsanın kâinattaki duruşunu, yerini, varlığını ele alan eser aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ile yazılmıştır. Abdülbâki Gölpinarlı'ya göre bu eserin dil, üslûp, kafiye inşaları ve vezin hususiyetlerinde aksaklık ve zayıflık bulunmakta ve bu sebeple eser Şâhidî'ye aittir.⁴³ Eserde Hz. Mûsâ, Hz. Muhammed (s.a.v.), Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil, Hz. Yûnus, Hz. Ya'kûb, Hz. Süleyman, Hz. Eyyûb, Hz. Hârûn, Hz. Yahyâ, Hz. Yûsuf, Hz. Nûh, Hz. Îsâ, Hz. Dâvûd gibi peygamberlerin kıssaları

⁴⁰ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 105-106.

⁴¹ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 105-106.

⁴² Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 635), vr. 21b.

⁴³ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 107.

anlatılmış ve bu peygamberlerin mucizelerine değinilmiştir.⁴⁴ Eserde dört büyük melekten (Cebrâil, Mîkâil, Azrâil, İsrâfil) bahsedilmiş, Zebûr ve Kur'ân zikredilmiştir. Şaire göre bedenlerin başlangıcı aşktandır, cennetin tavanı Allah'ın arşıdır, şariat zahir ve tarikat bâtıdır, bu dünyada kıyamet ve dirilme vardır, aşk cinlerin ve insanların elçisidir, ahiret ve dünya ten ve can gibidir, baş yüce âlem ve ayaklar yeryüzüdür, kibir ve kin yılan ve kaplandır, beden binek, ruhumuz binici, canımız kâhya ve vücudumuz halk gibidir.⁴⁵ Şair kulağının batı, ağzının doğu, ayaklarının zemin, başının gökyüzü, göğsünün Tur dağı olduğunu söylemiş, ayet ile hadislerden telmih yoluyla istifade etmiştir.⁴⁶

Eserin yazma nüshaları şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Süleymaniye Kütüphanesi, (Pertev Paşa, nr. 635, vr. 21b-23b), Ankara Milli Kütüphane (nr. 06 Mil Yz A 1119, vr. 70b-71a), Ankara Milli Kütüphane (nr. 06 Mil Yz B 253, vr. 9b-10a), Süleymaniye Kütüphanesi, (Atıf Efendi, nr. 2799, vr. 177b-179b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Halet Efendi, nr. 00786, vr. 10b-11b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Halet Efendi, nr. 800, vr. 13b-15b), Beyazıt Kütüphanesi, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804, vr. 3a-6b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3843, vr. 4b-7a), Konya Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi (nr. 2155, vr. 236b-238b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Nurosmaniye, nr. 5008, vr. 86a-88b), Süleymaniye Kütüphanesi, (Şehit Ali Paşa, nr. 2850, vr. 150b-152a), Ankara Milli Kütüphane (nr. 06 Mil Yz A 3996, vr. 14a-16b), Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi (nr. 353, vr. 27b-29b). Süleymaniye Kütüphanesi, (M. Arif M. Murad, nr. 74, vr. 91b-93a). Söz konusu eser, Mürşide Topcu tarafından hazırlanan tez kapsamında ele alınmıştır (2009).

Risâle-î Âfâk ve Enfüs (Mensur)

Bu kısa hacimli mensur tasavvufî eser, Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde Mevlânâ'ya⁴⁷ nispet edilmiştir. Genel olarak anlaşılır, yalın ve akıcı bir dil ile yazılan eserde üç ayet bulunmaktadır, ancak eserde herhangi bir beyit yer almamıştır. Kürdistan, Irak, Horasan, Hitâ, Maverâünnehir ve Rum gibi yer adlarının zikredildiği eserde az sayıda Arapça ibareye rastlamak mümkündür. Eserde burc-ı sevr (boğa burcu), burc-ı hût (balık burcu), burc-ı devl (kova burcu), burc-ı akreb (akrep burcu), burc-ı kavs (yay burcu), burc-ı esed (arslan burcu), burc-ı mîzân (terazi burcu), burc-ı cevzâ (ikizler burcu), burc-ı sünbüle (başak burcu), burc-ı seretân (yengeç burcu), burc-ı cedy (oğlak burcu) adlı on iki burç, Şems, Utârid, Zuhal, Mirrih, Kamer, Zühre, Müşteri adlı yedi kat gök ile Levh'in, Ars'ın, Kürsî'nin ve Kalem'in insandaki karşılıkları ifade edilmiştir. Eserin girişinde akıl baliğ olanların

⁴⁴ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 146-47.

⁴⁵ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 146-50.

⁴⁶ Mürşide Topcu, *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*, s. 148.

⁴⁷ Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfüs*, (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. V1804), vr. 6b-8a.

âfâk ve enfüsteki marifeti bilmesi ve ondan haberdar olması gerektiği, bütün ariflere göre insanların ulvî ve süflî adlı iki sıfattan oluştuğu söylenmiştir. Daha sonra gökyüzünün yedi katlı olduğu ifade edilmiş ve “*Gökleri yedi kat yaratan O’dur* (Mülk, 77/3)” ayeti örnek gösterilmiştir. Sonra müellif, insanoğlunun kafasında gök ile ilgili yedi sıfat bulunduğunu bunların et, kemik, beyin, kulak, burun, alın, ağız olduğunu ve bunların Zuhal, Mirrîh, Müşteri, Şems, Zühre, Utârid ve Kamer adlı yedi kat gök ile ilgili olduğunu beyan etmiştir. Eserde müellife göre arz âlemi sıfattır, kürsî âlemi sakinliktir, levh âlemi alındır, kalem âlemi dildir, gökler âlemi baştır, zemin âlemi tendir, ilham âlemi melektir, kuşku ve cennet âlemi gönüldür, madde âlemi cehennemdir, burçlar âlemi burun, göz ve kulaktır, güneş âlemi marifettir, ay âlemi akıldır, ilim âlemi yıldızlardır, yağmur âlemi gözdür, deniz âlemi karın, ağaçlar âlemi baştaki saçtır, nebâtât âlemi bedendeki kıldır, bahar âlemi ıslaklık, bostan âlemi sıcaklık, kış mevsimi âlemi soğukluk, mutluluk âlemi gündüz, vahdet âlemi gece, vücûd âlemi Muhammed’dir.⁴⁸

Müellif daha sonra yedi göğü ve bu göklerde bulunan burçları saymıştır. Müellife göre Zuhal’in kova ve oğlak burcu, Müşteri’nin yay ve balık burcu, Mirrîh’in koç ve akrep burcu, Şems’in arslan burcu, Zühre’nin boğa ve terazi burcu, Utârid’in ikizler ve başak burcu, Kamer’in yengeç burcu adındaki evleri bulunmaktadır.⁴⁹

Müellif sonra koç burcu, boğa burcu, ikizler burcu, yengeç burcu, arslan burcu, başak burcu, terazi burcu, akrep burcu, yay burcu, oğlak burcu, kova burcu, balık burcu adlı on iki burcu saymış, insan vücudunda oğlak burcunun diz, kova burcunun topuk, yay burcunun bacak, balık burcunun ayak ayası, koç burcunun kafa, akrep burcunun zikir,⁵⁰ arslan burcunun göğüs, boğa burcunun boyun, terazi burcunun göbek, ikizler burcunun el, başak burcunun yüz, yengeç burcunun meme; hayvânât âleminde oğlak burcunun keçi, balık burcunun balık, koç burcunun kuzu, akrep burcunun akrep, arslan burcunun arslan, boğa burcunun öküz, yengeç burcunun yengeç; nebâtât âleminde kova burcunun kova, yay burcunun yay, ikizler burcunun ceviz, başak burcunun buğday başağı olduğunu beyan etmiştir. Müellif, yıldızların birbirinden uzaklıklarının farklı olduğunu, on iki burcun yaklaşık otuz yılda ancak dönüşlerini bitirdiklerini, Müşteri’nin yaklaşık on iki yıl, Mirrîh’in bir buçuk yıl, Utârid’in altı ayda, Kamer’in bir ayda kendi eksenini etrafında dönüşlerini tamamladıklarını zikretmiş, Hindistan’ın Zuhal ile, Kürdistan’ın Zühre ile, Irak’ın Mirrîh ile, Horasan’ın Şems ve Müşteri ile, Hitâ’nın Utârid ile, Maverâünnehir ve Rum’un Kamer ile ilintili olduğunu söylemiştir.⁵¹

⁴⁸ Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804/3), vr. 6b.

⁴⁹ Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804/3), vr. 7a.

⁵⁰ Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804/3), vr. 7a.

⁵¹ Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804/3), vr. 7a.

Müellif daha sonra “Sonra bu, bir “alaka” oldu. Derken Allah onu yaratıp güzelce şekillendirdi. Nihayet ondan da erkek ve dişi iki eşi var etti” (Kıyâmet, 75/38-39) ayetleri zikretmiş, nüzul sırasına göre ilk menzilin söylev, ikinci menzilin akıl, üçüncü menzilin Zühre, dördüncü menzilin Zuhal, beşinci menzilin Zühre ve Müşteri, altıncı menzilin Mirrîh, yedinci menzilin Şems, sekizinci menzilin Zühre, dokuzuncu menzilin Utârid, onuncu menzilin Kamer, on birinci menzilin nefis, on ikinci menzilin akıl, on üçüncü menzilin ruh, on dördüncü menzilin aşk ve on beşinci menzilin ruhu'l-küdüs olduğunu ifade etmiştir.⁵²

Müellif son olarak “Peki (bunları yapan) Allah'ın, ölüleri tekrar diriltmeye gücü yetmez mi?” (Kıyâmet, 75/40) ayetini zikretmiş, yedi ruhun sırasıyla melek, cansız, bitki, hayvan, insan, idrak ve kan ile ilgili olduğunu belirtmiştir.⁵³ Eserin başlığı şöyle ifade edilmiştir: *Sultanü'l-ârifîn ve'l-âşıkîn Hazreti Mevlânâ Rûmî'nin (kuddise sirruhu'l-azîz) Risâle-i Âfâk ve Enfûs adlı risalesi.*⁵⁴

Risâle-i Âfâk ve Enfûs ile ilgili yukarıda verilen bilgiler Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi koleksiyonundaki nüsha (nr. V1804) esas alınarak verilmiştir. Söz konusu nüshanın özellikleri şöyledir: *Risâle-i Âfâk ve Enfûs* nüshasının hattı talik, satır sayısı 21, demirbaş numarası V1804, ebadı 107 x 210 - 60 x 145 mm ve bulunduğu varaklar 6b-8a'dır. Eserde başlık kırmızı ve ana metin siyah mürekkeple yazılmıştır. Cetvelleri kırmızı, kâğıdı aharlı ve sarı renkli olan nüshanın cildi deri, nakışlı ve siyah renklidir.

Nüshanın Başı (6b):

معرفت در آفاق و انفس بدانکه عاقل بالغ را باید که بداند و...

Nüshanın Sonu (8a):

...پنجم انسانیت ششم ادراکیست هفتم خونیت والسلام. تمام شد

Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ

Türkiye'de bulunan yazma eser kütüphanelerinde bu tasavvufi Farsça mensur eser Mevlânâ'ya isnad edilmiştir.⁵⁵ Eserin mukaddimesinde hamdele, salvele ve sebeb-i telif bölümleri yer almıştır. Müellif eseri muhlis, vefakâr ve samimi bir arkadaşının ehl-i sünnet ve'l-cemâatin itikât anlayışını izah etmesini istemesi nedeniyle hatırında olan sınırlı birkaç mevzuu kendisinden sonra hatıra kalması için kaleme aldığını belirtmiştir.⁵⁶ Müellif eser konusunda gönlünün istekli ve elinin isteksiz olduğunu da

⁵² Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804/3), vr. 7b.

⁵³ Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804/3), vr. 8a.

⁵⁴ Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, (Veliyyüddin Efendi, nr. V1804/3), vr. 6b.

⁵⁵ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 11b-19a.

⁵⁶ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 1b.

vurgulamıştır. Eserin dili bazı terkip ve tamlamalara rağmen sade ve akıcıdır. Eserde ayetlerden ve Hz. Ali'nin sözlerinden istifade edilmiş, bahsedilen mevzuların daha anlaşılır olması için bazı örneklere yer verilmiştir. “Bismillâhırrahmânırrahîm” denilerek birinci bölüm yazılmıştır.⁵⁷ Eser kısa bir mukaddime ve 25 bölümden oluşmaktadır. *Birinci bölüm*: Bu bölümde kulların celal ve ikram sahibi Allah'ı tanımalarının farz olduğu, her şeyin O'nun tarafından yaratıldığı ve kesinlikle kendisinin kemal vasıflarla tavsif edildiği zikredilmiştir. Daha sonra Allah'ın semî, kelâm ve basar gibi sıfatlara sahip olduğu, fenâ ve yokluktan müstağni olduğu söylenilmiş, iyilik ve kötülüğün bir olmadığı, İslam uğruna mallarını ve canlarını feda edelerin nefisleri uğruna kan dökenlerden farklı bir muamele görecekları “Yoksa kötülüğe gömülüp kalanlar, hayatlarını ve ölümlerini, eşit olarak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlarınkı gibi mi yapacağımızı zannediyorlar? Verdikleri hüküm ne kötü” (Câsiye, 45/21) ayeti örnek gösterilerek belirtilmiştir.⁵⁸ *İkinci bölüm*: Bu bölümde gözlerin Allah'ın zatını görmediği, bunun O'nu görmenin mümkün olmadığı ile ilgili olmadığı, belki de gözlere o bakış açısının verilmemesinden kaynaklandığı ifade edilmiş, birçok yarattığın gözlerinin peri, melek ve şeytanı görmediği, ancak peygamberlerin melekleri gördüğü belirtilmiştir. Ayrıca geceleri kedilerin fareleri görmesine rağmen bizim onları göremediğimiz vurgulanmış ve “O gün, ısı ısı parlayacak yüzler vardır. Rablerine bakıp-durur” ayetleri zikredilmiştir (Kıyâmet, 75/22-23). Daha sonra Allah'ın aletsiz, bulutlar vasıtasıyla yağmur yağdırdığı, güneşi döndürdüğü, elsiz dört duvarlı bedenimizi imar ettiği, yumurtanın içinde civcivi bin bir renkle yarattığı dile getirilmiştir.⁵⁹ *Üçüncü bölüm*: Bu bölümde Allah'ın semî olduğu, binlerce mahlûkun isteğini duyduğu ve onların isteklerine cevap verdiği söylenmiş, eğer semî olmasaydı bu hacetleri duyması ve bunları karşılamasının mümkün olamayacağı belirtilmiş, kâfirin acizlik, yolcuların tehlike, gemi ehlinin fırtına, meliklerin ihtar, ulemanın hayret, kadınların kocalarından mahrum oldukları zaman Allah'a sığındıkları, Allah'ın peygamberleri insanlara ibadet ve dua etmeleri için birer rehber olarak gönderdiği vurgulanmış ve Allah için ölümün bulunmadığı nitekim ölümlü olan birinin hayatı bahşetmesinin mümkün olmadığı beyan edilmiştir.⁶⁰ *Dördüncü bölüm*: Bu bölümde ne istenecekse Allah'tan istenilmesi gerektiği, O'nun istemediği şeyi talep etmenin gazaba uğrama nedeni olduğu, istenilen şeyin olmaması Kahrhâr-i mutlak için mümkün olmadığı ifade edilmiştir.⁶¹ *Beşinci bölüm*: Bu bölümde Allah'ın kullarla sebepli veya sebepsiz,

⁵⁷ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 1b.

⁵⁸ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 1b-2b.

⁵⁹ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 2b-3a.

⁶⁰ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 3a-3b.

⁶¹ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 3b.

vasitalı veya vasitasız konuştuğu söylenmiş, Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuşmasına işaret edilmiş ve “*Allah Mûsâ ile de konuşmuştu*” ayeti (Nisâ, 4/164) zikredilmiştir.⁶² *Altıncı bölüm:* Bu bölümde Allah'ın kelamı olan şeyin ses ve harften münezzehtir olduğu ve bunun ne Türkçe ne Farsça ve ne de Arapça olduğu söylenmiş, Ku'rân'ın indirileceği, İncil ve Zebûr'da ifade edildiği belirtilmiş ve “*O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır*” ayeti (Şuarâ, 26/196) zikredilmiştir.⁶³ *Yedinci bölüm:* Bu bölümde Kur'ân'da bulunan şeylerin Allah'ın kelamı olmadığını söylemenin uygun olmadığı, cennet ve cehennem hakikatının sadece kâğıt üzerinde yer almasının mümkün görünmediği belirtilmiştir.⁶⁴ *Sekizinci bölüm:* Bu bölümde Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin adı zikredilmiş, Allah'ın âlemi “kün” Ol, hitabının hilafına değil, yaratma sıfatıyla var ettiği söylenmiş, O'nun bir şeye sadece ol demesiyle o şeyin meydana geldiği ifade edilerek “*Biz bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman, ona sadece “Ol!” deriz, o da hemen oluverir*” ayeti (Nahl, 16/270) yâd edilmiştir.⁶⁵ *Dokuzuncu bölüm:* Bu bölümde celal sahibi Allah'ın sıfatlarının aynı olmadığı, nitekim “*O Allah Hâlık'tır, Bâri'dir, Mûsâvvir'dir*” (Haşr, 59/24) ayetinde bunun görüldüğü söylenilmiştir. Daha sonra Allah'ın nihayetsiz rahmeti sayesinde kulların nihayetsiz ümitlerinin olduğu ve O'nun nihayetsiz kahredici özelliği sayesinde bizlerin düşmanlara karşı nihayetsiz kahrı arzuladığı beyan edilmiştir. Ayrıca rahmet ve lütfun bir olmasına rağmen aslında farklı anlamlara sahip olduğu belirtilmiş ve bütün sanatları bilmediğimiz için bütün sıfat ve isimlere vakıf olmadığımız vurgulanmıştır.⁶⁶ *Onuncu bölüm:* Bu bölümde yüce Allah'ın zatını cisim olarak tanımlamamızın mümkün olmadığı, nitekim cismin parçalardan oluştuğu ve her bir cüzünün bir başka cüze muhtaç olduğu belirtilmiştir. Ayrıca Allah'ın âlem olmadan var olduğu ve âlem olmasa bile var olmaya devam edeceği belirtilmiş ve Allah'ın hem evvel hem de âhir olduğu söylenmiştir.⁶⁷ *On birinci bölüm:* Bu bölümde Allah'ın oğlunun olmadığı, çünkü evlâdın bir kimseye ait bir cüz olduğu belirtilmiş ve Allah'ın cüzünün bulunmadığı söylenmiştir.⁶⁸ *On ikinci bölüm:* Bu bölümde kulların kulluğunun Allah'ın büyüklüğüne bir katkı sağlamadığı, Allah'ın noksan bir vasfının bulunmadığı ve noksan vasfının bulunduğu iddia edilmesi halinde başka noksanlıklarının varlığının da kabul edilmesi gerektiği söylenmiş ve Allah'ın âlemde görüldüğü üzere kemal sıfatlarla altı cihette tasarruf sahibi olduğu zikredilmiştir.⁶⁹ *On üçüncü bölüm:* Bu bölümde celal sahibi Allah'ın zulüm, yalan, zalim ve yalancı

⁶² Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 3b-4a.

⁶³ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 4a.

⁶⁴ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 4a-b.

⁶⁵ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 4b.

⁶⁶ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 4b-5a.

⁶⁷ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 5b.

⁶⁸ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 5b.

⁶⁹ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 5b.

gibi vasıfları yaratmasıyla zalim ve yalancı gibi özelliklere sahip olduğunu söylemenin mümkün olmadığı beyan edilmiştir.⁷⁰ *On dördüncü bölüm:* Bu bölümde Allah'ın yalan söylemediği, zulmetmediği, hileye ve kötülüğe yanaşmadığı söylenmiş ve bunları O'na yakıştırmamanın uygun olmadığı ifade edilmiştir.⁷¹ *On beşinci bölüm:* Bu bölümde kulun yaptığı her şeyin Allah'ın mahlûku olduğu “*Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır*” (Sâffât, 37/96) ayeti ile izah edilmiştir. Daha sonra “*Allah'tan başka herhangi bir yaratıcı mı var*” (Fatır, 35/3) ayeti ile Allah'ın birliğine vurgu yapılmıştır.⁷² *On altıncı bölüm:* Bu bölümde kudretli ve güçlü olmanın iki şekli bulunduğu, bunlarından birinin zahiri güç diğeri fiili kudret olduğu söylenmiş ve Allah'ın rahmet eserlerinin her lahza tazelendiği için şükretmenin vacip olduğu beyan edilmiştir.⁷³ *On yedinci bölüm:* Bu bölümde hiç kimsenin yüce Allah'ın istediği şekilde davranmak zorunda olmadığı, eğer öyle olsaydı edepsiz kâfirleri ıslah etmek için yardımsız bırakmanın vacip olması gerektiği söylenmiş ve Allah'ın keremi ve lütfu neticesinde nimetleri bize bağışladığı ifade edilmiştir.⁷⁴ *On sekizinci bölüm:* Bu bölümde Allah'ın, içinde günahsız çocukların ve dilsiz hayvanların bulunduğu bir kavmi incitmesi ve helak etmesinin bir hikmet sebebiyle olduğu, yapılan bu şeyin günahları sebebiyle değil belki tasarrufu nedeniyle olduğu zikredilmiştir.⁷⁵ *On dokuzuncu bölüm:* Bu bölümde Mutezilenin hilafına helal ve haram adında iki rızkın bulunduğu, bizim isteyeceğimiz rızkı yüce Allah'ın önceden bildiği, haram rızkın kimin nasibi olacağını Allah'ın bilmediğini iddia etmenin cahillikten başka bir şey olmadığı vurgulanmış, azap ve günahın Allah'tan değil de, kişinin ihtiyarı sebebiyle olduğu söylenmiştir.⁷⁶ *Yirminci bölüm:* Bu bölümde yüce Allah'ın kulun hatası ve unutkanlığı sebebiyle onu sorumlu tutmasının zulüm değil de adalet olduğu zikredilmiş, kulun emrin hilafına hareket etmesi ve unutkanlığa giriftar olması halinde Allah'ın lütfedip kendisini affedebileceği söylenmiştir.⁷⁷ *Yirmi birinci bölüm:* Bu bölümde bir fırkanın ubudiyet ipinden kurtulmasının mümkün olmadığı, nitekim bu fırkanın sürekli yiyeceğe, içeceğe ve giyeceğe muhtaç olduğu ve bâkî bir şer'î ödevinin de bulunduğu söylenmiştir. Ayrıca “*Ey Peygamberler! Temiz olan şeylerden yiyin; güzel işler yapın*” (Mü'minûn, 40/51), “*Kesin olan şey gelinceye kadar rabbine kulluk et*” (Hicr, 15/99) ayetleri ile Hz. Ali'nin “*Eğer bütün perdeler kaldırılsaydı, imanımda artış olmazdı*” sözü zikredilmiştir.⁷⁸ *Yirmi ikinci bölüm:* Bu bölümde yüce

⁷⁰ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 5b.

⁷¹ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 6a-7b.

⁷² Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 6a-7a.

⁷³ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 7a.

⁷⁴ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 7a.

⁷⁵ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 7a.

⁷⁶ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 7a-7b.

⁷⁷ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 7b.

⁷⁸ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 7b.

Allah'ın kullarına güçlerinin yetebileceği şeyleri emrettiği, nitekim beş vakit namaz kılmalarını ve fazla olan mallarından az bir kısmını vermelerini buyurduğu beyan edilmiştir. Daha sonra Allah'ın Firavun'un kâfir olmasını istediği için iman edemediği söyleminin muhal olduğu dile getirilmiştir.⁷⁹ *Yirmi üçüncü bölüm*: Bu bölümde yüce Allah'ın peygamberler göndermekle kulların imanlarını muhafaza ettiği, onlar vasıtasıyla halkı cehalet zulmetinden kurtardığı, bunlardan bazısına yeni şariat ve kitap verdiği belirtilmiştir. Ayrıca peygamberlerin mucizelerle kötülüğü engellemeye çalıştıkları, İslâm peygamberinin ayı ikiye böldüğü, Hz. İsa'nın ölülerini dirilttiği söylenmiş ve “*Bir kitaptır. Onu sana indirdik ki, halkı Rab'lerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarasın*” ayeti (İbrahim, 14/1) zikredilmiştir.⁸⁰ *Yirmi dördüncü bölüm*: Bu bölümde resullerin enbiyadan ve ülü'l-azm peygamberlerin de resullerden daha üstün olduğu söylenmiş, İslâm peygamberinin bütün peygamberlerden daha muteber olduğu vurgulanmış, İslâm peygamberinin doğunun ve batının peygamberi olduğu, mucizesinin bâkî ve nurunun ilk olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu bölümde “*Allah'ın ilk yarattığı peygamberinin nurudur*” hadisi de zikredilmiştir.⁸¹ *Yirmi beşinci bölüm*: Bu bölümde İslâm peygamberinin şariatını ve ona yardım eden sahabeyi sevmenin O'nu sevmekle eşdeğer olduğu, onlara düşmanlığın O'na düşmanlık olduğu dile getirilmiş ve bir peygambere düşmanlığın Allah'a düşmanlık olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bu bölümde “*Rafizîler bu ümmetin Yahudileridir*” hadisi ile “*Bedevîlerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız*” (Fetih, 48/16), “*Eğer itaat ederseniz Allah size güzel ecir verir, ama daha önce döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi can yakan bir azaba uğratar*” (Fetih, 48/16) ayetleri zikredilmiştir.⁸²

Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ ile ilgili yukarıda verilen bilgiler Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat koleksiyonundaki nüsha (nr. 228) esas alınarak verilmiştir. Söz konusu nüshanın özellikleri şöyledir: *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ* nüshasının istinsah tarihi 1086, demirbaş numarası 228, hattı talik, müstensihî Derviş Seyyid Muhammed Hasib, ebadı 135 x 210 mm, cetvelleri kırmızı, kâğıdı aharlı ve krem renklidir. Kırmızı renkli deri ve ebru bir cilde sahip olan nüshanın 1b-9b varakları arasında *Akâid-i Hazret-i Mevlânâ* ve 11b-19a varakları arasında da *Şerh-i Müstezâd-i Mevlânâ* adlı mensur-manzum eser yer almaktadır.

Nüshanın Başı (1b):

الحمد لله رب العالمين حمدُ الشاكِرينَ والصَّلوٰتُ على رسولِهِ محمدٍ وآلِهِ اجمعين...

⁷⁹ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 7b-8a.

⁸⁰ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 8a-b.

⁸¹ Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 8b-9a.

⁸² Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, (Mehmed Reşat, nr. 228), vr. 9a-b.

Nüşanın Sonu (9b):

...الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين. تمت.

Sonuç

Tasavvuf kültürünün önde gelen mümtaz şahsiyetlerinden biri olan Mevlânâ; yazdığı manzum ve mensur eserlerle asırlar boyunca tesir ve şöhretini devam ettirmiştir. Büyük mutasavvıf ve mütefekkir Mevlânâ'ya yazma eser kütüphanelerimizde isnad edilen bazı eserler bulunmaktadır. Bu eserlerin muhtevalarına ve üslûplarına nazar edildiğinde Mevlânâ'ya aidiyetleri tam olarak bilinmemektedir. Mevlânâ'nın beş eserindeki üslûp ve dil yapısı özelliklerinin görülmediği bu eserlerde sade, anlaşılır ve yalın bir üslûp tercih edilmiştir. Tarikat ehlinin hallerine dair bilgilerin de yer aldığı bu eserlerde Arapça kelime ve tamlamalar bulunmaktadır. Geniş halk kitlelerinin anlayacağı bir sadelikte yazılan bu eserlerin müelliflerinin tam olarak tasavvufî birikim ve zenginliğe sahip olduğunu söylemek güçtür. Bu eserlerin Mevlânâ'ya isnad edilme nedenleri belki şöyle sıralanabilir: Ya hatalı olarak ona isnad edilmiş ya halkı onun vasıtasıyla doğru yola sevkedip hayır dua alma ve rahmetle yâd edilme arzulanmış ya onun yardımı ile boş geçen zamanları telafi etme, dine ve Müslüman halka hizmet etme ve şefaate nail olma isteğinden kaynaklanmıştır. Ayrıca Mevlânâ'yı olduğundan farklı göstermek ve kötü emellerini onun vasıtasıyla halka aşılama için de bu eserler ona isnad edilmiş olabilir. Tasavvufî olan bu eserlerde ayet ve hadislerden, tasavvufî unsurlardan, zincirleme tamlamalardan ve zengin anlamlardan istifade edilmiştir. Bu eserlerde Mevlânâ'nın yaşadığı dönemin sosyal yaşantısı ile gelenek ve görenekleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu sebeple bu eserlerin hiçbirisi ile Mevlânâ ile ilişki kurmak mümkün görünmemektedir. Bu eserlerde bazı hadis ve ayetler ile Hz. Ali'nin bazı sözleri dışında herhangi bir kaynak zikredilmemiş ve herhangi bir kaynağa atıf yapılmamıştır. Tasavvuf literatüründe çokça yer alan bazı makamlara ve mertebelere işaret edilen bu eserlerin tamamı kısa hacimlidir. Bu eserlerde bilgilendirme ve eğitim amaçlandığından didaktik üslûbun unsurlarına yer verilmiştir.

Kaynaklar

Dânişpejûh, Mençîhr. *Derfer-i Heftom-i Mesnevî*, Tahran: İntişârât-i Tahûrî, 1380.

Fürûzanfer, Bediüzzaman. *Mevlâna Celâleddin*, Terc. Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972.

Güllüce, Hüseyin. *Mevlânâ ve Mesnevî Gerçeği*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.

Kayaoğlu, İsmet. *Mevlânâ ve Mevlevîlik*, Konya: Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2002.

- Mevlânâ, *Kûlah-nâme*, Konya: Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, nr. 2155.
- Mevlânâ, *Mergûbü'l-Kulûb*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nurosmaniye, nr. 5008-004.
- Mevlânâ, *Mesnevî'nin Yedinci Defteri*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3727.
- Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs (Mensûr)*, İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. V1804/3.
- Mevlânâ, *Risâle-i Akâid-i Hazret-i Mevlânâ*, İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, nr. 228.
- Mevlânâ, *Şerh-i Müstezâd-ı Mevlânâ*, İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Mehmed Reşat, nr. 228.
- Mevlânâ. *Divan*, Terc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1971.
- Mevlânâ, *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 635-003.
- Mevlânâ, *İşknâme*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 635-003.
- Mevlânâ, *İşknâme*, Ankara: Ankara Milli Kütüphane, nr. 06 Mil Yz A 3996.
- Mevlânâ, *İşknâme*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 800-024.
- Öngören, Reşat. "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Topcu, Mürşide. *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuklu Üniversitesi, 2009.

Seyyid Yahya Şîrvânî Bakuvî'nin Tasavvufî Risalelerinde Metin Farklılıkları (Bakü ve Çorum Nüshalarındaki Metin Farklılıklarının İncelenmesi)

İrada VAZİROVA

Araştırma Görevlisi

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi/Azerbaycan

Muhammed Fuzuli adına El Yazmaları Enstitüsü

irada_ff@mail.ru

ORCID: 0000-0002-8572-8513

<https://doi.org/10.59402/CS01202419>

Özet

Dini felsefi risaleler tasavvufun çeşitli konularını kapsayan eserlerdir. 14. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Halvetiye tarikatının Pir-i sânisî Seyyid Yahya Şîrvânî/Bakuvî, yirmiye yakın risalesiyle dünya İrfan literatürünü zenginleştirmiştir. "Seyyidlerin seçkini, asillerin en şerefli" olan bu mürşid-i kâmil din-i felsefi risalelerinde Halvetiyye tarikatının temel ilkelerini kaleme almıştır.

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Muhammed Fuzuli adına El Yazmaları Enstitüsü'nde muhafaza edilen Rasayel koleksiyonu (Bakü nüshası) 1672 yılında kopyalanmıştır. 168 sayfadan oluşan elyazma kitabının hattı şikeste-nastaliktir. Risale ve gazellerden oluşan bu yazılı eser, birkaç müstensih tarafından Farsça yazılmıştır. Ancak tarikat adabından dolayı kâtipler kendileri hakkında herhangi bir bilgi kaydetmemişlerdir.

Bu makaleyi yazmamızın amacı Bakü ve Çorum nüshalarında bulunan imla hataları, anlatım bozuklukları ile diğer metin farklılıklarını araştırmaktır. Bu çalışmada karşılaştırma yöntemiyle yapılan araştırma sonuçlarını paylaşmak istiyoruz.

Bakü nüshası ile Çorum Hasan Paşa İl Kütüphanesinde mevcut yazma nüshalarda kopyalanan risalelerin sayı ve sıra bakımından birbirine yakın olması, bu iki yazma nüshanın aynı prototipten (el yazmadan) kopyalandığını düşündürmektedir. Her iki yazılı eserde de sıra şu şekildedir: 1. *Risale-yi Keşf-ül-kulûb* 2. *Ma la budda batini* (Çorum - *Asrar-ül vudhu*", Manisa - *Edeb-ül vüdu ve's-salat*, Nuruosmaniye nüshasında *Esrâr-ül vüdu ve's-salat* başlığıyla kaydedilmiştir) 3. *Tefsir ve tavili, İhdina's sırat-el mustakîm* (Nuruosmaniye, Manisa, Çorum - *Rumuz-ül işaret* 4. *Menâzil-ül aşikin* 5. *Makâmat* 6. *Esrâr-ül-kulûb* (Çorum ve Nuruosmaniye - *Şerh-i merâtib-i esrâr-ül-kulûb* 7. *Etvâr-ül-kulûb* 8. *Gülşen-i esrâr* 9. *Der-beyân-i ilm* 10. *Şerh-i semeniyât-i esmâ* 11. *Fî salavat-in-Nabi* 12. *Gazaliyyat*.

Seyyid Yahya Şîrvânî-Bakuvî'nin Tasavvufî Risalelerinin Bakü ve Çorum nüshalarının incelenmesi sırasında aşağıdaki metinsel farklılıkları tesbit ettik: a) bir kelimeyi diğeriyle değiştirmek, b) metnin zor okunmasından kaynaklanan çarpıtmalar c) mezhep görüşleri nedeniyle metne yapılan müdahale d) kâtip hataları, e) başlık adlarının değiştirilmesi j) imlâ farklılıkları, i) beytlerin atlanması. Bu iki nüsha arasındaki farklılıkların tespit edilerek öğrenilmesinin ilerde araştırmacılar için kolaylık sağlayacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Halvetiye tarikatı, Seyyid Yahya Şîrvânî-Bakuvî, din-i-felsefi risaleler, "Rasayel" in Bakü nüshası, Çorum nüshası

Textual Differences in the Sufi Treatises of Sayyid Yahya Shirvani-Bakuvi

(Analysis of Differences in the Texts of Baku and Chorum Manuscripts)

Abstract

Religious-philosophical treatises are works covering various subjects of Sufism. Sayyid Yahya Shirvani-Bakuvi, the Pir-i sani of the Khalwatiye sect, which emerged at the end of the 14th century, enriched the world wisdom literature with nearly 20 treatises. "The elite of the sayyids, the most honorable of the nobles", wrote down the basic principles of the Khalwatiyya sect in his religious-philosophical treatises. The "Rasayel" collection (Baku copy), kept in the Institute of Manuscripts named after Muhammad Fuzuli of the Azerbaijan National Academy of Sciences, was copied in 1672. The manuscript book has 168 pages and the calligraphy is shikeste-nastalik. This written work, consisting of treatises and ghazals, was written in Persian by several scribes. However, due to the etiquette of the sect, the clerks did not record any information about themselves.

The purpose of writing this article is to investigate spelling errors, expression errors and other text differences found in the Baku and Chorum copies. In this report, we would like to share the results of the research conducted using the comparison method.

The fact that the treatises of the Baku copy and the manuscripts kept in the Çorum Hasan Pasha Provincial Library are close to each other in terms of number and order suggests that these two manuscripts were copied from the same prototype (manuscript). The order in both written works is as follows: 1. Risale-yi Keşf-ül-gulub 2. Ma la budda batini (Chorum - "Asrar-ül vudhu", Manisa - "Edeb-ül-vüzu ves-salat", in Nuruosmaniye copy It is recorded under the title "Esrar-ül vüzu ves-salat") 3. "Tafsir ve tawili "İhdinas-sırat-el mustagim" (Nuruosmaniya, Manisa, Chorum - "Rumuz-ül-işarat" 4. "Menazil-ül-aşikin" 5. "Magamat" 6. "Esrar-ül-gulub" (Chorum

and Nuruosmaniya - "Şerh-i maratib-i asrar-ül gulub" 7. "Atvar-ül-gulub" 8. "Gülşen-i marijuana" 9. "Narrow declaration of knowledge" 10. Şerh-i semeniyeti esma 11. Fi salavat-in-Nabi 12. Gazaliyyat.

During the analysis of the sufi Treatises of Sayyid Yahya Shirvani-Bakuvi of Baku and Chorum copies, we identified the following textual differences: a). replacing one word with another, b). distortions resulting from difficult reading of the text, c). interference in the text due to sectarian views, d) scribe's errors, e) changing of title names, j) spelling differences, i) omission of couplets.

Key Words: Halvatiye order, Sayyid Yahya Shirvani-Bakuvi, religious-philosophical treatises, Baku copy of "Rasayel", Chorum copy

Dünya Dinleri

Herhangi bir insan toplumuna indirilen semavî kitap, aralarındaki bazı farklılıkların yanı sıra, aynı köke, yani Yüce Yaratıcıya aittir. Mevcut olan tüm dünya dinleri bir düşünce sistemi olarak insanoğluna güzel ahlakı, hümanizmi ve yüksek maneviyatı aşlamaktadır. Aynı zamanda bir dinin diğerini tamamladığı da açık bir gerçektir. Yüce Allah Musa'ya "şeriat"ı, İsa'ya "hakikat"ı verdi, Muhammed Peygamber onları birleştirerek insanları "vahdet"e davet etti.¹ "Allahu Teala Marifeti Muhammed Mustafa'ya^(sas) ve ümmetine verdi".²

İslam ve Tasavvuf

İslam'ın doğuşundan kısa bir süre sonra, içinde çeşitli akımlar ve mezhepler ortaya çıkmaya başladı. Zühd döneminden farklı olarak, mezhepler bir düşünce sistemi çerçevesinde oluşmuş, bir süre sonra din-i toplumsal nitelikteki kurumlara dönüşmüştür. Kısa sürede "tasavvuf" olarak adlandırılan bu yaşam tarzı ve düşünce mektebi İslam kültürünün yaygın bir parçası hâline gelmiştir. İlk ortaya çıkan tarikatlar arasında Türkistan'da meydana gelen Yesevîlik, Hazar Denizi'nin Gilan bölgesinde kurulan Kâdirilik, Bağdat yakınından çıkan Rifailik ve Konya'nın tüm dünyaya tanınmasını sağlayan Mevlevîlik yer almaktadır.

Tasavvufun ortaya çıkışının sebeplerinin araştırılmasını, tasavvuf öğretisinin muhtevasını ve özünü anlamak için o dönemin özelliklerini dikkate almak önemlidir. Halifelik o dönemde zayıflamıştı ve dağılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Böyle bir siyasi durum yeni bir söze, insanların kalplerine yol açan yeni bir düşünceye ihtiyaç doğurmuştu. Çeşitli din-i felsefi dünya görüşleri ve öğretilerden biri olarak tasavvuf ve ondan doğan tarikatlar işte bu ortamda oluşmaya başladı.

Halvetiyye Tarikatı

Halvetiyye tarikatı'nın temel metodu olan tevhit uygulaması, Kur'an-ı Kerim'in indirilmesinden önce ilk takva ehlinin yaşam tarzında da her türlü şekilde

¹ Burhan Aktihanoğlu, *Dost Dost Dost*, Konya, Şen Kardeşler Yayınevi, 2016, s.103

² Seyyid Yahya Şirvani, *Şifaül Esrâr*. İstanbul, Sufi Kitab, 2014, s.83

uygulanmaktaydı. Tüm araştırmacılar tarafından Halvetiyye tarikatının Lahican kökenli Ömer Halveti (ö.1397) tarafından kurulmuş bir maneviyyat okulu olduğu kabul edilmektedir. Tarikatın ikinci piri kabul edilen Seyyid Yahyâ Şîrvânî/Bakuvi'nin XVI. (ö.1466) halifeleri vasıtasıyla önce Bakü'den Dağıstan'a ve Kırım'a, sonra ise Anadolu'ya, oradan da Balkanlara yayılmıştır. Halvetiyye tarikatının takipçileri tarafından Pir-i Sani'nin tefekkürünü Afrika ve Hindistan'a da taşımışlardır.

Halvetiyye tarikatı Osmanlı coğrafyasında, en etkili tarikatlardan biri olarak faaliyet göstermiştir ve daha sonra dört ana kola ayrılmış; bu kollardan kırkı aşkın tâli kol meydana gelmiştir. Seyyid Yahyâ Şîrvânî'nin halifelerinin Anadolu topraklarında faaliyet göstermeye başladığı zaman XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın ortalarına denk gelmektedir ve bu müddet zarfında Anadolu'da en fazla yayılan tarikat Halvetîlik olmuştur. II. Bayezid'in (1481-1512) himayesi ile İstanbul'da bir tekke etrafında faaliyet göstermeye başlayan Halvetiliğin bu şehirdeki yaygınlığı ve nüfuzu sonraki asırlarda da artarak devam etmiştir³

Halvetiyye tarikatı toplumun her kesiminden insanın kalbine Allah aşkı serpiştirdi. Devlet erkani, ulema, askerler, esnaf ve daha birçok toplum kesimi üzerinde etkili olmuştur. Bunun tek sebebini bu büyük şahsiyetin yaratıcılığının İlâhi aşktan faydalanmış olmasında ve yanı sıra bu yaratıcılığının köklerinin İslam dini ve Kur'an-ı Kerim ile birlikte tasavvuf felsefesine, klasik Doğu edebiyatına ve milli kaynaklara dayanmasında görürüz.

Sadece padişahlar açısından bakıldığında dahi XVI. yüzyıl içerisinde Halvetiyye ile bir şekilde ilişki kurmayan padişah yok gibidir. Pek tabii olarak toplumun diğer kesimleri gibi şairler de yayılan bu yeni sûfî dalgadan etkilenmişler ve Halvetiyye tarikatına teveccüh göstermişlerdir⁴.

Sühreverdi-Ebheri ekolünün devamı olan Halvetiyye tarikatı XIV. asrın başlarında Lenkaranlı İbrahim Zahid Gilânî ve Lahîçli Pir Ömer Halvetî tarafından Şîrvan bölgesinde kurulus geliştirilmiştir. Tarikat adını, birinci pir Ömer Halvetî'nin yalnızlık hâlinde tefekkür ve ibadet etmeyi çok sevmesinden almıştır⁵.

Genel gerilemenin yaşandığı bu zor zamanlarda, Müslüman halkları dinin manevi temellerinden uzaklaşmaktaydılar. Bu sebepten manevi değerlere, ahlaki arınmaya ve Allah'a adanmış hizmet arzusuna ilgi yoğunlaştı. Aynı zamanda bu dönemde halk arasında mutasavvıfların mucizeler yaratabileceğine ve felaketleri önleyebileceğine dair inanç yaygınlaştı ve bunun sonucunda sufilerin otoritesi hızla arttı. Seyyid Yahya

³ Ali Öztürk, *Halvetiyye Tarikatına Mensup XVI Yüzyıl Divan Şairleri Üzerine Bir İnceleme*, Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 6 [2005], sayı: 15, s.225-252.

⁴ Ali Öztürk, a.g.m., s. 225-252.

⁵ Mehmet Rihtim, *Manuscripts of Seyyid Yahya Shirvanis works in libraries of Azerbaijan and Turkey*, *Journal of Qafqaz University, Philologi and Pedagogy*, Number 30, 2010, p.12-23

Şirvani-Bakuvî *Şifaü'l-Esrâr* eserinde sufi kelimesini: “Sefa, Vefa, Fena, Yakın” kelimelerinden alınmasını ilginç şekilde yorumlamaktadır. Yani, “şeriatın zıddı olan işlerden safi olmak, ameli içinde vefa etmek; ilmini özünden görmeyip şeyh terbiyesi deyip, fakr ü-fenâ makamında durmalıdır; ta ki yakın hâsil olup sufi adını almaya layık olsun.⁶ Seyyid Yahya hazretleri ilme büyük önem veren şahsiyetlerden olup şeyhin âlim olmasını önemli görmekteydi.⁷ Bu düşüncenin temeli bilimin içerdiği temel kavramlara dayanmaktadır. “Hakiki ilim, insanı Hakka yönlendirir ve onu hakikat yolundan sapmalardan korur”⁸.

Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Muhammed Fuzuli adına El Yazmaları Enstitüsünde “Nakiblerin nakibi, neciblerin necibi, şeyhlerin şeyhi, seyyidlerin seçkini”⁹ Seyyid Yahya Şirvânî-Bakuvî’nin “*Rasaye*” başlıklı el yazması muhafaza edilmektedir. 1672 yılında kaleme alınmış el yazma nüshasının içeriğinde Halveti tarikatının ana fikir ve ilkelerini kapsayan on dini-felsefi risalenin adı geçmektedir. Ancak adı geçen eserlerin yanı sıra büyük şeyhin lirik şiirleri ve diğer mezhep şeyhlerinin tasavvuf üzerine yazdıkları risalelere de yer verilmiştir. Bu çalışmamızda Azerbaycan’daki nüshayla Çorum İl Kütüphanesinde muhafaza edilen nüshayı karşılaştırma yöntemiyle inceledik. Prof. T. Rüstemov’un eserlerinde de bu yöntem defalarca kullanılmıştır.¹⁰

Metinolojik analizin ilk örneği olarak Hz. Muhammed’in vefatından sonra Kur’an-ı Kerim’in ayrı bölümlerinin metni üzerinde yapılan araştırmaları düşünebiliriz. “Rasulullah vefat ettikten sonra, surelerin çoğunda küçük veya önemli metinsel farklılıkların olduğu anlaşıldı. Onları düzeltme sırasında Kur’an-ı Kerim’in metni tahrif edilmiş, bazı kısımları unutulmuş, bazı yerlerde eklemeler yapılmış, dolayısıyla metin farklılıkları ortaya çıkmıştır”.¹¹

Araştırmamızın başında, Çorum nüshasının Bakü’de basılmış kopyasının elimizde olduğunu belirtmek isteriz. Seyyid Yahya Şirvani-Bakuvî eserlerini kapsayan Bakü nüshasını ve Çorum’da muhafaza edilen el yazması nüshasını karşılaştırdığımızda çeşitli metinsel farklılıklar tespit ettik. Metinsel analiz sırasında aşağıdaki sözcüksel, grafik ve imla değişikliklerine rastladık.

1. Müstensih tarafından bir kelimenin farklı anlamı olan bir kelimeyle değiştirilmesi. Bu paragrafta yer alan örneklerde metindeki kelimenin sözlük anlamının tamamen farklı bir kelimeyle ifade edildiğini gözlemledik. Örneğin:

⁶ Seyyid Yahya Şirvani, *Şifaül Esrar*. İstanbul, Sufi Kitab, 2014, s.85-86

⁷ Seyyid Yahya Şirvani, *Şifaül Esrar*. İstanbul, Sufi Kitab, 2014, s.130

⁸ Nesib Göyüşov, *Tasəvvüf anlamları və dərvişlik rəmzləri*. Bakı, Tural-Ə nəşr.evi, 2001, s.70-71

⁹ M. Cemaleddin Hulvi, *Lemezət-Hulviyye ez Lemeat-i Ulviyye*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Vakfı Yayınları Nu.68, 1993, s.395

¹⁰ Tofiq Rüstəmov, *Ədəbi redaktanın əsasları*. Bakı, ADU, 1975, s.36, 38

¹¹ M.B.Piotrovsky, *Koranicheskiye skazaniya*. Moskva, Nauka, 1991, s.19 (Fontların boyutu farklı)

a) ترا بخشید حق تاج سعادت ز حق شد مر ترا اینها کرامت

Hakk sana mutluluk tacını verdi. Bu mucizeler sana Allah'tan verilmiştir.¹²

Hakk sana şefa'at tacını verdi. Bu mucizeler sana Allah'tan verilmiştir.¹³ Görüldüğü gibi, سعادت sözü شفا'at kelimesi ile değiştirilmiştir.

b) ز کلزارش بسی کلها بچینن Gülzarından mana güllerini topluyor,¹⁴ گلزارından birçok çiçek topluyor.¹⁵ Bu beytte hem Bakü hem Çorum nüshasında katip şairlik yeteneğini göstermesi için kelimeleri değiştirmiştir; بسی کلها // کل معنی

c) بود در پیش او این هر دو Bunların hepsi onun için aynıdır,¹⁶ بود در پیش او اینجمله یکسان Her ikisi de onun için aynıdır¹⁷ اینجمله eş anlamlı kelimelerdir.

d) نکنجد حق در ارض و در سماوات دلت را کشت کنجایی مرین ذات

Hak ne yere ne göklere sığar. Kalbin bu zatın hazinesi oldu.¹⁸

دلت را داد کنجایی مرین ذات نکنجد حق در ارض و در سماوات

¹⁹ Hak ne yere ne göklere sığar. Bu zâtın hazinesini senin kalbine yerleştirdi. (gaşt//dad)

Bakü ve Çorum nüshalarında bir kelimenin diğer kelime ile değiştirilmesine dair yaklaşık 60 örnek bulduk.

2. Bu iki el yazması nüshasının karşılaştırma yöntemiyle araştırması sırasında, metinlerdeki kelimelerin eş anlamlı kelimelerle değiştirildiğine dair örneklerle de rastladık:

a) احمد عربی Ahmed-i Arabi (s.a.v.)²⁰ محمّد عربی Mahammad-i Arabi (s.a.v.) ile değiştirilmiştir.²¹ احمد عربی // محمّد عربی

b) بدان این قبض دل از قهر مکرست که بست دل بدان از عین مهرست

Bilin ki, kalbin daralması hilenin öfkesinden, kalbin açılması ise nezakettendir.²²

Buradaki بست kelimesi tasavvuf terimi olarak, arapça “açılmak” anlamında geçmektedir. بدان این قبض دل از قهر مکرست که بست دل بدان از عین لطف است

Kalbin açılması ise lutfandır.²³ (mehrast //lötfast).

¹² Seyyid Yahya Bakuvi. “Rasayel” el yazması, ş.B-6960, v.93

¹³ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.151

¹⁴ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rasayel” el yazması, ş.B-6960, v.36-b

¹⁵ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.42

¹⁶ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rasayel” el yazması, ş.B-6960, v.36-b

¹⁷ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.42

¹⁸ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rasayel” el yazması, ş.B-6960, v.91-a

¹⁹ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v. 123

²⁰ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rasayel” el yazması, ş.B-6960, v.3

²¹ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.16

²² Seyyid Yahya Bakuvi. “Rasayel” el yazması, ş.B-6960, v. 82-a

²³ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.105

b) حیات جمله نورالمرسلین بود ، که او محبوب رب العالمین بود Tüm hayat peygamberlerin nurundan idi, çünkü o Alemlerin Rabbinin sevgilisi idi.²⁴

حیات جمله از نور نبی بود ، که او محبوب رب العالمین بود Tüm hayat nebinin nurundan idi, çünkü o Alemlerin Rabbinin sevgilisi idi.²⁵(mürselin// nabi)

Bakü ve Çorum nüshalarında bir kelimenin eş anlamlı kelime ile değiştirilmesine dair yaklaşık 20 örneğini bulduk.

3. Şiirin genel anlamını etkilemeyen kelime değişikliği.

تعلق با تفکر ره نیاید بسوی ذات حق هر چند شتابد Tefekkür (düşünme) ne kadar acele etse de Hakkın Zatı tarafına giden yolu bulamaz.²⁶Burada anlatılmak istenen yaradana giden yolun akıldan değil de kalpten geçmesidir.

27 بسوی ذات حق کرچه شتابد Bu kelimelerin **hərçənd // gərçe** değişmesi Ayetin anlamını değiştirmedir.

4. Metinde atlanan kelimeler, ifadeler ve ayetler

Bir el yazması nüshanın kopyalanması sırasında kâtipler tarafından birkaç kelimenin veya tüm ifadelerin atlanması, metinlerde sık görülen bir kusurdur. Bu durum Bakü ve Çorum el yazmalarında da sıklıkla bulunan hatalardandır.

a) و هستی خود را در هستی حق محو می بیند ve kendi varlığını Hakkın varlığında yok etmekde görür.

Bakü nüshasında (v.14-b) bu cümle kâtip tarafından gözden kaçırılmıştır. Burada Seyyid Yahya Şirvani-Bakuvi Tasavvufta en önemli konulardan biri olan fena aşamasından bahsediyor. Tasavvuf felsefesinin temel prensiplerden biri de “İnsanın kendi nefsini öldürmesi ve kendini Allah’ta yeniden diriltmesi” ilkesidir. Bu cümlemin gözden kaçması sonucunda okuyucu eserin özünü anlamada zorlanabilir.²⁸

b) (Ç-55) پس شیخ فریدالدین خواجه عطار ازینجا خبر می دهد

Burada belirtmek gerekiyor ki Çorum nüshasında bu cümleden sonra Feridüddin Attar’a mahsus bir beyit kaleme alınmıştır. Bakü nüshasında ise bu beyitin Feridüddin Attar’a ait olduğuna dair bilgi katip tarafından kayda alınmamıştır. Bu durumda kaleme alınmış şiir parçasının yanlış olarak Seyyid Yahya hazretlerine atfedilmesi kaçınılmazdır. Ancak metinlerin karşılaştırılması sonucunda bu hata giderildi.²⁹

c) کهی با هجر دارد او سر و کار کهی با سوی وصلش کشت رفتار

²⁴ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rəsayel” el yazması, ş.B-6960, v. 77-a

²⁵ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101,R. v.97

²⁶ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rəsayel” el yazması, ş.B-6960, v.76-a

²⁷ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.95

²⁸ İradə Vəzirova. “Rəsayel” əlyazmaların imla xüsusiyyətləri. Əlyazma kitabı Azərbaycan-Türkiyə elmi mədəni əlaqələr kontekstində. Konfrans Materialları, Bakı, 2023, s.93-97

²⁹ İradə Vəzirova. Yine orada

سبب پنهان شود اندر میانه
چنان داند که خود این بی سبب شد
سبب که باشد او از فکر دنیا
کهی باشد تمنای خدایی
نداند طالب این سر را بهانه
کهی اندر طلب با کار عقبی
که دل با ید زین بسی روشنایی³⁰

Bazen ayrılık ile o meşgul olur. Bazen kavuşmaya doğru yol yürür.

Arada sebep saklanır. Talip bu sırra bahane bulamaz.

Kendisinin sebepsiz olduğunu bilir. Sebepsiz olmaz bu, talepte olur.

Dünya düşüncesinden olan sebep, Bazen ukba işlerinde talepte olur.

Bazen İlahi temenni olur. Gönül bundan çok aydınlık bulur.³¹

Şerh-i sualat-i Gülşen-i Esrâr eserinde üçüncü sorun Kabz ve Bast hâli ile ilgilidir. Bakü nüshasında bu bölüm katip tarafından gözden kaçırıldığı için bu sorunun cevabı anlaşılabilir. Ancak metinlerin karşılaştırılması sonucunda bu hatayı giderdik.

اگر کشتی تو مؤمین رستی از غم رهی از سوزش نار جهنم د)

Eğer Mümin olursanız cehennem ateşinden kurtula bilirsiniz.³² Çorum nüshasında bu kelimeler de katip tarafından atlanmıştır.³³

Bakü ve Çorum nüshalarında gözden kaçırılan kelime veya ayetlere dair yaklaşık 45 örnek tespit ettik.

5. En çok hatalar genellikle ilk nüshalarda mevcut olur. Bazen kâtip kaleme aldığı kelimeleri okumakta zorluk çeker. Bazen de yazılan eserin diline yetirince hâkim olamaz. Bu nedenlerle mekanik hatalar ortaya çıkmaktadır. Bakü ve Çorum el yazmaları **metinlerinde benzer yazı biçimine sahip olan kelimelerde** gelişigüzel hataların meydana geldiğini müşahade ettik. Örneğin:

a) فبی یسمع و بی بیسر و بی بیطش Benimle duyar, benimle görür, benimle tutar.³⁴ Kelimeler Arapça olduğundan Çorum nüshasında bu kısım katip tarafından metne alınmamıştır.

b) از ذات قدیم خود قرب بخشد. Kendisinin Kadim Zatından yakınlık bahş etsin,³⁵

Kadim Zatından yakınlık kuvveti versin³⁶

Farsça قوت//خود kelimelerin benzer yazı biçimi olduğundan gelişigüzel hata ortaya çıkmıştır.

³⁰ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.106

³¹ Hasan Almaz. *Baku'den Anadolu'ya yansıyan ışık Halveti Pir Seyyid Yahya Şirvani. Hayatı ve Eserleri*. Ankara, 2007, Bizim Büro Basımevi, s.253

³² Seyyid Yahya Bakuvî. "Räsäyel" el yazması, ş.B-6960, v.99-b

³³ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.161

³⁴ Seyyid Yahya Bakuvî. "Räsäyel" el yazması, ş.B-6960, v.3-a

³⁵ Seyyid Yahya Bakuvî. "Räsäyel" el yazması, ş.B-6960, v.3-b

³⁶ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.17

6. Kelimelerin tekil veya çoğul yazılışı:

وعدای که خدای عزّ و جلیّ داده است Tanrı'nın (Azza ve Celle) vaat ettiği söz,³⁷ Çorum nüshasında وعدهای که خدای تعالیّ داده است şeklinde kayd olunmaktadır.³⁸ (وعدهای//وعدای,خدای تعالیّ)

7. Burada katibin müdahalesinin din ve mezheb çerçevesinde motive edildiğini izah edebiliriz. به حق مصطفیٰ ما بی نوأ رأ بقربت شاد کردانی تو ما را Mustafa aşkına biz zavallıları kendine yakın ve mutlu et.³⁹ Çorum nüshasında “Be hakke-e çar yar” şeklinde kaleme alınmıştır.⁴⁰Bakü nüshasında ilk üç halifeye ait övgü kasidesi kaleme alınmadığı için katibin şii mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Yani katip müdahalesinin **din ve mezheb** temelinde gerçekleştiğini düşünüyoruz.

8. Ayetin ikinci satrının katip tarafından tamamen değiştirilmesi

بسی اسرار از وی فاش کشته بسی تخم محبت او بکشته

Ondan nice sırlar ortaya çıktı, onun nice sevgi tohumları ekildi.⁴¹

بسی اسرار از وی فاش کشته ز بالله می کنند اینها شهاده

Ondan nice sırlar zuhur etti, bunlar Allah için şahitlik ettiler.⁴²

Sonuç

Bu çalışmada Bakü ve Çorum nüshalarının karşılaştırılması yapılmış ve metin farklılıkları üzerinde durulmuştur. Aynı metnin iki nüsha arasında fark şu şekilde ortaya konulmuştur.

Bakü ve Çorum nüshalarında bir kelimenin diğer kelime ile değiştirilmesine dair yaklaşık 60 örnek bulundu.

Bakü ve Çorum nüshalarında bir kelimenin eş anlamlı kelime ile değiştirilmesine dair yaklaşık 20 örnek bulduk.

Bakü ve Çorum nüshalarında gözden kaçırılan kelime veya ayetlere dair yaklaşık 45 örnek tespit ettik.

Bakü ve Çorum el yazmaları **metnlerinde benzer yazı biçimi olan kelimelerde gelişigüzel hataların** meydana geldiğini müşahade ettik.

Bu örnekler yanısıra metinde **yardımcı fiilin, edatların değiştirilmesi, kelimelerin tekrar yazılması** ve benzeri nüsha farklılıklarını da gözlemledik. Bakü ve Çorum nüshalarında bulunan farklılıklarına daha fazla örnek getirmek imkan dahilinde olmadığından incelememizi bitiriyoruz

Seyyid Yahya Bakuvi'nin edebi-felsefi yaratıcılığı, insanların kalplerinin Allah'a bağlılığı ve oraya saf duyguların yerleştirilmesi, toplumda istikrarın yaratılması,

³⁷ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rəsəyel” el yazması, ş.B-6960, v.11-a

³⁸ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.46

³⁹ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rəsəyel” el yazması, ş.B-6960, v.94-a

⁴⁰ Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.153

⁴¹ Seyyid Yahya Bakuvi. “Rəsəyel” el yazması, ş.B-6960, v.38-a

⁴² Seyyid Yahya Şirvani. Çorum, No: 2101, R. v.42

sosyal ilişkilerin düzenlenmesi için olumlu bir rol oynamıştır. Bu açıdan çağımızda da onun manevi mirasını kapsayan “Rəsayel” el yazmasının toplum için önemi artmaktadır.

Kaynaklar

- Aktiĥanoĥlu Burhan. Dost Dost Dost, Konya, Ŗen Kardaşlar Yayınevi, 2016
- Almaz Hasan. Baku’den Anadoluya yanısıyan ışık Halveti Pir Seyyid Yahya Ŗırvani. Hayatı ve Eserleri. Ankara, 2007, Bizim Büro Basımevi
- Bakuvi Seyyid Yahya. “Rəsayel” el yazması, ř.B-6960
- Göyüşov Nesib. Təsəvvüf anlamları və dərvişlik rəmzləri. Bakı, Tural-Ə nəşr.evi, 2001
- Hulvi M. Cemaleddin. Lemezət-Hulviyye ez Lemeat-i Ulviyye. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyyet Fakültesi Vakfı Yayınları Nu.68, 1993
- Öztürk Ali. Halvetiyye Tarikatına Mensup XVI Yüzyıl Divan Şairleri Üzerine Bir İnceleme, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 6 [2005], sayı: 15, s.225-252
- Piotrovsky M.B. Koranicheskiye skazaniya. Moskva, Nauka, 1991
- Rıhtım Mehmet. Manuscripts of Seyyid Yahya Shirvanis works in libraries of Azerbaijan and Turkey, Journal of Qafqaz University, Philologi and Pedagogy, Number 30, 2010, p.12-23
- Rüstəmov Tofiq. Ədəbi redaktənin əsasları. Bakı, ADU, 1975
- Ŗırvani Seyyid Yahya Ŗırvani. Çorum, No: 2101, R. v.105
- Ŗırvani Seyyid Yahya. Şifaül Esrar. İstanbul , Sufi Kitab, 2014
- Vəzirova İradə. “Rəsayel” əlyazmaların imla xüsusiyyətləri. Əlyazma kitabı Azərbaycan-Türkiyə elmi mədəni əlaqələr kontekstində. Konfrans Materialları, Bakı, 2023, s.93-97

Bektaşiliğin Doğuşunu Hazırlayan Kalenderliğin Anadolu'daki Siyasi Etkileri

Elif KÖMÜRCÜ

Arş. Gör.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi

Tarih Bölümü

elif.komurcu@erzincan.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0674-1769

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202420>

Özet

Kalenderilik; Budist ve Maniheizt öğretisinin yayıldığı dönemlerde 9. Yüzyıldan itibaren varlık gösteren Melamilik akımın içinden gelişimini göstermiştir. *Kalenderlik* ya da *Kalenderîlik* genel anlamda yaşadığı toplumun düzeninden farklı olarak dünyaya ehemmiyet göstermeyen ve bu düşünce tarzını günlük hayatına yansıtan bir tasavvuf akımıdır. Tasavvuf tarihinde önemli etkileri bulunan Kalenderilik zamanla İslam dünyasının çeşitli mekanlarına yayılmıştır.

Moğol baskılarından kaçarak Anadolu'ya gelen dervişler arasında Kalenderiye tarikatına mensup Cemaleddin Savi'de bulunmaktadır. XIII. yüzyıl Anadolu tasavvufundaki bazı tasavvufiler, toplumsal olarak kalıplaşmış değerlere karşı ortaya çıkan bir yaşam biçimi benimsemişlerdir. Örneğin, zahitlik (dünyaevi nimetlerinden uzak durma) ve mutlak yoksulluk anlayışını benimseyen bazı tasavvuf ehli, saçlarını kazıyarak kendilerini dünyadan soyutlamış ve birer gezgin derviş olarak yaşamışlardır. Bu yoksulluk anlayışı sadece maddi bir sınırlama değil, aynı zamanda ruhsal bir arınma ve dünyaya aktarma biçimiydi. Kalenderî ve Haydarî dervişlerinin Mevlâna ile ilişkilerde bulunmalarından hareketle onların Konya ve çevresinde kalabalık oldukları söylenebilir. Moğolların Anadolu'yu istila sürecinde onların en yakın müttefiki haline gelen Kalenderiler pek çok elçilik ve casusluk faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Buna karşılık Moğollarda kendilerine karşı olan dini zümrelerin elinde olan medrese, tekke, zaviye ve vakıf gibi kurumları alarak Kalenderilerin tasarrufuna vermiştir. Böylece Kalenderiler daha geniş bir alana yayılmışlardır. Hem Moğollar hem de Moğol yanlısı Selçuklu devlet bürokratları Kalenderî grupları koruyup şehirlerde teşkilatlanmalarını sağlamıştır.

Bu bildiri kapsamında 13. yy. da Şeyh Cemaleddin Sâvî tarafından kurulan Kalenderiye tarikatının ve Anadolu'daki tasavvuf hayatı, siyasi ve sosyal karmaşanın toplumsal bir direnç ve maneviyat kaynağı olmuş, çeşitli tarikatlar ve derviş zümreleri bu çalkantılı döneme özgün bir ruhani ve sosyal kimlik kazandırılmıştır. Özellikle 1240'taki Babai İsyanı gibi sosyal-siyasi ayaklanmalara Kalenderî

zümrelerinin de katılımının gösterilmesi, onların siyasi durumları ve toplumdaki güçlü bağlarını ortaya koymaktadır. Bu isyanın ardından Kalenderilik, diğer tasavvufi akımlar üzerinde gücü arttırarak Bektaşilik gibi yeni bir tarikatın doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bildiride 13. yüzyılda Anadolu'da tasavvuf tarihi bakımından inanç, kılık-kıyafet gibi yönüyle karışık bir tablo sergileyen Kalenderiliğin gelişim süreci ile Anadolu'daki siyasi etkilerinden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Selçuklu, Kalenderilik, Anadolu, Tasavvuf

Political Effects of the Transition from Calendarianism to Bektashi in Anatolia

Abstract

Kalenderism emerged from the Melamism movement, which began in the 9th century during the spread of Buddhist and Manichaeen teachings. Kalenderism or Kalenderism is a Sufi movement that does not attach importance to the world and reflects this way of thinking in its daily life. With significant influence in Sufi history, Kalenderism spread to various parts of the Islamic world over time.

Cemaleddin Savi, a member of the Kalenderiye sect, was among the dervishes who fled from the Mongol oppression and came to Anatolia. Some Sufis in the XIIIth century Anatolian Sufism adopted a way of life that emerged against socially stereotyped values. For example, some Sufis who adopted the concept of asceticism (abstinence from worldly pleasures) and absolute poverty isolated themselves from the world by shaving their hair and lived as travelling dervishes. This understanding of poverty was not only a material limitation, but also a form of spiritual purification and transfer to the world. Based on the fact that Kalenderî and Haydarî dervishes were in contact with Mevlâna, it can be said that they were crowded in Konya and its surroundings. During the Mongol invasion of Anatolia, the Kalenderis became their closest allies and engaged in many embassy and espionage activities.

Within the scope of this paper, the Kalenderiye sect founded by Sheikh Cemaleddin Sâvî in the 13th century and the Sufi life in Anatolia became a source of social resistance and spirituality in political and social turmoil, and various sects and dervish orders gave a unique spiritual and social identity to this turbulent period. In particular, the participation of Kalenderi orders in social-political uprisings such as the Babai Rebellion of 1240 reveals their political status and their strong ties in society. After this rebellion, Kalenderism increased its power over other Sufi movements and paved the way for the birth of a new sect such as Bektashism. In this paper, the development process of Kalenderism, which exhibits a mixed picture in terms of belief, dress and costume in terms of the history of Sufism in Anatolia in the 13th century, and its political effects in Anatolia will be discussed.

Key Words: Seljuks, Kalenderism, Anatolia, Sufism

Bektaşiliğin Doğuşunu Hazırlayan Kalenderiliğin Anadolu'daki Siyasi Etkileri

Kalenderilik tarikatının oluşumunda etkili olan ilk unsur İran ve Hint coğrafyasındaki mistik oluşumlardır. Özellikle Hint mistik etkilerinin izlerini taşıyan bu akım Melamilik içinden oluşmaya başlamıştır. Bazı müellifler bunların maniheist rahipler olduğunu söylerken bazıları da bunların Maniheist olduğunu, gezgin olmalarının bu dinin misyonerliğinden gelmiş olduğunu ve Budizmin etkisiyle de çalışmaya karşı olduklarını, dilendiklerini söylemektedir.¹

Kalenderilerin, Melamiler içindeki yerine baktığımızda İbadetlerinin gizli yaptıklarını, kendilerini çevreye normal insan seviyesinde göstermek için uğraştıkları göz önünde bulundurulduğunda benzer yönlerinin olduğu açıktır. Ayrıca Kalenderilerdeki gibi çalışmaya karşı olduklarını ve dilenme gerekçesini de öğretilerinin gereği olarak göstermişlerdir.² Kalenderilerin dilencilik sırasında ilahi okumaları, dini mesajı günlük yaşamın içine taşımasını yansıtmaktadır. “Allah için bir şeyler” anlamındaki “seyenli’llah” ifadesiyle sadaka arzuları bu ihtiyacın Allah rızası için sunulmasını sağlama amacı taşımaktadır. Keşküllerini uzatmaları ise bir nevi dervişlerin manevi dünyalarını maddi dünya ile buluşturan bir ritüel gibidir. Bu süreçte dervişler bir şeyler verilse de verilmese de “eyvallah” diyerek uzaklaşmaları, onların tevekkül anlayışını ve dünyanın maddi yanından kayıtsız olduklarını göstermektedir. Eyvallah, Allah’ın onun durumunda kendilerine yeteceğini, dünyaya bağlı olarak yaşamayı kabul ettiklerini ifade eden bir anlatımdır. Bu tavır, Kalenderilerin tasavvuf anlayışındaki derin hoşgörü, ayrılıklar ve dünyevi hayattan arınma kimyasının bir göstergesidir.³

Kalender sözcüğü Farsça’da “iri, kaba” manasındaki *kalanter* (Grekçede Kaletoz) kelimesinden geldiği öne sürülmektedir. Sankritçe “töreyi bozan” anlamındaki *kâlândâra* sözcüğünden Farsçaya geçtiği bilinmektedir.⁴ Kalenderilik, sadece Anadolu’nun dini tarihinde değil özellikle tasavvuf tarihinde de önemli etkileri olan bir tarikattır.⁵ Genel manada *Kalenderilik* yaşadığı toplumun düzeninden farklı olarak dünyaya ehemmiyet göstermeyen ve bu düşünce tarzını günlük hayatına

¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinalik Süfilik: Kalenderiler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992, 57-60.

² Nihat Azamat, “Kalenderiyye”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C.24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 256.

³ İbrahim Şirin, “Batılı Seyyahların İzleniminde Sufiler”, *Sufi Araştırmaları Dergisi*, 3/5, (2012): 32.

⁴ Azamat, “Kalenderiyye”, 253./ Ocak, *Kalenderiler*, 61.

⁵ Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015. 98.

yansıtan bir tasavvuf akımıdır.⁶ Kalenderilik, X. yüzyıldan sonra İran'da ve Türkistan'da görülmeye başlayan Hinduizm, Budizm, Manihaizm, Şamanizm gibi eski Asya dinlerinden çeşitli inanç, fikir, örf ve adetleri benimseyip etkilenmiştir. Daha sonra bazı İslâmî kaideleri göz önüne alarak kendi inançları ile yeni bir tarikatın kurulmasını ve yayılmasını sağlamıştır. Kalenderilik'in⁷ kuruluşuyla ilgili tam tarihler ve yerler net olarak bilinmemekle birlikte, Cemâleddin-i Sâvî'nin (öl. 630/1232-1233, Dimyat/Mısır)⁸ bu yolun kurucusu olarak kabul edilmesi yaygındır. Cemâleddin-i Sâvî'nin, Kalenderiliğin temel usul ve erkânını belirlediği, sonrasında halefleri tarafından tarikat yapısına dönüştürüldüğü biliniyor. Kalenderilik, çoğunlukla zahidâne (dünyadan el etek çekme) ve melâmetî bir yaşam tarzını benimseyen, kurallara ve toplumsal beklentilere aykırı bir duruş sergileyen bir derviş hareketidir. Bu yönüyle Kalenderiler, özellikle İran, Anadolu ve Suriye'de kendilerine takipçiler bulmuş ve tasavvuf tarihinde önemli bir yer edinmiştir.⁹ Ancak Kalenderilik öğretisi ya da düşüncesi onunla başlamamıştır. Örneğin; Baba Tahir-i Uryan'ın¹⁰ (Çıplak Baba Tahir) kendi için Kalender adını kullanan ve benzer şekilde varlık gösteren ilk kişi olduğuna dair *"Ben o pirim ki adım Kalender. Ne evim ne barkım ne manastırım var ne tekkem. Gündüz oldu mu senin civarında döner dururum. Gece olunca da başımı kerpiçlere kor yatar uyurum"*¹¹ şeklinde kayıtlar bulunmaktadır.

Kalenderilik tarikatı XIII. yüzyıldan itibaren hızla Suriye, Mısır, Irak, İran¹² ve diğer İslam bölgelerine yayılmaya başlamıştır. Nitekim İbn Battuta'nın; şeyhe bir kadının mürid oluşuna ve Mısır-Dimyat'taki zaviyesinin kutsal bir yer olduğu için Mısır

⁶ Ocak, *Kalenderiler*, 5.; Abdülbaki Gölpınarlı, "Kalenderiye", *Türk Ansiklopedisi*, C.XXI, (1971): 157.; Tahsin Yazıcı, "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser", *Necatî Lugal Armağanı*, Ankara: TTK, 1968, 786.; F. Babinger- Cl. Huart, "Kalenderiye", *İslam Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul: MEB Yayınları, 1977, 128.

⁷ Saadettin Kocatürk, "İran'da İslamiyet'ten Sonraki Yüzyıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderiye Tarikatı ile İlgili Bir Risâle", *AÜDTCFD*, XXV/3-4, (1971): 218.; Ahmet Yaşar Ocak, "Kalenderiler ve Bektaşilik", *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul: İÜEF, 1981, 298.

⁸ Tahsin Yazıcı, "Cemâleddin-i Sâvî", *DİA*, C.7, TDV Yayınları, İstanbul 1993, 313-314.; Ahmet Karamustafa, *God's Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Late Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994, 13-23.

⁹ Hatib-i Fârisî, *Menâkıb-ı Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972, 8, 58.; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17 Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, 134.; Gölpınarlı, "Kalenderiye", 158.; Yazıcı, "Cemâleddin-i Sâvî", 313.; Orsolya Saraç, "Babarahim Meşreb Menâkıbnamesi İşığında Kalenderiyye Zümresinin Salık Edinme Ayınları", 9. *Milletlerarası Türkoloji Kongresi Bildiriler*, Ed. F. Korkmaz, 953-968. DOI:10.26650/PB/AA10AA14.2023.001.064 (27.04.2024)

¹⁰ Tahsin Yazıcı, "Baba Tâhir-i Uryân", *DİA*, C.IV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 370-371.; Kadri Yıldırım, *Baba Tâhir'e Uryân Hayatı, Görüşleri, Divanı*, İstanbul: Avesta Yayınları, 2013, 20-22.; Hacı Sağlık, "Kalenderî Bir Süfi Olarak Baba Tâhir'e Uryân", *e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi*, 10/2, (2018), 708-723.

¹¹ Orhan Kılıçarslan, "Kalenderî Bir Şairin Divanından Yansıyanlar", *Bilecik Şeyh Edebalı Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/1, (2016): 58-70./ Azamat, "Kalenderiyye", 255-256./ Ocak, *Kalenderiye*, 72.

¹² Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinalik Süfîlik: Kalenderiler*, 35.

halkının senenin belirli günlerinde burayı ziyaret ettiğine dair verdiği bilgiler¹³ Cemâleddin-i Sâvî'nin hayatında ve ölümünden sonra da meşhur bir kişi olmayı başardığını göstermektedir.

Moğol istilası nedeniyle yurtlarından kaçmak zorunda kalan Kalenderi dervişleri, gruplar halinde Anadolu'ya göç ederek burada yeni bir hayat kurmuşlardır. Bu göç hareketi, yalnızca Kalenderi tarikatının faaliyetlerini sağlamakla kalmamış; Aynı zamanda Anadolu'nun dini, kültürel ve sosyal yapısında önemli değişimlere yol açmıştır. Anadolu'ya gelen Kalenderi dervişleri, toplumsal normlara aykırı yaşam tarzları ve dünya malına karşı duyarsızlıklarıyla dikkat çekmişlerdir.¹⁴ Vilayet-Name'de yer alan; *"Horasan tarafından Suluca Karaöyük'e gelen bir bölük Kalender topluluğuna (Horasan erenlerine), Kadıncık Ana'nın safa geldiniz"*¹⁵ diyerek hizmette bulunması bu durumu kuvvetlendirmektedir. Cemâleddin Sâvî'nin vefatının ardından halifelerinden biri olan Ebû Bekr-i Niksârî 1206 senesinde Konya'ya giderek, burada bir zâviye kurmuştur. Böylelikle müridleriyle düşüncelerini yaymaya başlamıştır. Eflaki tarafından Ebû Bekr-i Niksârî ve müridleri, Cavlâkî¹⁶ şeklinde nitelendirilmektedir. Ebu Bekr-i Niksârî Cavlâkî'nin; *"Mevlâna'nın ölüm gününde, cenazenin önünden yedi öküz çekerek, hep birden gülbanklar okuyup hay-huy eden Kalenderi dervişleri için, tekkesinde kurban edilmek ve fakirlere dağıtılmak üzere bu öküzlerden birisinin gönderilmesi"*¹⁷ o dönemde Konya'da dahi tekkeleri bulunacak kadar çoğaldıklarının ve burada, Mevlevîler ile iyi ilişkiler kurdukları bilinmektedir.

İlhânî devletinin ilk hükümdarı Hülâgü Han (1256-1265) ordusuyla Suriye seferine doğru giderken Harran'da büyük bir Kalenderi topluluğuna rastlamış ve yanında bulunan Nâsiruddin Tûsî'ye, garip kıyafetleri ve yaşam şekilleri ile göze çarpan bu insanların kim olduklarını sormuştur. O da *"insanların; beyler, tacirler, sanatkârlar ve çiftçiler olmak üzere, dört sınıfa ayrıldıklarını ve bunların, hiçbirine dahil olmayıp âlemin fazlası olduklarını söyleyince Hülâgu, ordusuna hepsini öldürmeleri emrini vermişti."*¹⁸ Hatta aynı şekilde Bağdad'a girdiğinde de Yahudileri "mazlum oldukları için" koruduğu, kadıları, şeyhleri, hacıları, kıssahanları, vaizleri, dilencileri, şairleri ve Kalenderileri bir araya toplatarak "Bunlar yaratılışın fazlalıklarıdır. Boş yere Tanrı'nın

¹³ İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi I*, Çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, 42; Yazıcı, "Cemâleddin-i Sâvî", 314.

¹⁴ Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet: Türk İstîlâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dînîsine bir Nazar ve Tarihinin Menba'ları", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, IV (Eylül 1922): 298.; Claude Cahen, "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri", nşr. İ. Kayaoğlu, *A.Ü.İ.F.D.*, XVIII (1970), Ankara: 1972, 194.

¹⁵ Menakâkib-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, *Vilâyet-Nâme*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1995, 65.

¹⁶ Kalenderi dervişlerinin giydikleri, yünden mamul cavlak denilen bir çeşit yeleğe atfen Cavlaki terimi kullanılmıştır. Ocak, *Kalenderiler*, 48./ Büşra Bağcı, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Kalenderî Gruplar", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, III/II, Aralık 2020, 240-252.

¹⁷ Ahmed Eflâkî, *Menakıbu'l Arifin*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006, 453.

¹⁸ Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul: Ötügen, 2003, 11, 30

nimetlerini israf ediyorlar” diyerek hepsini Dicle’ye attırmıştır.¹⁹ Bu durum değişik bölgelerde yayılmalarının sebebini gösterdiği gibi; Melameti’ye esaslarından önemli ölçüde dikkate alarak ilk dönemlerde “*farzların dışında nâfile ibadetlerle uğraşmayan*” Kalenderilerin²⁰ artık kendisine özgü âyin ve erkânlarının garipliği, mensuplarının diğer dini konularda anlaşılmayan hareketleri oldukça ile görenlerin tepkisini çektiklerini de anlatmaktadır.²¹ Aslında bütün sermayeleri: “*Dünya ile de kalben ve hayalen ilgilenmemek için toplumun âdet ve kurallarına aldırış etmemek, hatta muhalif olan Kalenderîlerin tecerrüdü, fakrı*²² *Çihâr Darb*²³ ve şeyh zamanında olmayan tese’ülü (dilenme)²⁴ kınanmaya hedef olmak için, çoğunluğu aşağı tabakadan oluşan müntesipleri tarafından²⁵ ifadelerinde Kalenderilerin asıl amaçlarından uzak hareketlerde bulunmalarından dolayı toplum tarafından şiddetli tepkilerle karşılaşmışlardır.

14. yüzyıl başlarında yaşayan Seyyid Hüseyin Enîsî isimli Kalenderi şeyhinin Kalendernâmesin’de “*Kendilerini mânâ Kalenderileri, gezici dervişler diye vasıflandırıp Cennet-Cehennem ile işlerinin olmadığını söyleyerek Allah’a yönelmeden hiç söz etmemişlerdir. Ne şöhretin tasasıyla tasalanmadıklarını, ne de kötü olmaktan üzülmeyeceklerini, eski ve yamalı elbiseleri ile yetinip günahlarını inkar ettiklerini, kendilerini maddiyattan tecrîd ettiklerini, raks edip, semâ yapıp, neşelenerek şarap içtiklerini, Abdallarla aynı firkadan olduklarını ve mezheplerinde hile olmadığını, fakirlikten utanmadıklarını, ölümden korkmadıklarını, dürüst şeyhlerin hizmetinde olacaklarını, bu fanî dünyada ebedî hayat için, kemâl ehli ile arkadaş olduklarını, kimsenin gönlünü kırıp-yıkmak istemediklerini, asla dini, dünyaya vermeyeceklerini, ancak ahiret nimeti için de ibadet etmeyeceklerini ve dünya nimetlerinden yüz çevirip, bir şeye bağlanmayarak geleceği asla düşünmediklerini*”²⁶ söyleyerek hemen hemen bütün görüşlerini yaşantılarıyla ve sözleriyle böyle yansıtmıştır.

Kalenderîlerin, Moğol hükümdarlarının olumsuz davranışlarını yumuşatmak amacıyla onlara yakınlaşma çabaları, zorlu koşullara ayak uydurma ve varlıklarını sürdürme stratejisi olarak değerlendirilebilir. Moğolların Anadolu üzerindeki sert

¹⁹ Ocak, *Kalenderilik*, 119.

²⁰ Eyyüb Yılmaz, “Tasavvuf’un Anadolu’da Yayılmasında Moğol İstilası’nın Etkisi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015, 58, 77.

²¹ Köprülü, “Anadolu’da İslâmiyet”, 299.

²² Hatîb-i Fârîsî, *Menâkıb-ı Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, Ankara: TTK, 1972, 6.

²³ Hatîb-i Fârîsî, *Menâkıb-ı Cemâl al-Dîn-i Sâvî*, 47.; Cemal al-Din Sâvî’nin Hz. peygamberi rüyasında gördüğünde onun saç, sakal, kaş ve vücudundaki tüm kılların döküldüğü için tıraş ettiğinden bahsetmektedir.

²⁴ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinalik Süfîlik: Kalenderîler*, 169.

²⁵ Köprülü, “Anadolu’da İslâmiyet”, 300.

²⁶ Ocak, *Kalenderiler*, 119.

politikaları, dini ve sosyal parçalanması büyük bir baskı altında tutulmasının nedeni olmuştur. Bu durum, Kalenderîler gibi bağımsız yaşama alışmış ve özgün bir manevi hayat sürdüren bölümde, Moğol otoritesine karşı belirli bir uyum göstermeleri zorunlu kılmıştır. Bu yakınlaşma, Kalenderîlerin hayatta kalması için bir tür diplomasinin gelişmesi olarak görülebilir. Moğollara yaklaşılarak kendi varlıklarını güvence altına almayı başaran Kalenderîlerin Moğol yönetiminin elçilik ve casusluk gibi görevlerde bulunmaları, onların sadece bir tasavvuf grubu olması, tek siyasi bir aktör olarak da rol üstlendiklerini göstermektedir. Halil b. Bedru'd-Din el-Kürdi adındaki Kalenderî şeyhi 1245 yılında müritleriyle Moğollara hizmet arz etmiştir. Şeyh Rifaiyye tarikatından olduğunu söylemesine rağmen Kalenderîler gibi giyiyor, şarap içiyor ve namaz kılmıyordu. Şeyh kısa zamanda Moğollarla bir olarak Türkmenlere katıldı. Ancak sonunda Türkmenler tarafından yakalanarak maiyetindeki 600 Kalenderî ile idam edildi.²⁷ Kalenderî dervişlerinin Moğollarla ittifaka girmelerinin bilinen ilk örneği olan bu olay bu ittifakın halk ve diğer yerel gruplar tarafından nasıl olumsuz algılandığının bir göstergesidir.²⁸ Sonuç olarak kılık-kıyafetleri, inançları ve pervasızlıkları nedeniyle kendilerine tepkili olan halk bu yanlış davranışları sebebiyle şeyhi ve müritlerini cezalandırmak için âdeta fırsatı değerlendirdiklerini söyleyebiliriz.

Babailer ayaklanmasında (1240) Sümeysat'a bağlı Kefersud denilen nahiyede yetişmiş ve yerleşmiş (Kalenderî, Haydar ve Vefai dervişlerinden, farkı olmayan) Baba İshak başta olmak üzere Buzağu Baba gibi başka şeyhlerinde bu isyan ve ayaklanmaya katıldıkları bilinmektedir.²⁹ Kaymaz'a göre, Baba İshak'ın müritlerinin yaptığı propaganda faaliyetleri öyle bir dereceye gelmiştir ki Sultan Gıyaseddin Keyhüsrev'in yaşayışını tenkit ederek halka bu düşüncüyü yaymaya başladıklarını ifade etmektedir.³⁰

13. yüzyılda Anadolu'da tasavvuf tarihi bakımından inanç, kılık-kıyafet gibi yönüyle karışık bir tablo sergileyen Kalenderîler'in; Ebû Bekr-i Niksarî-i Cavlâkî, Şeyh Ömer-i Girihi³¹ ve Halil b. Bedr el-Kürdî isimli şeyhlerinden başka; - Mevlevîlik'in diğer tasavvuf zümrelerle münasebeti incelenirken Ulu Arif Çelebi'nin "*Erzurumlu şeyh*"

²⁷ Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998, 231.

²⁸ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinallik Süfilik: Kalenderîler*, 68.

²⁹ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966, 180.; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Celaleddin*, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1959, 243-244.

³⁰ Kaymaz, Nejat, *Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Gıyâsü'd-din Keyhusrev ve Devri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, 65./ İbni Bibî, *Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi (Farsça Muhtasar)*, Çev. M. Nuri Gençosman), Ankara: Uzluk Basımevi, 1941, 207.; Vladimir Aleksandroviç Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, İstanbul: Onur Yayınları, 1988, 176./ İsmet Kayaoğlu, "Mevlana'nın Çağdaşı Derviş Tarikatları, Babalar, Kalenderîler ve Diğerleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1, (1990): 147- 155./ Bahattin Keleş, "Baba İshak İsyanı'nın Anadolu Selçuklu Tarihindeki Yeri ve Önemi", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, (2018): 73-91.

³¹ Eflâkî, *Mena'ıkıbu'l-A'rifi'n*, 453-454.

dediği kişi; *“kılık-kıyafeti perişan ve karmakarışık, külhan dumanından kararmış, el ve ayak tırnakları son derece uzamış, mavi gözleri, üzerine yazı yazılmak üzere hazırlanmış parlak deriden daha fazla parlayan bir kişiydi. Çelebi bunun kim olduğunu sorunca; acayip hallerinin olduğunu ve süfli mugayyebatdan verdiği haberlerin de çoğunun çıktığını”* söylemişler, o da bunun üzerine ona üç tokat atmıştı... Konya'ya gelince Sultan Veled (Ö. 1312), bu hareketinden dolayı oğlunu tebrik etmişti”.³² Eflâkî'nin bahsettiği bu şeyhin Kalenderi mi? yoksa Haydari mi? olduğu belirtilmemiştir. Ancak kaynaklardan edinilen ipuçlarına göre, Kalenderi şeyhi olması kuvvetle muhtemeldir. Sipehsâlar'ın Buzağu Baba³³ Eflâkî'nin Şeyh Baha'yı Merendî dediği, *“riyazet sahibi, zahid ve bilgin bir adam olan fakat insan yüzlü birtakım şeytanların kendisiyle arkadaşında olduğu”*³⁴ bu şahsın bir Kalender şeyhi olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durum özellikle 13. Yüzyılda Anadolu Kalenderiliğinin kuvvetli temsilcileri bulunmadığını ve teşkilatlanmadığını akla getirmektedir. Bazı müellifler Kalenderilik'in; bu şahıslardan başka, Tebrîzi (ö.1247), Evhâdû'd-Din Hamid-i Kirmânî (ö. 1237) ve Şeyh Fâhrû'd-Din b. İbrahim-İrakî (ö.1289) gibi kişiler tarafından; *“yüksek zümre Kalenderiliği”* adı altında temsil edilmiş olduğu ihtimalinden bahsetmektedir.³⁵

Fahreddin-i Irakî (ö.1289), Hakim Senâî (Öl.1131), Ferîdeddin Attar (ö. 1193), Celâlettin-i Rûmî gibi mutasavvıf şairler; *“Kalenderilik yolunu överek, orada yürümeyi ve oranın icap ettirdiği şartları saymışlar, Kalenderi olmakla övünmüşler veya Kalenderler gibi olmayı arzu edip temenni eylemişler ve her başım tıraş edenin de Kalenderilik'i bilmediğini, meşhur olup fakat nişan istemediklerini belirterek; Kalenderilik'i bizim anladığımız mânâda dünya ve âhiret işlerine sırt çeviren, gününü gün eden serseri dervişler gibi düşünmediklerini”*³⁶ belirtmişlerdir. Yine onlar Kalenderilikle, Melâmîliğin en önemli ilkelerinden olan riya ve gösteriştan kaçınmayı kastetmiş olmalıdır. Yoksa onların hiçbirisi sonraki şekli ile Kalenderi tavırları göstermiş değillerdir. Kalenderiyye tarikatının mürit Şîî eğilimlerle harmanlanması, toplumsal ve düzenli düzene karşı çıkma eğilimlerini güçlendirmiş ve isyan

³² Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 631-634.

³³ Bu şeyhin cinler ve perilerle temas halinde olduğu ve gelecek ile ilgili bilgi verdiği bildirilirken aynı zamanda IV. Rükneddin Kılıç Arslan'ın da dikkatini çekmiştir. Sipehsalar Mecdeddin Feridun, *Mevlâna ve Etrafındakiler*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2019, 104.

³⁴ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 165-166.

³⁵ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinalik Sûflilik: Kalenderîler*, 126./ Gölpınarlı, *Mevlâna Celaleddin*, 61-65./ Moharram Mostafavi, “Evhadeddin-i Kirmani ve 13. Yüzyıl Anadolu Tasavvufundaki Yeri ve Önemi”, Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara 2015./ Lloyd Ridgeon, “The Controversy of Shaykh Awhad al-Din Kirmani and Handsome, Moon-faced Youth: A Case Study of Shahid-bazi in Medieval Sufism”, *Journal of Sufi Studies*, 1, (2012): 3-30.

³⁶ Kocatürk, “İran'da İslamiyet'ten Sonraki Yüzyıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderiye Tarikatı ile İlgili Bir Risâle”, 217, 220, 222.

hareketlerinin hızlı bir şekilde yerleştirilmesini sağlamıştır.³⁷ Bu nedenle Kalenderîler, bazı ayaklanmalara katılmış ve yönetimden ayrılma hareketlerinde etkin rol oynamışlardır. Örneğin Anadolu Selçuklular döneminden itibaren Anadolu'da ortaya çıkan bazı siyasî, sosyal, iktisadî karışıklığın olduğu dönemlerde Kalenderî zümrelerinin birtakım ayaklanmalara ve bunları teşvik eden hareketlere katıldıklarını görmekteyiz. 1240 yılında Babaî İsyanı, Kalenderîlerin Anadolu'daki ilk büyük ayaklanma hareketine katıldıkları ve hatta isyanın örgütlenmesine yönelik yöneticilerin yaptıkları bir örnek olarak öne çıkmışlardır. Bu isyan, Kalenderîlerin Anadolu toplumunda ne derece etkili bir kazanç sağladığı ve kendilerine özgü inanç ve değerlerin yansıtıldığı görülmektedir. Babaî İsyanı sonrasında Kalenderî dervişleri, yeni tasavvufî hareketlerin doğmasına katkıda bulunmuştu; Özellikle Bektaşilik tarikatının üyelerinin zeminini hazırlamışlardır.³⁸ Bunların başında Geyikli Baba (Azerbaycan)³⁹, Doğlu Baba⁴⁰, Postinpuş Baba⁴¹ (Diyar-ı Acem), Abdal Musa⁴² (Hoy), Abdal Murad⁴³ (Buhara), Kaygusuz Abdal⁴⁴ ve Abdal Mehmed (Buhara)

³⁷ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, 99.

³⁸ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinallik Süfillik: Kalenderîler*, 130. Bu konuda daha isabetli bir şekilde ilk defa işaret eden Fuad Köprülü olmuştur. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", 302.; F. Babinger-Fuat Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

³⁹ Rum Abdalları arasında öne çıkan ve en fazla etkiye sahip olan Geyikli Baba, Vefaiyye tarikatına mensup bir Türkmen şeyhidir ve oldukça fazla müride sahiptir. Geyikli Baba'nın "geyiklerle gezmesi" ifadesi onun doğayla iç içe ve sade bir yaşam sürdüğünü simgeleyen bir söylemdir. Ancak bu lakabın kaynağına dair en güçlü olanı, sırtını bir geyik postuyla örtmesi ve bu şekilde gezmesidir. Benzer şekilde, "Postinpuş Baba" lakabını içeren diğer bir Rum Abdalı da hayvan postuyla örtündüğü için bu isimle adlandırılmıştır. Bu durum hem geyikli Baba'nın hem de Postinpuş Baba'nın yaşam biçimleri ve semboller üzerinden doğayla ve hayvanlarla olan bağlarını, mistik bir kimlik olarak doğal gücünden ve saflığından ilham aldıklarını ifade eder. Hayvan postu kullanımı, aynı zamanda mevcut tasavvuf formülündeki dünyevi zenginliklerden ve detaylı kıyafetlerden uzak durma, sade bir hayat sürme arzusunu da yansıtmaktadır. Bu sembolik kıyafetler, Rum Abdalları'nın kendi içsel yolculuklarına ve toplumdan bağımsız manevi duruşlarına işaret eden güçlü bir simgedir. Bknz: A. Yaşar Ocak, "Geyikli Baba", *DİA*, C.14, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 45-47.; Markus Köhbach, *Vom Asketen Zum Glaubenskämpfer: Geyikli Baba Ein Betrag Zur Osmanischen Hagiographie*, *Osmanlı Araştırmaları*, 3/3, (1982): 45-51.; Cevdet Türkay, *Osmanlı İmparatorluğunda Oymaklar, Aşiretler ve Cemaatler*, İstanbul: Tercüman Yayınları, 1979, 373-374.

⁴⁰ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çev: Muharrem Tan, İstanbul: İz yayıncılık, 2007, 32.

⁴¹ Hoca Sadettin, *Tacüt-tevârih*, Sad.: İsmet Parmaksızoğlu, C.5, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992, 19.; Gelibolulu Mustafa Âli Efendi, *Kitâbü't- Târih-i Künhü'l-Ahbâr*, Haz: Ahmet Uğur, Ahmet Gül, Mustafa Çuhadar, İbrahim Hakkı Çuhadar, C.I, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997, 130.; Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çev: Muharrem Tan, İstanbul: İz yayıncılık, 2007, 40.

⁴² Abdurrahman Güzel, *Abdal Musa Velayetnamesi*, Ankara: TTK, 1999, 99-100, 147-148.

⁴³ Mecdî Mehmet Efendi, *Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri (Hadâiku's-Sekâik)*, C.I, nş. haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989, 34./ Orhan F. Köprülü, "Abdal Murad", *DİA*, C.I, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 63.

⁴⁴ Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal Alaeddin Gaybi Menakıbnamesi*, Ankara: TTK, 1999, 29-88.; Catherine Pinguet, "Remarque sur la Poesie de Kaygusuz Abdal", *Turcica*, S.34, (2002): 13-38.; Ahmet Karamustafa, "Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia", *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed: [Orhan Mir-Kasimov](#), Brill: Leiden 2013, 329-342.

örneklerinde olduğu gibi *Baba* ve *Abdal* lakaplarını taşıyanlar gelmektedir. Yine Abdal Kumral ve Şûcâeddin Velî'de⁴⁵ gazalara katılan bir Kalenderî şeyhi idi.⁴⁶ XVI. Yüzyıl belgeleri, Geyiklü Baba dervişlerinin farklı aşiretler arasında yer dağılımına bakıldığında Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde, özellikle Erzurum, Sivas, Malatya, Adana, bursa, İnegöl, Biga gibi bölgelerde varlıklarını sürdürdüklerini göstermektedir. Bu durumda, Geyiklü Baba'nın etkisinin geniş bir coğrafyada yayıldığını ve onun öğretilerinin yerel halk arasında benimsendiği ortaya çıkmaktadır. Anadolu Kalenderliğinin İran kökenli olduğu, şeyhlerin geldikleri memleket adlarına bakıldığında bu bilgi desteklenmektedir. İlk Osmanlı kaynakları XVI ve XV. yüzyıllardaki Anadolu ve Rumeli fetihlerinde "Rum Abdalı", "Işık", "Haydari", "Torlak" "Cami" gibi yeni isimler altında Kalenderilerin önemli katkıları bulunduğunu belirtmektedir. Bu isimlendirmeler, Anadolu'daki tasavvufun çeşitliliğini ve yerel halkla iletişimini göstermektedir.⁴⁷ Şeyhlerin faaliyet alanlarına bakıldığında genellikle küçük köy ve kasabalarda etkinlik gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, tasavvufî öğretinin daha yerel bir boyuta sahip olduğunu ve toplumsal yapının entegre olduğunu göstermektedir. Özellikle bu pirlere sonra, diğer Sufilerin ve katılım etkinlikleri ile Anadolu'da yatırlar, tekkeler ve zaviyelerin çoğalması, bu tasavvufî geleneklerin kalıcı bir şekilde yerleştiğini ortaya koymaktadır.⁴⁸

Tasavvufi gruplar, Anadolu'nun karmaşık sosyal yapısını kendi inançları ve değerleri yayarak, topluluklar arasında bir birlik oluşturmayı başarmışlardır. Özellikle Kalenderîler, Mevleviler ve Hristiyan cemaatleri gibi gruplar, Moğollarla iş birliği yaparak, varlıklarını güvence altına almak ve sosyal hayatta etkin rol oynamak istemişlerdir. Öte yandan Türkmenler, Ahiler, Kübreviler ve Ekberiler gibi gruplar, Moğolların Anadolu üzerindeki etkilerine karşı direniş göstermişlerdir. Bu gruplar, Moğol yönetimine karşı ayaklanmalar ve mücadeleler örgütleyerek, halkın karşısında bir direnç oluşturmayı hedeflemişlerdir. Türkmenler, özellikle denetim ve sosyal yapılarıyla bölgedeki önemli katkılar sağlayan bir grup olarak, Moğol işgaline karşı güçlü bir direniş geliştirmiştir. İlhanlı politikasını benimseyen Kalenderîler mali ve idari görevleri icra etmişlerdi. Bu durum ise Moğol karşıtı topluluklarla mücadele

⁴⁵ Haşim Şahin, "Şûcâeddin Velî", *DİA*, C.XXXIX, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 247./ Yağmur Say, *Kalenderî, Alevi ve Bektaşî Kültünde Önemli Bir Alp-Eren Gazi: Şûcâ'eddin Velî (Sultan Varlığı) ve Velâyetnâmesi*, Ankara: Sistem Ofset Matbaacılık, 2010, 37-38.

⁴⁶ Orhan Köprülü, "Abdal Kumral", *DİA*, C.1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 63.

⁴⁷ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler*, 232./ Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961, 66.; Orhan Köprülü, "Abdal Musa", *DİA*, C.1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 64-65./ Orhan Köprülü, "Abdal Murad", *DİA*, C.1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 63-64./ Ömer L. Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Vakıflar Dergisi*, C.II, (1942): 279-304.

⁴⁸ Resul Ay, "Hristiyan ve İslam Züht Hayatının 13. Yüzyıldaki Dönüşümü: Biraderler ve Kalenderîler Hareketi Bağlamında Zahitlikte Kitleleşme ve Sosyal Boyut", *Bellefen*, 87/308, (2023): 68.

içerisinde olmaları zamanla Anadolu Selçuklu Devletinin zayıflamasına neden olmuştur.

Moğollar Anadolu'da daha etkin bir konumda olmak için birçok din ve mezhep gruplarla ilişki içinde olmuşlardır. Katoliklerin karşısında Nasturî Hristiyanlığını, Sünni Abbasi siyasetinde ise Şiilerle ittifak kurmuştur.⁴⁹ Moğol istilasının başlamasıyla Moğolların müttefiki yalnızca Hristiyan gruplar olmamıştır. İslam dünyasında da kendi hizmetlerini yürütecek mezhep gruplarının yanında tasavvufi zümrelerde bulunmuştur. Kalenderiler Anadolu'daki tasavvufi hareketler arasında önemli bir yere sahipti ve Moğolların bölgedeki siyasetlerinde kullandıkları grupların başında geliyordu. Moğollar, Şamanizm kökenli inanç sistemleri ve dini hoşgörülerini nedeniyle heterodoks tasavvufi gruplara yakınlık duymaktaydılar. Kalenderiliği bireysel özgürlük, sade yaşam ve mistik düşünce etrafında şekillenmiş gruplar olarak gören Moğollar bu tür hareketleri Anadolu'daki halkları kontrol altına almak için desteklediler. Bu şekilde Kalenderiler, Moğol himayesi altında etkinliklerini artırarak daha geniş kitlelere ulaştılar ve Moğollarla ilişki içinde Anadolu'da sosyal ve dini bir güç haline gelmişlerdir. Olağanüstü durumlar gösterip sihir yapan kişileri kutsal görmüşlerdir. Moğollar bu özelliklere sahip gruplardan her zaman korkup çekinmiştir. "*Bahşi ve Şamanlar*" Moğollar nezdinde büyük öneme sahiptir. Bahşilerin üstün güçleri bulunduğunu ve bu durumdan faydalanması gerektiğine inanmaktadırlar. Kalenderi dervişleri İslam topraklarına gelmeleri ile Moğollar onları Bahşi ve Şaman olarak görmüşlerdir. Bahşilere benzeyen Kalenderiler köy köy dolaşarak kendilerine şiş batırmaları, ateşle dans etmeleri gibi hareketleri Moğolların dikkatini çekmiştir. Bu kişilerin esrarengiz güçlerinin olduğuna inanan Moğolların kendi şamanlarına benzemeleri Kalenderilerin itibarını artırmıştır. Moğollar fethetmiş oldukları topraklarda farklı etnik ve dini grupları birbirine çarpıştırmaları ile bölgeye hâkim olmayı amaçlamıştır. Hülagû Han ve oğullarının baş müşavir olarak Şii Hacı Nasırûd-din-i Tusi'yi yanına alması bu uygulamanın en iyi örneğidir.⁵⁰ Moğollar, Anadolu'daki Türkmenler ve Ahiler gibi topluluklar kendileri için potansiyel bir tehdit olarak görmüşlerdir. Türkmenler, güçlü bir sosyal ve askeri yapıya sahip oldukları için Moğollar için tehlike arz ediyorlardı. Benzer şekilden, Ahi teşkilatları da ekonomik ve sosyal dayanışma içinde yer alması, Moğolların Anadolu'daki otoritesini sorgulayabilecek bir güç potansiyelini göstermektedir. Bu nedenle Moğolların bazı dini zümreleri özellikle Kalenderiler gibi zümreleri destekleyerek, Türkmenler ve Ahilerle aralarındaki çatışmayı körüklemeyi

⁴⁹ Mustafa Akkus, "Ermenilerin İlhanlı Dini Siyasetindeki Rollerini", *S.U. Türkîyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S.31, (2012): 205-22, Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik Kalenderiler*, 64.

⁵⁰ Osman Turan, *Dogru Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul: Ötüken, 63.; Mustafa Akkus, "Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderi Gruplarının Rolü", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/7, (2014): 122-123

hedeflemişlerdir. Kalenderîler, dönemin dini ve sosyal yapısının önemli bir sıra yer edinmiş olmalarının yanı sıra, Moğolların işbirlikçi politikalarının bir parçası olarak kullanılmışlardır. Anadolu'nun istilasında Baycu Noyan'ın yanında Kalenderi grupları ile yan yana savaştıkları bilinir. Köseadağ Savaşında Moğol birlikleri içerisinde ön safhalarda Kalenderiler yer almıştır.⁵¹ Ayrıca İbn Bibi, Kayseri'deki dericiler çarşısı tarafındaki surlara Moğolların tarafından kurulan üç mancınığın Kalenderler tarafından kullanıldığından bahsetmektedir.⁵² Mikail Bayram ise bu süreçteki olayda Tirmizi, Tebriz ve Ebu Bekr-i Niksari gibi pek çok Kalenderi şeyh ve müridlerinin Moğollarla yan yana savaştığını belirtmektedir.⁵³

Anadolu'da Mevlana'nın çok sevdiği Kalenderi şeyhlerinden biri de Şems-i Tebriz'dir. Mevlâna eserinde Şems'in Kalenderi olduğu belirtilmektedir.⁵⁴ Moğollar tarafından Kayseri'nin işgalinden sonra 1244 yıllarında Şems-i Tebriz'in Konya'ya geldiği bilinmektedir. Şems ve müridlerinin Kayseri'nin işgalinde Moğollar ile hareket etmesi Şems'e karşı muhalif bir çevrenin oluşmasına neden olmuştur. Başta Ahi Evren ve Ahi gruplar Şems'e karşı suikast girişimlerinde bulunmuşlardır. Bu süreçte Ahi Evren II. İzzeddin Keykubat'ın veziri idi. Bu nedenle Mevlâna, Şems'in öldürülmesi olayında Sultan İzzeddin Keykavus'u da sorumlu tutmuştur. Şems'in ölümünde birçok sebep olmasına rağmen, Moğolların Kayseri'de gerçekleştirdiği katliamda onun bir Kalenderi olması ve müritleriyle Moğolların yanında yer alması, durumu daha da karmaşık hale gelmesine neden olmuştur.⁵⁵

Moğollar Anadolu'daki hakimiyetini artırmak ve geliştirmek için Kalenderi gruplarını kullanmayı iyi bilmişlerdir. Örneğin Eflakî'nin aktarmış olduğu Kalenderi şeyhi Şerefûd-din-i Mavlisi, Mevlana'ya iki bin dinar getirdiğini ifade ederken bu şeyhin Moğol hazinedarı olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Abaka Han döneminde Anadolu'da Moğolların hakimiyetinin artmasında etkin rolü olan Kalenderi şeyhlerinden biri ise Aybek Baba'dır.⁵⁷ Sünni düşünce yapısına uygun olmayan düşüncesi ve yaşam tarzı ile bu dönemde tepki çekmesi üzerine Aybek Baba Amasya'da görev yapma fırsatını

⁵¹ İbn Bîbî, *El Evamiru'l Alaiye Fil Umuri'l-Alaiye II (Selçukname II)*, Haz. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1996, 73.

⁵² İbn Bîbî, *El Evamiru'l Alaiye Fil Umuri'l-Alaiye II*, 73.

⁵³ Mikail Bayram, "Selçuklular Zamanında Kalenderler ve Ahiler Arasındaki İlişkiler," *III. Uluslararası Ahi Kültürü Sempozyumu*, Kayseri: 2004, 5; Mikail Bayram, *Anadolu Selçuklular Hakkında Araştırmalar*, Konya: Kömen Yayınları, 2003, 75-76.

⁵⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, 59-66.

⁵⁵ Bayram, "Selçuklular Zamanında Kalenderler ve Ahiler Arasındaki İlişkiler", 6; Mikail Bayram, *Sosyal ve Siyasal Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlana Mücadelesi*, Konya: Nûve Kültür Merkezi, 2005.

⁵⁶ Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 238.

⁵⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000, 193-194.

kaybederek 1271 yılında Mısır'a gitmek zorunda kalmıştır.⁵⁸ Ancak düşüncelerinden dolayı Mısır'da tutunamayıp sürülmüştür.⁵⁹ Aybek Baba bu yaşananlardan Muinüddin Pervane'yi sorumlu tuttuğu için vezirden intikam almak amacıyla Tebriz'e giderek Abaka Han'ın hizmetine girmiştir. Aybek Baba, Abâkâ Han'ı sürekli Pervane Muinüddin Süleyman Pervâne⁶⁰ ve Baybars⁶¹ hakkında onların Moğollar aleyhine gizli ittifak içinde olduklarını söylemiştir. Bunun üzerine Abâkâ Han, bu durumun doğruluğu teyit etmesi için Aybek Baba'yı görevlendirerek onu Anadolu'ya göndermiştir. Muinüddin Pervane, tüm olaylardan habersiz olarak Aybek Baba'nın kendine yaklaşımını ciddiye alarak onu yanına almıştır. Aybek Baba bir süre sonra Muinüddin Pervane ile Baybars arasındaki yazışmanın bir nüshasını İlhanlı sarayına göndererek Baybars-Pervane arasındaki iş birliğini ortaya çıkarmıştır.⁶² Pervane ile Baybars iş birliğinin ortaya çıkmasıyla Abaka Han, Muinüddin Pervane'yi yargılamıştır. Pervane her ne kadar tüm olanları inkâr etse de cezasını 675/1277 yılında Abaka Han tarafından idam ettirildi. Böylece Aybek Baba Selçuklu vezirinden intikamını almıştır.⁶³ Aybek Baba Moğolların himayesi altında vefatına kadar Amasya'daki zaviyesinde yaşamını devam ettirmiştir. Muinüddin Pervane'nin öldürülmesinden sonraki süreçte Anadolu tamamen İlhanlı tahakkümü altına girmiştir. Kalenderiler yalnızca Moğollar arasında casusluk faaliyetlerini yürütmemişlerdir. Aynı zamanda Moğolların sempatisi ve güvenini kazanarak İslamiyet'i de yaymışlardır. Nitekim Kalenderilerin, İlhanlı Sultanlarından Ahmed Tekudar'ın Müslüman olmasında etkili olduğu rivayeti, Anadolu'daki dini ve sosyal dinamiklerin nasıl şekilleneceği için önemli bir örnektir. Ahmed Tekudar'ın çocukluk döneminde Hulagü Han'ın huzurunda, Ahmedîyye tarikatına mensup şeyhlerin ateşe girerek gösteri yapması,⁶⁴ cesaret ve teslimiyetin bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Ahmed Tekudar'a, Ahmed isminin de bu sırada verildiği zikredilir. Abaka'dan sonra tahta geçen Ahmed Tekudar erken yaşlarda Müslüman olduğu, tahta geçmesiyle de Kalenderi şeyhi Abdurrahman'ın etkisiyle Müslümanlığını pekiştirdiği bilinir.⁶⁵ Şeyh Kemaleddin Abdurrahman, bu dönemde ülkedeki tüm

⁵⁸ Abdî-Zade Hüseyin Hüsameddin Efendi, *Amasya Tarihi II*, Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2008, 247.; Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinalik Sufilik: Kalenderîler*, 64.

⁵⁹ Hüsameddin, *Amasya Tarihi II*, 247.; Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinalik Sufilik: Kalenderîler*, 64.

⁶⁰ Muharrem Kesik, "Muinüddin Süleyman Pervâne", *DİA*, C.31, Ankara: TDV Yayınları, 2020, 91-93.

⁶¹ Kazım Yaşar Koprıman, "Baybars", *DİA*, C.5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 221-223.

⁶² Hüsameddin, *Amasya Tarihi II*, 247-254.; Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinalik Sufilik: Kalenderîler*, 64-65.

⁶³ Ocak, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, 194./ Anonim, *Tarih-i Ali Selçuk*, Terc. H. İ. Gök-Fahrettin Coşkun, Ankara: Atif Yayınları, 2014, 115.

⁶⁴ Mustafa Tahralı, "Rifaiyye", *DİA*, C.35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 99-103.

⁶⁵ Reşidüddin Fazlallah, *Câmiu't- Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejanı, Ankara: TTK, 2013, 133.; A. G Galstyan, *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*, c. ev. İlyas Kamalov, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005, 74.

vakıflardan sorumludur.⁶⁶ Kalenderilerin Moğol yanlısı bu tutumları Anadolu Selçuklu devletinin en güçlü döneminde büyük etkiye ve nüfusa sahip olan Ahilerin, Ekberiyelerin, Kübrevilerin etkilerinin azalmasına ve devletin zayıflamasına neden olmuştur.⁶⁷

Moğollar Anadolu'daki siyasi hakimiyeti sağlamak için destek aldığı Kalenderi dervişlerinden bir diğeri ise Tokatlı Barak Baba'dır.⁶⁸ 655/1257-707/1307 yılları arasında derviş olan Barak Baba, Gazan Han'ın davetiyle İlhanlı sarayına gelerek Han'ın saygınlığını kazanmıştır.⁶⁹ Olcaytû döneminde de aynı saygınlığı koruyan Barak Baba Anadolu'daki çeşitli bölgelere elçi olarak gönderilmiştir.⁷⁰

Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'nin Sultaniye'ye gidip Barak Baba ve Sinop kadısının oğlu Hayran Emir ile dostluk kurması, Hayran Emir'in Anadolu'ya gelerek Konya'da Mevlevi ayinlerine katılması, Mevlevilik ve Kalenderilik arasında dostluğun devam ettiğini göstermektedir. Ulu Arif Çelebi'nin Hayran Emir ile ilişkisi, Mevlevilik töreninin yalnızca Konya ile sınırlı kalmadığını, aynı zamanda diğer sistemlerde etkili olduğunu ve diğer tarikatlarla etkileşim içinde olduğunu ortaya koymaktadır.⁷¹ Böylelikle Şems-i Tebrizi ile başlayan Mevlevi-Kalenderi ilişkileri Ulu Arif Çelebi döneminde de devam etmesiyle Kalenderhaneler, Mevlevihaneler gibi görülüp kullanılmıştır.⁷² Tamamen siyasi bir yakınlaşma olan bu ilişkiler sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Barak Baba, 1307'de gittiği Gilân'da, Gilanlıların hükümdarı olan ve "Tatar Şeyhi" olarak adlandırılan hükümdar tarafından dervişleriyle öldürülmüştür. İlhanlı Han'ı Olcâytû, Barak Baba'nın öldürülmesinin ardından Sultaniye'de onun adına bir zaviye yaptırdığı bilinmektedir.⁷³

⁶⁶ Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002, 576.

⁶⁷ Mustafa Akkuş, "Ahi Evren'in Moğol Tahakkümüne Bakışı ve Ahilerin Moğol Karşıtlığının Sebepleri", *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu I*, 19-20 Eylül 2012 Kırşehir, 325-347.; Mustafa Akkuş., "İstilah Döneminde Anadolu Şehirlerinin Korunmasında Ahiler: Konya ve Ahi Ahmed Şah," *Konya Kitabı XIV*, İpekyolu Özel Sayı, Konya: Konya Ticaret Odası Yayınları, 2013.

⁶⁸ Ocak, *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, 194.; Ahmet Yaşar Ocak, "Barak Baba", *DİA*, C.5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 61-62.; Hilmi Ziya Uşşaklıoğlu, *Anadolu'nun Diğeri Sosyal Tarihi*, c. ev. Ahmet Tasgüder, Ankara: Kalan Yayınları, 2003, 76-77.; Hüsameddin, *Amasya Tarihi II*, 280.

⁶⁹ İbn Kesir, *el-Bida'ye ve'n-Niha'ye*, C.14, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017, 95-96.

⁷⁰ Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinallik Süflilik: Kalenderiler*, 65.; Abdülkaki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.

⁷¹ Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 636-637.

⁷² Nejat Göyünç., "Mevlevilik ve Sosyal Hayat", *II. Uluslararası Mevlâna Kongresi*, Konya: 1990, 97-98.

⁷³ Tahsin Yazıcı, "HAYDAR, Kutbüddin", *DİA*, C.17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 24-25./ Eyüp Öztürk, *Velilik ile Delilik Arasında: İbnu's Serrac'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*, İstanbul: Kitap Yayınları, 2013, 72-83, 87-88.; Ömer Lütfi Barkan- Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defterleri*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınevi, 1970, 155, 166.; Sadullah Gülten, "Tahrir Defterlerine göre Kalenderiler ve Haydariler", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 31/52, (2012): 38-39.

Sonuç

Moğolların Anadolu'daki siyasi hakimiyetlerini sağlama noktasında en yakın gördükleri dini zümre Kalenderiler olmuştur. Anadolu istilasının ilk dönemlerinden itibaren Moğolların en yakın müttefiki Kalenderiler olmuştur. Kalenderî dervişler, toplum içinde hem manevi bir Otoriteye sahip olmaları hem de genellikle toplumun farklı kesimlerine ulaşabilmeleri nedeniyle etkili birer istihbarat kaynağı olmuşlardır. Moğol hükümdarları, Selçuklu Sultanları hakkında dervişlerin topladığı bilgileri kullanarak Anadolu'yu istila etmişlerdir. Moğolların Kalenderileri en iyi casusluk görevlerinde kullanmasının karşılığı olarak Moğollarda kendilerine karşı olan dini zümrelerin ellerinden tekke, zaviye, medrese, vakıf gibi kurumları alarak Kalenderilerin tasarrufuna vermiştir. Böylece hem Moğollar hem de Moğol yanlısı Selçuklu devlet bürokratları Kalenderi grupları korumaları neticesine teşkilatlanarak daha geniş bir alana yayılmışlardır. Ancak bu durum Anadolu Selçuklu Devletini destekleyen dini ve sosyal zümrelerin zayıflamasına ve devletin yıkılmasına sebep olmuştur. Anadolu'da önemli görevlerinden biri olan mali ve idari görevlerde yer almaları ülkenin iktisadi ve idari yapısının bozulduğu gibi siyasi yapısını da olumsuz etkilemiştir.

Kaynaklar

Abdî-Zade Hüseyin Hüsameddin Efendi. *Amasya Tarihi II*. Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2008.

Ahmed Eflâkî. *Menakıbu'l Arifin*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

Ahmet Karamustafa, "A Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia", *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed: Orhan Mir-Kasimov, Brill: Leiden 2013, 329-342.

Akkuş, Mustafa. "Ahi Evren'in Moğol Tahakkümüne Bakışı ve Ahilerin Moğol Karşıtlığının Sebepleri", *II. Uluslararası Ahilik Sempozyumu*, 19-20 Eylül 2012 Kırşehir, 325-347.

Akkuş, Mustafa. "Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderi Grupların Rolü", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 9/7, (2014): 117-134.

Akkuş, Mustafa. "Ermenilerin İlhanlı Dini Siyasetindeki Rollerini", *S.U. Türiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S.31, (2012): 205-22.

Akkuş, Mustafa. "İstilah Döneminde Anadolu Şehirlerinin Korunmasında Ahiler: Konya ve Ahi Ahmed Şah," *Konya Kitabı XIV*, İpekyolu Özel Sayı, Konya: Konya Ticaret Odası Yayınları, 2013.

Anonim. *Tarih-i Ali Selçuk*. Terc. Halil İbrahim Gök-Fahrettin Çoşkuner, Ankara: Atif Yayınları, 2014.

Ay, Resul. “Hristiyan ve İslam Züht Hayatının 13. Yüzyıldaki Dönüşümü: Biraderler ve Kalenderîler Hareketi Bağlamında Zahitlikte Kitleleşme ve Sosyal Boyut”, *Belleten*, 87/308, (2023): 53-86. DOI: 10.37879/belleten.2023.053

Azamat, Nihat. “Kalenderiyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 256.

Babinger, F.- Huart, Cl. “Kalenderiye”, *İslam Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul: MEB Yayınları, 1977, 128-129.

Babinger, F.- Köprülü, Fuat. *Anadolu’da İslamiyet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Bağcı, Büşra. “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Kalenderî Gruplar”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, III/II, (2020): 240-252.

Bahattin Keleş, “Baba İshak İsyanı’nın Anadolu Selçuklu Tarihindeki Yeri ve Önemi”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, (2018): 73-91.

Barkan, Ömer L. “Kolonizatör Türk Dervişleri”, *Vakıflar Dergisi*, C.II, (1942): 279-304.

Barkan, Ömer Lütfi - Ayverdi, Ekrem Hakkı. İstanbul Vakıfları Tahrir Defterleri. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınevi, 1970.

Bayram, Mikail. “Selçuklular Zamanında Kalenderler ve Ahiler Arasındaki İlişkiler,” III. Uluslararası Ahi Kültürü” Sempozyumu, Kayseri, 2004.

Bayram, Mikail. Anadolu Selçuklular Hakkında Araştırmalar, Konya: Kömen Yayınları, 2003.

Bayram, Mikail. Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi. Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005.

Cahen, Claude. “Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri”, *A.Ü.İ.F.D.*, nşr. İ. Kayaoğlu, XVIII/I-IV, (1970): 194.

Catherine Pinguet, “Remarque sur la Poesie de Kaygusuz Abdal”, *Turcica*, S.34, (2002): 13-38.

Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966.

Galstyan, A. G. *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*. çev. İlyas Kamalov, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2005.

Gelibolulu Mustafa Âli Efendi. *Kitâbü't- Târih-i Künhü'l-Ahbâr*. Haz: Ahmet Uğur, Ahmet Gül, Mustafa Çuhadar, İbrahim Hakkı Çuhadar, C.I, İkinci Kısım, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.

Gordlevski, Vladimir Aleksandroviç. *Anadolu Selçuklu Devleti*. İstanbul: Onur Yayınları, 1988.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.

Gölpınarlı, Abdülbaki. “Kalenderiye”, *Türk Ansiklopedisi*, C.XXI, (1971): 157-161.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlâna Celaleddin*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1959.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.

Göyünç, Nejat. “Mevlevilik ve Sosyal Hayat”, *II. Uluslararası Mevlânâ Kongresi*, Konya: 1990.

Gülten, Sadullah. “Tahrir Defterlerine göre Kalenderiler ve Haydariler”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 31/52, (2012): 35-54.

Güzel, Abdurrahman. *Abdal Musa Velayetnamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal Alaeddin Gaybi Menakıbnamesi*. Neşr. A. Güzel, Ankara: TTK, 1999.

Hatib-i Fârisî. *Menâkıb-ı Cemâl al-Dîn-i Sâvî*. nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972.

Hoca Sadettin. *Tacü't-Tevarih*. Sad.: İsmet Parmaksızoğlu, C.5, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.

İbn Kesir. el- Bidâye ve'n-Nihâye. C.14, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017.

İbn Battuta. *İbn Battuta Seyahatnamesi I*, Çev. A. Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004

İbn Bîbî. *El Evamirü'l Alaiye Fil Umuri'l-Alaiye II (Selçukname I-II)*. Haz. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1996.

İbni Bîbî, *Anadolu Selçuklu Devleti Tarihi (Farsça Muhtasar)*. Çev. M. Nuri Gençosman), Ankara: Uzluk Basımevi, 1941.

Karamustafa, Ahmet T. *God's Unruly Friends, Dervish Groups in the Islamic Late Middle Period, 1200-1550*. University of Utah Press, Salt Lake City 1994.

Kayaoğlu, İsmet. “Mevlana’nın Çağdaşı Derviş Tarikatları, Babalar, Kalenderiler ve Diğerleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1, (1990): 147- 155.

Kaymaz, Nejat. *Anadolu Selçuklu Sultanlarından II. Gıyasu’d-din Keyhusrev ve Devri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Kesik, Muharrem. “Muînüddin Süleyman Pervâne”, *DİA*, C.31, Ankara: TDV Yayınları, 2020, 91-93.

Kılıçarslan, Orhan. “Kalenderî Bir Şairin Divanından Yansıyanlar”, *Bilecik Şeyh Edebali Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/1, (2016): 58-70.

Kocatürk, Saadettin. “İran’da İslamiyet’ten Sonraki Yüzyıllarda Fikir Akımlarına Toplu Bir Bakış ve Kalenderiye Tarikatı ile İlgili Bir Risâle”, *AÜDTCFD*, XXV/3-4, (1971): 215-231.

Kopraman, Kazım Yaşar. “Baybars”, *DİA*, C.5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 221-223.

Köhbach, Markus. “Vom Asketen Zum Glaubenskämpfer: Geyiklü Baba Ein Betrag Zur Osmanischen Hagiographie”, *Osmanlı Araştırmaları*, 3/3, (1982), 45-51.

Köprülü, Fuat “Abdal Kumral”, *DİA*, C.1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 63.

Köprülü, Fuat. “Abdal Murad”, C.1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 63-64.

Köprülü, Fuat. “Abdal Murad”, *DİA*, C.1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 63-64.

Köprülü, Fuat. “Abdal Musa”, *DİA*, C.1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 64-65.

Köprülü, Fuat. “Anadolu’da İslamiyet: Türk İstîlâsından Sonra Anadolu tarih-i Dînîsine bir Nazar ve Tarihinin Menba’ları”, *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası IV*, (Eylül 1338/1922): 281-311.

Köprülü, Fuat. *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015. 98

Lloyd Ridgeon, “The Controversy of Shaykh Awhad al-Din Kirmani and Handsome, Moon-faced Youth: A Case Study of Shahid-bazi in Medieval Sufism”, *Journal of Sufi Studies*, 1, 2012, 3-30.

Mecdî Mehmet Efendi. *Şakaik-i Nu’maniye ve Zeyilleri (Hadâiku’ş-Şekâik)*. C.1, nş. haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Menakâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-i Veli. *Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995.

Mostafavi, Moharram. “Evhadeddin-i Kirmani ve 13. Yüzyıl Anadolu Tasavvufundaki Yeri ve Önemi”, Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara 2015.

Ocak, A. Yaşar. “Geyükli Baba”, *DİA*, C.14, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 45-47.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Barak Baba”, *DİA*, C.5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 61-62.

Ocak, Ahmet Yaşar. “Kalenderîler ve Bektaşilik”, *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul: İÜEF, 1981.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinalik Sûfilik: Kalenderîler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17 Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Öztürk, Eyüp. *Velilik ile Delilik Arasında: İbnü's Serrac'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2013.

Reşîdüddin Fazullah. *Câmiu't- Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*. çev. İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejanî, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.

Sağlık, Hacı. “Kalenderî Bir Sûfi Olarak Baba Tâhirê Uryân”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/2, (2018): 708-723.

Saraç, Orsolya. “Babarahim Meşreb Menakıbnamesi Işığında Kalenderiyye Zümresinin Salık Edinme Ayinleri”, 9. *Milletlerarası Türkoloji Kongresi Bildiriler*, Ed. F. Korkmaz, 953-968. DOI:10.26650/PB/AA10AA14.2023.001.064 (27.04.2024)

Say, Yağmur. *Kalenderî, Alevi ve Bektaşî Kültünde Önemli Bir Alp-Eren Gazi: Şucâ'eddîn Velî (Sultan Varlığı) ve Velâyetnâmesi*. Ankara: Sistem Ofset Matbaacılık, 2010.

Sipehsalar Mecdeddin Feridun. *Mevlâna ve Etrafındakiler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.

Şahin, Haşim. “Şücâüddin Velî”, *DİA*, C.XXXIX, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 247-248.

Şirin, İbrahim. “Batılı Seyyahların İzleniminde Sufiler”, *Sufi Araştırmaları Dergisi*. 3/5, (2012): 21-45.

Tahralı, Mustafa. “Rifaiyye”, *DİA*, C.35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, 99-103.
Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mânîyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Çev: Muharrem Tan, İstanbul: İz yayıncılık, 2007.

Taşköprölüzâde. *Osmanlı Bilginleri eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Çev: Muharrem Tan, İstanbul: İz yayıncılık, 2007.

Turan, Osman. *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1998.

Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2002.

Turan, Osman. *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken, 2003.

Türkay, Cevdet. *Osmanlı İmparatorluğunda Oymaklar, Aşiretler ve Cemaatler*. İstanbul: Tercüman Yayınları, 1979.

Ülken, Hilmi Ziya. *Anadolu'nun Dini ve Sosyal Tarihi*. c. 1, ev. Ahmet Tas, g'ın, Ankara: Kalan Yayınları, 2003.

Yazıcı, Tahsin. "Baba Tâhir-i Uryân", *DİA*, C.IV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 370-371.

Yazıcı, Tahsin. "Cemâleddîn-i Sâvî", *DİA*, C.7, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 313-314.

Yazıcı, Tahsin. "HAYDAR, Kutbüddin", *DİA*, C.17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 24-25.

Yazıcı, Tahsin. "Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser", *Necati Lugal Armağanı*. Ankara: TTK, 1968.

Yıldırım, Kadri. *Baba Tâhirê Uryân Hayatı, Görüşleri, Divanı*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.

Yılmaz, Eyyüb. "Tasavvuf'un Anadolu'da Yayılmasında Moğol İstilasası'nın Etkisi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.

Türkistan Metafiziği Bağlamında Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'ini Yeniden Değerlendirmek

Faizulla TOLTAY
Doktora Programı Öğrencisi
Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
faizulla.toltai@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5415-4767

Ferhat AĞIRMAN
Prof. Dr.
Pamukkale Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Felsefe Bölümü
fagirman@pau.edu.tr
ORCID:0000-0003-1553-7495
DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202421>

Özet

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Türkistan düşünce tarihinde var oluş ile var olanın ilişkisini ve öznenin karşısında başkanın başkalığını derinlemesine inceleyen isimlerden biridir. Varlığın anlamını ve gerçeğin algılanmasını insan şuuruyla merkezileştiren Batı metafiziğinin aksine, Türkistan metafiziğinde hakikatin tanınması, irade ve idrak sorunları Ahmed Yesevî'nin şâheseri Dîvân-ı Hikmet'inde oldukça önemli konular olarak ele alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında Batı metafiziğinin merkeziyetçiliğini eleştirmenin yanlış olduğunu ortaya koyarak bu anlayışı yıkmaya çalışan post-yapısalcı filozoflar ile, daha çok Deleuzeyen bir ifadeyle söylemek gerekirse, rizomatik (köksap) sisteme sahip Türkistanlı düşünürler belli bir düzeyde uyum içindedirler. Çoğu zaman Türkistan metafiziğinin oluşumunu, Orta Asya ve Anadolu'daki toplumsal ve siyasal nedenlerden dolayı Edward Said'in diliyle, doğulaştırılmış söylemle ya da skolastik anlayışla incelenirken, artık post-yapısalcı düşünceden yola çıkarak Türkistan metafiziğinin sureti ve siretini tekrar anlamaya çalışabiliriz. Böylelikle Türkistan metafiziği bağlamında Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'ine dönüp Türk halkının kültürel hafızasını ve değerlerini yeni bir şekilde değerlendirmek fırsatını buluruz. Bu bağlamda kültür emperyalizmine karşı bir direniş olarak Dîvân-ı Hikmet'in Türk dilinde yazılması, Türkistan metafiziğinin ön koşullarından biri olarak kabul edilebilir. Pîr-i Türkistan Hoca'nın eserlerini merkeze alarak varoluş ve var olan arasındaki bağlantının nasıl ve ne düzeyde kurulduğunu inceleyen bu bildiri, varoluşsal bir değer olarak nesnel dünyada Türkistan insanının konumunu, onun öteki ile olan

ilişkinini, onu idrak etmesini, ilişki sırasında öznenin etiğini ele alacaktır. Bununla birlikte sesler ve sözler ötesine uzanan yolculukta konuşan varlık olarak insanın dünya algısı ve dünyanın insan algısı araştırılacaktır. Böylece Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'ini yapıbozuma uğratarak yeniden okunması ve yorumlanması, anlamın anlamsızlığını veya anlamsızlığın anlamını idrak etmekte büyük ölçüde yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahmed Yesevî, Hikmetler, Türkistan, Türkistan metafiziği, insan.

Re-Evaluating Ahmed Yesevî's Dîvân-ı Hikmet in the Context of Turkestan Metaphysics

Abstract

Pîr-i Turkistan Khoja Ahmed Yasawi is one of the most prominent figures in the intellectual history of Turkistan, who deeply explored the relationship between existence and the existent, and the alterity of the other in the face of the subject. In contrast to Western metaphysics, which centralises the meaning of existence and the perception of reality through human consciousness, Turkestani metaphysics considers the recognition of truth and questions of will and cognition to be significant themes, especially in Ahmed Yasawi's masterpiece, the Dîvân-ı Hikmet. From this perspective, post-structuralist philosophers who seek to dismantle this understanding by demonstrating the fallacy of critiquing the centrality of Western metaphysics are to some extent aligned with Turkistani thinkers who possess a rhizomatic system, in Deleuzian terms. The formation of Turkistan metaphysics has frequently been analysed through an orientalist discourse or scholastic understanding, as a result of social and political factors in Central Asia and Anatolia. This can be seen to echo Edward Said's terminology. However, by adopting a post-structuralist approach, it is now possible to attempt a re-understanding of the form and essence of Turkistan metaphysics. In the context of Turkistan metaphysics, a re-examination of Ahmed Yasawi's Dîvân-ı Hikmet enables a reassessment of the cultural memory and values of the Turkic people in a new light. With this in mind, the composition of the Dîvân-ı Hikmet in the Turkish language can be seen as an act of resistance against cultural imperialism, which represents one of the fundamental prerequisites of Turkistan metaphysics. This article examines the connection between existence and the existent, focusing on the works of Pîr-i Turkistan Khoja. It explores the position of Turkistan people in the objective world as an existential value, their relationship with the other, their perception of the other, and the ethics of the subject during interaction. Furthermore, the investigation will examine the perception of the world by humans as speaking beings and the perception of humans by the world in the journey beyond voices and words. Consequently, the

deconstruction and reinterpretation of Ahmed Yasawi's Dīvān-ı Hikmet will facilitate a comprehensive understanding of the concept of meaninglessness or the meaninglessness of meaning.

Key Words: Ahmad Yesevî, Hikmet, Turkestan, metaphysics of Turkestan, human

Giriş: Türkistan Metafiziği Nedir, Ne Değildir?

Türkistan, yüzyıllar boyunca pek çok farklı kültür ve medeniyete, inanç ve inanışa tanıklık etmiş bir coğrafya olarak bilinir. Bu çeşitliliğin Türkistan düşünce sistemini de etkilediği görülür. Göktürk, Manihaizm, Sanskrit, Konfüçyüsçülük, Musevilik, Doğu Hristiyanlığı, Pers ve İslam kültür ve fikirleri gibi çeşitli medeniyetlerin etkisiyle zengin bir entelektüel birikim ortaya çıkar. Bu geniş yelpazede yer alan kültürel ve felsefi etkiler, Türkistan düşüncesinin temel yapı taşlarını oluşturur. Söz konusu çeşitlilik ve farklılıklardan oldukça etkilenen Türkistan düşüncesi, varlık, bilgi ve değerler hakkında derin sorular sorar ve bu sorulara cevap ararken genellikle bilimsel, mistik ve simgesel dillerin bütününe kullanır. Bu düşünce yapısının temelinde, evrenin ve insanın varoluşunun ve varlığa getirilişinin anlamını ve amacını keşfetme arzusu yatar. Bu bağlamda, Türkistan düşüncesi, hem doğu hem de batı felsefelerinden beslenerek, insanın evrendeki yerini anlama ve yaşamın temel sorularına yanıt bulma çabasını sürdürür.

Türkistan metafiziği, varlık ve mevcudiyetin ötesindeki ve içsel boyutları, ayrıca bu boyutların birbirleriyle olan etkileşimlerini kavrama gayreti olarak kabul edilir. Bu düşünce tarzı, insanın kendisini ve çevresini derinlemesine anlamasına ve daha harmonik bir hayat kurmasına katkıda bulunabilir. Ancak, Türkistan metafiziğinin Orta Asya'nın tarihi ve kültürel zemininde kök salmış, genellikle İslam öncesi zamanlardan beri süregelen bir ideolojiyi temsil ettiği unutulmamalıdır. Bu düşünce yapısına sadece "Türk metafiziği" demek, bahsedilen zengin çeşitliliği ve özgün özellikleri göz ardı etmek anlamına gelir. Bu tür metafiziksel yaklaşımlar, varlığın anlamını ve gerçeğin algılanmasını insan şuuruyla merkezileştiren Batı metafiziğinden farklı bir söylem ortaya koyar. Türkistan metafiziği, sürekli bir kültürel ve entelektüel etkileşim içinde bulunan, zengin mistik ve felsefi bir mirasın varlığını vurgular.

İslam diniyle Türk kültürünün bir araya gelmesiyle söz konusu metafiziği Türk-İslam düşüncesi diye tanımlamak da onun geniş spektrumunu daraltmak anlamına gelir. Çünkü bu tarz bir tanım yine merkezleşmiş düşünce çerçevesinde dikey bir tasviri gerekli kılar. Ancak İslam'ın bölgeye girişiyle birlikte Türkistan metafiziğinin boyutları genişlemiş ve yeni bir perspektif kazandığı da inkâr edilemez bir gerçekliktir. İslamî öğretilerle harmanlanan yerel inançlar, farklı boyutlar ve sufizmin etkisi altında kendine özgü bir karaktere bürünmüştür. Türkistan'ın topraklarında

yetişen büyük İslam düşünürleri de ele aldıkları eserlerle Türkistan metafiziğinin gelişimine katkıda bulunmuş ve onun şekillenmesinde etkili olmuştur.

Bölgenin zengin tarihi ve kültürel mirasının yanı sıra bireyin evren ve varoluş hakkındaki temel sorularıyla ilgilenen Türkistan metafiziği, Batı-Doğu, İslam-diğer dinler, Türk olan ve olmayan gibi ikiliklerin sınırını aşarak yatay bir düşünce tarzı sunar. Türkistan metafiziği, Batı, Doğu, Türk ve Türk-İslam metafiziklerinin aksine, yapıları ve anlamları sabit ve katı olarak gören geleneksel düşünce tarzlarına meydan okur ve bunların yerine sürekli devinim, değişim ve çeşitliliği vurgular. Bundan dolayı Türkistan metafiziğinde Batı metafiziğini eleştiren postyapısalcı düşünce akımıyla benzerlikler görmemiz mümkündür.

20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan postyapısalcılık, Batı metafiziğine eleştirel bir yaklaşımla metinlerin ve anlamların sabit olmadığını, sürekli olarak yeniden yapılandırıldığını ve çoklu yorumlara açık olduğunu savunur. Batı metafizik düşüncesinin temelinde ise Doğu ve doğulaştırılmış Türk metafiziği gibi zıtlıklar (varlık-yokluk, iyilik-kötülük vb.) yatar, özündeyse bu zıtlıkların birbirine bağımlılığı söz konusudur. Örneğin, Heidegger “Metafiziğe Giriş” adlı eserinde Batı metafiziği özelinde bu tarz geleneksel çıkarımlara eleştiriler sunar.¹ Bunun aksine postyapısalcılık, postyapısalcılığın önemli temsilcilerinden biri olan Gilles Deleuze’in örnek aldığı Türkistanlı yaşam tarzı, rizomatik düşünce tarzını geliştirir.² Bir merkeze bağlı kalmadan özgürce yaşayan Türkistan halklarının düşünce yapısıyla tanımlanan hiyerarşik olmayan, merkezsiz ve ağısı bir yapıya sahip rizomatik düşünce, sabit noktalar yerine yersizyurtsuzlaşarak yeni bağlantılar ve yollar oluşturur. Dolayısıyla göçebe yaşamdan belirli bir noktada etkilenen postyapısalcılık, tüm fikir ve düşüncelerin sürekli olarak yeniden yorumlandığını ve anlamın her zaman bağlamla ilişkili olduğunu, köksap misali yatay bir şekilde yayıldığını vurgular.

Tıpkı postyapısalcılık gibi Türkistan metafiziği de bütün kültür ve sosyal olguların sürekli değişim ve çeşitlilik içinde olduğunu ve anlamların göreceli olduğunu ileri sürer. Bu yönüyle Türkistan metafiziği, temelci (foundationalist) diğer metafiziklerin aksine, anti-temelci (anti-foundationalist) ve postyapısalcılık gibi anti-özcü (anti-essentialist) bir yaklaşımı benimser. Aynı zamanda felsefi açıdan da Türkistan metafiziği geleneksel düşünce biçimlerini eleştirir ve sorgular. Yine Türkistan coğrafyasında çeşitli dinlerin hâkimiyetiyle birlikte, söz konusu metafiziğin özne ve öteki anlayışının farklı bir anlam kazandığını görebiliriz. Özne-öteki ayrımını aşarak

¹ Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev., Mesut Keskin, İstanbul: Avesta Yayınları, 2014, s. 27-29.

² Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 1, Bin Yayla, Göçebebilimi inceleme: Savaş Makinesi*, çev., Ali Akay, Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1990, s. 28-29.

bireyin ötekiyle ilişkisini temel alır ve bireyi ötekinin varlığına ve haklarına saygı duymaya davet eder.

Türkistan metafiziği, yukarıda ifade edildiği gibi, postyapısalcılıkla doğrudan bağlantılıdır ya da bunun tam tersi bir durum söz konusudur. Sürekli değişim ve çeşitlilik içinde olduğunu ve anlamların göreceli olduğunu ileri süren Türkistan metafiziği, dün olduğu gibi bugün de hâkim olduğu coğrafyanın zengin manevi mirasının bir parçası, geçmişten günümüze değerli bir bilgi ve deneyimin kaynağı olarak devam eder. Bu kaynakların mihenk taşlarından biri de özellikle İslam sonrası dönemin mimarı olan Ahmed Yesevî ve onun bakış açısıdır. Ahmed Yesevî, hikmetlerinde sunduğu bakış açısıyla Türkistan metafiziğinin yapısına ciddi katkılar sağlamıştır. Fakat zamanla Türk-İslam metafiziği olarak form kazanan bu dönüşümün özünde Türkistan metafiziğinin yattığını söylemek mümkündür.

Türkistan Metafiziği Bağlamında Ahmed Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'ini Okumak

Ahmed Yesevî, Türk dünyasında kişiliği ve yaratıcılığı ile önemli bir şahsiyettir. Onu tanımak, hem Türkistan metafiziğini hem de İslam'ın Türkistan topraklarındaki serüvenini anlamak anlamına gelir. Türkistan metafiziğini bilmek, İslam kültürü ile Türk kültürü arasındaki ilişkiyi eşit düzeyde, birbirini bastırmadan, tahakküm altına almadan bilmektir. Bu bakımdan Ahmed Yesevî, geniş ve sınırsız bir sentez yaratmış ve Horasan ekolüne öncülük etmiş bir şahsiyettir. İslam ve İslam öncesi Türk kültürünün kalıbını kırmadan Türkistan metafiziğinin önemli bir figürü hâline gelmiştir. Başka bir deyişle, İslam'ı Türkistan halkına sembolik ve eğitici bir dille anlatmaya çalışan Ahmed Yesevî, merkezileşmiş Fars ve İslam kültürüne heterojen bir anlam sunar. Bunun açık bir örneği, Divân-ı Hikmet'in Türkçe yazılmasıdır. Böylece Türkçenin de İslam'ı anlatma potansiyeline sahip olduğunu, Farsça ve Arapça gibi merkez olabileceğini ifade etmiştir. Ancak Yesevî'nin anlayışındaki merkez, Küçükkalp'in "Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu" kitabında da belirttiği gibi "sabit bir yer olmayıp onu düşünmenin en doğru yolu, bir işlev, sonsuz sayıda gösterme ikamelerinin oyuna girdiği bir 'yer-olmayan' şeklinde"³ düşünülmelidir. Çünkü Yesevî de bu anlayış çerçevesinde Türkçeyi başka dillere benzer şekilde merkezi bir konuma taşıma gayretinde olmamıştır. Onun yaklaşımı, anlamın derinliklerine dalıp durağan bir merkezden ziyade, sürekli genişleyen bir anlam evreni yaratmaya yöneliktir.

Yesevî, dilin sınırlarını aşarak Türkçenin sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda kültürel ve manevi bir zenginlik kaynağı olarak gelişmesine katkıda bulunur. Buna ek olarak, Hoca Ahmet Yesevî, Türkistan'daki birçok halkın çeşitli inançları olan

³ Kasım Küçükcalp, *Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, s. 67.

Şamanizm, Budizm, Musevilik ve Hristiyanlık üzerinde hegemonya kurmadan İslam'ın Türkistan metafiziğindeki yerini netleştirir. Tüm bu olaylar neticesinde İslam ve Orta Asya kültürü birbirine adapte olur ve Türkistan metafiziğinin sınırları genişler. Bu metafizik çerçevesinde Ahmed Yesevî'nin öğretileri, Türkistan'dan çıkarak Anadolu ve Balkan topraklarını da içine alan geniş bir coğrafyaya yayılır. Bu açıdan bakıldığında, Ahmed Yesevî'yi ve bağlı olduğu geleneği anlamak, bir bakıma Türkistan metafiziğini anlamak anlamına gelmektedir. Ahmed Yesevî'yi Türkistan metafiziği bağlamında ele alarak bu anlayışın sadece Müslüman ve Müslüman Türklerin değil, ulusal ve coğrafi sınırların ötesinde hoşgörülü bir toplumun biçimlendirici formu olduğunu söyleyebiliriz.

Ahmed Yesevî'nin hikmetleri, Türkistan metafiziğinin anlaşılmasında önemli bir kaynaktır. Çünkü bu hikmetler, İslam'ın kabulünden sonraki dönemde ahlâki olgunluğu kapsayan eserlerdir.⁴ Bu yapıtlarda, 'Ben' ben-merkezcilikten uzaklaşarak başkalarının konumuna empatiyle yaklaşma ve çeşitliliğe değer verme ön plana çıkar. Her insanın kendine has özelliklerini yadırgamayan ve ortaya çıkan farklılıkların zenginliklerini önemseyen bir tavır sergiler. Bu nedenle Hoca Ahmed Yesevî, hikmetlerinde en çok 'Başka' karşısındaki 'Ben'in şekillenişine yer verir. Tıpkı Levinas'ın iddia ettiği gibi "Başkasının sorumluluğundan da sorumlu"⁵ olan 'Ben', her zaman 'Başka'ya iyilik etmeli, adaletli ve engin bir hoşgörü anlayışıyla hareket etmelidir.

*"Sözü söyledim, her kim olsa cemâle tâlib
Ca'nı ca'na bağlayıp, damarı damara ekleyip,
Garîb, Yetîm, fakirlerin gönlünü okşayıp
Gönlü kırık olmayan kişilerden kaçtım ben işte.
Nerde görsen gönlü kırık, merhem ol sen,
Öyle mazlûm yolda kalsa, yoldaşı ol sen,
Mahşer günü dergâhına yakın ol sen,
Ben-benlik güden kişilerden kaçtım ben işte."*⁶

Ahmed Yesevî, yukarıda okuduğumuz birinci hikmetin tamamında başkalarına yardım etmenin bir ümmet işi olduğunu vurgular. Hepimizin birbirimizden sorumlu

⁴ Hafize Er Türküresin, "Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî ve Divan-I Hikmet'te Bulunan Değerler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 99 (2021), s. 269.

⁵ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi -Kıta Avrupa Felsefesi Üzerine Denemeler*, Ankara: Fol Yayınları, 2021, s. 216.

⁶ Ahmed Yesevî, *Divan-i Hikmet*, çev., Hayati Bice, Türkistan: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017, s. 44

olduğumuzu, “*gönlü kırık olana merhem olmak*” ve “*yolda kalana yoldaş olmak*” gibi görevlerimizin olduğunu belirtir. Bir diğer hikmetinde ise bu ‘görevi’ yerine getirdiğimiz takdirde varlığımızın gerçek formunu kazanacağımızı söyler.

“Yetimi görerseniz, incitmeyiniz;

Garîbi görerseniz, dağ etmeyiniz.

Yetimler bu cihânda ezilmiştir,

Garîblerin işi zordur.

Garîblerin işi dâimâ riyâzettir

Diri değil, Garîb ölü gibidir.”⁷

Buna ek olarak Yesevî söz konusu hikmette ‘Başka’larına iyilik yapmanın, onlara nazik davranmanın gerektiğini, çünkü onlar (yetimler)’in Hz. Muhammed’in ümmeti olduğu ifade eder.

Muhammed demiştir: “Her kim yetimdir,

Biliniz, o benim hâs ümmetidir.”⁸

Yesevî’ye göre, ‘Başka’ ‘Ben’ için son derece önemlidir. Çünkü Başka Beni Hz. Muhammed’e yakınlaştırır ve özgürlüğün biçimini değiştirir. Başkasına iyi davranmak özgürlüğün özünü ortaya çıkarır. Bu nedenle ‘Başka’ ‘Ben’ için her zaman önemli ve gizemli kalacaktır. Levinas’ın da dediği gibi “Başka Tanrıya benden daha yakın olmalıdır”.⁹ Bu, Yesevî düşüncesinde “*her kim Başkadır, O Hz. Muhammed’in has ümmetidir*” anlamında yorumlanabilir. Dolayısıyla hikmetlerin tamamında ‘Başka’ya karşı topluma ne gibi sorumluluklar yüklediği çeşitli mecazlarla ifade edilir. Hz. Muhammed’in ‘Başka’lara karşı yardımseverliğini örnek alarak bu meziyetin kıymetini vurgular. Kırkıncı hikmette bu düşüncelerini edebi bir şekilde dile getirdiğini görebiliriz.

“Geceleri yatıp uyumaz, tilâvetli Muhammed;

Garîb ile yetime mürüvvetli Muhammed.

Yoldan azan günâhkâra hidâyetli Muhammed;

Muhtâç düşse herkese, kifâyetli Muhammed”¹⁰.

Ahmed Yesevî, Başkaya karşı duyulan iyilik, merhamet ve cömertlik gibi erdemlerin ancak adaletle sürdürülebileceğini vurgular. Başkalarına karşı olan ilişkilerimizin

⁷ Yesevi, *Divan-i Hikmet*, s. 117

⁸ Yesevi, *Divan-i Hikmet*, s. 117

⁹ Rudi Visker, “Merkezsizleştirilmiş Özne: Levinas’tan ‘Sonra’ Nasıl Sessiz Kalınabilir?”, *Kayıp Yüzleşme: Levinas ve Lacan*, ed., Sarah Harasym, çev., Kadir Gülen, Ankara: Fol Yayınları, 2021, s. 301.

¹⁰ Yesevi, *Divan-i Hikmet*, s. 123

adalet ve dürüstlük temelinde olması gerektiğini savunur. Kişinin, başkasının yaşamına ve varoluşsal haklarına müdahale etme hakkı olmadığını, bu yüzden yetimlere ve yoksullara yardım ederken dahi adalet ve dürüstlük ilkelerinden ayrılmamamız gerektiğini öğütler.

Hoca Ahmed Yesevî, adaletin önemini vurgulamak için Hz. Ömer'in adaletli yönetimini örnek gösterir ve onun adalet anlayışının takip edilmesi gerektiğini belirtir. Bu düşüncesini kırk üçüncü hikmette şu sözlerle ifade eder:

“Kâbe kapısını açtıran, bütün putları kırdıran,

Rasûl gönlünü dindiren adâletli Ömer'dir.

Şeriâtı gözeten, tarikâtı doğru tutan,

Hakîkati iyi bilen adâletli Ömer'dir.

Oğlunu azarlayıp getiren, kırbaç vurup öldüren,

*Adalet eyleyip yol soran adâletli Ömer'dir”.*¹¹

Hoca Ahmed Yesevî, hikmetlerinde Hz. Ömer'in adaletli tutumunu, kendi oğluna dahi eşit davranışını ve dinî prensiplerden sapmadığını örneklerle anlatır. Ancak Yesevî, bireyler arasındaki ilişkilerde adaletin tam anlamıyla yerine getirilmediği takdirde, bu durumun iyilik yoluna götürmeyeceğini ifade eder.

“Müslümân müslümânı eyledi kâtil,

Haksız tutup haklı işleri kıldı bâtil,

Mürîd Pîrine kılmadı yüz ve hatır,

Nasıl kötü zamanlar oldu dostlar.

Dünyâ ehli halkımızda cömertlik yok,

Pâdişâhlarda vezirlerde adâlet yok,

Dervîşlerin duasında kabûl edilme yok,

*Türlü belâ halk üstüne yağdı dostlar”.*¹²

Hoca Ahmed Yesevî, 'Başka' ve 'Ben' arasındaki ilişkilerde hoşgörü ve sevginin temel alınması gerektiğini, bu sayede asimetrik ilişkilerdeki eksikliklerin ve aksaklıkların önüne geçilebileceğini öğütler. Hikmetlerinde sıkça karşımızdaki 'Başka'yı kırmamak ve farklı görüşlere açık olup, bunları anlayışla karşılamak gerektiğinin altını çizer.

“Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar,

¹¹ Yesevî, *Divan-i Hikmet*, s. 127

¹² Yesevî, *Divan-i Hikmet*, s. 195

Gönlü katı, gönül incitiden Allah şikayetçi,

Allah şâhid, öyle kula "Siccîn" hâzır,

*Bilgelerden işitip bu sözü söyledi ben işte."*¹³

Görüldüğü üzere Hoca Ahmed Yesevî'nin öğretileri, insanın iç dünyasını kötü niteliklerden arındırarak, kibir ve kıskançlık gibi olumsuz özelliklerden uzaklaşmasını ve bunun yerine hoşgörü ile tevazu sahibi olmayı vurgular. Yesevî'nin hikmet dolu sözleri, bu düşüncelerini sürekli olarak yansıtır.

Türkistan metafiziği bağlamında Ahmed Yesevî'nin hikmetlerini tekrar gözden geçirdiğimizde, onun 'Başka'ya olan vurgusunun altında yatan nedenleri sorgulamaya başlarız. İncelediğimiz hikmetlerde, 'Ben' merkezli bir düşünce yapısından ziyade, 'Başka'ya odaklanan bir anlayış belirgindir.

Türkistan metafiziği, diğer metafizik anlayışlarının aksine, temelci olmayan, anti-temelci ve anti-özcü yaklaşımları benimser. Bu bağlamda, 'Ben'in klasik tanımını yapısöküme tabi tutarak, diğerine dayalı yeni bir yapı inşa etmek makuldür. Çünkü Türkistan metafiziğinde, 'Ben'in varoluşu diğerine bağlıdır. 'Başka'ya yönelik tüm eylemler sonucunda, Yesevî'nin ifadesiyle, 'Ben' "*Nefsim ölüp lâ-mekâna yükseldim ben işte*" makamında şekil bulur. Yesevî'nin hikmetleri ışığında 'Ben' de bir 'Başka'sıdır. Levinas'ta bu "Başka, sempati aracılığıyla başka bir ben olarak, alter ego olarak tanınır".¹⁴ Bu nedenle 'Ben', bir 'Başka'sıyla karşılaştığında, kendi bencilliğini sorgular ve kendine hesap sorar. Bu soruşturma çerçevesinde 'Başka'sının sorumluluğunu üstlenmek, Tanrı ile ilişkinin temel taşı oluşturur. 'Ben' sadece kendi hayatından değil, 'Başka'(lar)ının da hayatından sorumlu olduğu takdirde Tanrı dostu olur.

Türkistan metafiziği, 'Ben'in yapısökümü ile birlikte yurt kavramını da bağımsızlık ve özgürlüğün temel bir unsuru olarak ele alır. Bu düşünce yapısında, yurt sabit bir mekân olmaktan ziyade, sürekli değişim ve hareketliliğin simgesidir. Orta Asya'nın yaylak-kışlak-Türk ve Moğol halklarının evi olan "ger" ya da "yurt", bu dinamik yaşam tarzının bir yansımasıdır. Postyapısalcı filozof Gilles Deleuze'nin "deterritorialization" kavramı da yersiz yurtsuzluğun bu göçebe ruhuyla paralellik gösterir. Deleuze ve Felix Guattari'nin eserlerinde bu kavramlar, kapitalizmin mevcut toplumsal yapıları nasıl dağıttığı ve yersiz yurtsuzlaşma bağlamında incelenir. Hoca Ahmed Yesevî ise söz konusu kavramı köksapsal bir şekilde Türkistan'ın manevi sınırları içinde tanımlar. Buradaki "köksap, ontik olarak bir var olana dayanmayan varlık modeli, bir oluş modelidir".¹⁵ Ahmed Yesevî de tek bir

¹³ Yesevi, *Divan-i Hikmet*, s. 46

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Ankara: Fol Yayınları, 2021, s. 96

¹⁵ Zeynep Direk, *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*, Ankara: Fol Yayınları, 2021, s. 260.

kökene bağlı kalmaksızın, çoklu kökenlerin birleştiği noktalardan güç alarak şekillenen, dikey yapılar yerine yatay bir yurdu kabul eder.

“Düştüm uzar, Burâk tozar, gitse pazar;

Dünyâ pazar, içine girip kullar azar;

Başım dertli, yaşım sizar, kanım tozar

Adım Ahmed, Türkistan’dır ilim benim.”¹⁶

Hikmette de görüldüğü gibi Türkistan, yalnızca bir coğrafya parçası değil, aynı zamanda göçebe bir ruhun ve bağımsız bir yaşamın sembolüdür. Yine Hoca Ahmed Yesevî, bir diğer Hikmet’inde, yabancı topraklarda hissettiği yalnızlık ve hasreti, aşağıdaki sözleriyle dile getirir.

“Vah ne yazık, nasıl eyleyim Garîblikte,

Garîblikte gurbet içinde kaldım ben işte.

Horasan ve Şam ile Irak’a niyet eyleyip,

Garîbliğin çok değerini bildim ben işte.

Neler gelse, görmek gerek O Huda’dan;

Yûsuf’unu ayırdılar o Ken’ân’dan;

Doğduğum yer o kutlu Türkistân’dan,

Bağırma taşı vurup geldim ben işte.”¹⁷

Yesevî’nin bu ifadeleri, yurt hasretiyle dolu bir kalbin derinliklerinden yükselen bir ses gibi hem fiziksel ayrılığın acısını hem de manevi bir arayışın ve içsel bir yolculuğun özlemine yansır. Çünkü Türkistan metafiziğinde yurt, durağan bir mekân olmanın ötesinde, sürekli bir dönüşüm ve hareket hâlindeki bir varoluşun simgesidir. bu ebedi seyahat boyunca, Hoca Ahmed Yesevî’nin yurdu, onun ruhunun derinliklerinde, gönül coğrafyasında silinmez bir iz olarak varlığını sürdürür.

Bununla beraber Hoca Ahmed Yesevî, kendi zamanının dil sınırlarını aşarak, Arapça ve Farsça’nın egemen olduğu bir dönemde, Türkçe’nin gücünü ve ifade kapasitesini eserlerine yansıtması da Türkistan metafiziği bağlamında dikkate değerdir. O, İslamî öğretilerin sadece Arapça ve Farsça ile sınırlı kalmaması gerektiğini savunur, Türk dilinin bu dillerle eşit düzeyde derinlik ve zenginliğe sahip olduğunu gösterir. Yesevî’nin hikmetleri, Türkçe’nin anlaşılabilirliğine ve erişilebilirliğine verdiği önemi yansıtırken, aynı zamanda dilin manevi ve kültürel değerini de ön plana çıkarır.

¹⁶ Yesevi, *Divan-i Hikmet*, s. 146

¹⁷ Yesevi, *Divan-i Hikmet*, s. 84

*“Hoş görmemekte âlimler sizin dediğiniz Türkçe’yi,
Âriflerden işitsen açar gönül ülkesini,
Âyet hadîs anlamı Türkçe olsa uygundur,
Manâsına yetenler yere koyar bôrkünü...
Hocayım deyip lâf vurma bu dünyâ dayanıksız,
Biliyorum diye söylemesin gönüldeki çirkini,
Yol göstericidir Hoca Ahmed marifetin gülistânı,
Sözler sözü gerçek açar gönül ülkesini...
Miskîn, zayıf Hoca Ahmed yedi ceddine rahmet,
Farsça dilini bilerek güzel söylemekte Türkçe’yi...”¹⁸*

Hikmetlerden anlaşılacağı üzere Hoca Ahmed Yesevî’nin bu dizeleri, Türk dilinin derinliğini ve manevi gücünü vurgulayan kuvvetli bir mesaj taşır. Yani alimlerin göz ardı ettiği Türkçe, ariflerin diliyle gönülleri aydınlatır ve ilahi bilginin anlaşılmasında bir köprü işlevi görür. Böylece daha önce belirttiğimiz gibi Yesevî, ayet ve hadislerin Türkçe anlamının da uygun olduğunu belirterek Türk dilinin yüce bir ifade aracı olduğunu ve manevi gerçekliklere ulaşmada etkili bir yol olduğunu gösterir. “*Manâsına yetenler yere koyar bôrkünü*” ifadesiyle, anlamın derinliğine vakıf olanların, gurur ve kibirlerini bir kenara bırakarak tevazu içinde hareket etmeleri gerektiğini işaret eder. Yesevî’nin sözleri, dünyanın geçiciliğine ve içsel güzelliklerin önemine dikkat çekerken, aynı zamanda Türkçe’nin, Arapça ve Farsça gibi diğer dillere kıyasla eşit derecede güzellik ve anlam taşıdığını savunur. Bu nedenle Yesevî’nin hem Farsça’yı hem de Türkçe’yi ustalıkla kullanarak Türk dilinin zenginliğini ve ifade gücünü ortaya koyduğunu görebiliriz. Bu, Türk dilinin sadece anadili olan topluluklar için değil, aynı zamanda geniş bir kültürel ve manevi mirasın taşıyıcısı olarak da önemli olduğunu gösterir.¹⁹ Fakat Deleuze ve Guattari’nin de iddia ettiği gibi “bir dilde söylenebilen şey, bir diğer dilde söylenemez, söylenebilenlerle söylenemeyenlerin toplamı, her dile ve bu diller arasındaki ilişkiye göre ister istemez çeşitlilik gösterir”.²⁰ İşte bu çeşitlilik Türkistan metafiziğinin temelini oluşturur. Çünkü tekrar Deleuze ve Guattari’nin ifadesiyle söylemek gerekirse, “dil genellikle, yersizyurtsuzlaşmasını anlamın içindeki yeniden-yerliyurtlulaşmayla

¹⁸ Yesevî, *Divan-i Hikmet*, s. 169-170

¹⁹ Ergün Öz Akçora, “Türkistanlı Hoca Ahmed Yesevî’nin Türk Dünyası’ndaki yeri ve önemi”, *Bellek Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2021), s. 12.

²⁰ Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyatı İçin*, çev., Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020, s. 42.

dengeler”.²¹ Böylece Yesevî'nin düşünce dünyasında, gönül coğrafyasının derinliklerinde silinmeyen bir iz bırakan yurt, dil aracılığıyla somut bir şekil kazanır.

Sonuç

Türkistan, tarih boyunca birçok farklı kültür ve inanca ev sahipliği yapmış, bu zengin çeşitlilik Türkistan düşünce yapısını şekillendirmiştir. Göktürklerden İslam'a kadar uzanan geniş bir yelpazede, bilgi ve değerler üzerine derinlemesine düşünceler geliştirilmiştir. Bu düşünce yapısının temelinde, evrenin ve insanın varoluş amacını keşfetme arzusu bulunmaktadır. Türkistan metafiziği, varlığın hem aşkın hem de içkin yönlerini keşfetmeye çalışır ve bireyin kendini ve çevresini anlamasına katkıda bulunabilir. Ancak, bu düşünce yapısını sadece “Türk metafiziği” olarak adlandırmak, onun zengin ve çok yönlü karakterini yeterince yansıtmaz. Türkistan metafiziği, Batı'nın ağaçvari düşünce yapısından farklı olarak, İslam düşüncesiyle etkileşim içinde gelişmiş mistik ve felsefi bir geleneği temsil eder. Fakat tam anlamıyla Türk-İslam metafiziği de değildir. Türkistan metafiziği, oluş metafiziğidir.

İşte bu sürekli oluş ve oluşum esnasında İslam'ın bu topraklara gelişiyle Türkistan metafiziği, yerel inanç sistemleriyle İslamî öğretilerin sentezi sonucunda sufizm de dâhil yeni bir form kazanmıştır. Bu sentez, Türkistan düşüncesinin, kültürel ve dini ikilikleri aşan bir düşünce tarzını benimsemesine yol açmıştır. Bu bağlamda Ahmed Yesevî'nin “Divân-ı Hikmet” eseri, bu zengin ve çok boyutlu metafizik anlayışın anlamını ve derinliğini kavramak için hayati bir kaynaktır. Eserde, ‘Ben’ ve ‘Başka’ arasındaki ilişki, bireyin manevi sorumluluğu ve toplumsal dayanışmayı vurgular. Yesevî, adalet, merhamet ve cömertlik gibi erdemleri, bireyin içsel arınmasına ve Tanrı ile ilişkisi kurmasına yardımcı olan unsurlar olarak görür. ‘Başka’ya yapılan iyiliklerin, bireyi Hz. Muhammed'in ümmetine yaklaştırdığını ve özgürlüğün gerçek anlamını ortaya çıkardığını belirtir. Yesevî'nin hikmetleri, bireyin sadece kendi benliğine değil, başkalarına hizmet etmeye ve onların yükünü hafifletmeye odaklanması gerektiğini hatırlatır. Bu, Türkistan metafiziğinin diğerine dayalı, temelci olmayan yaklaşımını yansıtır ve ‘Ben’ ile ‘Başka’ arasındaki ilişkinin, bireyin manevi gelişiminde merkezi bir rol oynadığını gösterir.

Bununla beraber Türkistan metafiziğinde, “yurt” kavramı, sabit bir mekandan ziyade, sürekli değişim ve hareketin bir simgesi olarak ele alınır. Bu anlayış, Orta Asya'nın göçebe kültürünün ve bağımsız yaşam tarzının bir yansımasıdır. Hoca Ahmed Yesevî'nin eserleri, yurt hasreti ve manevi arayışın özlemini yansıtırken, aynı zamanda Türk dilinin gücünü ve ifade kapasitesini vurgular. Arapça ve Farsçanın

²¹ Deleuze ve Guattari, *Kafka: Minör Bir Edebiyatı İçin*, s.37.

hâkim olduğu bir dönemde, Türkçe'nin manevi ve kültürel değerini ön plana çıkaran Yesevî, aynı zamanda Türk dilin anlaşılabilirliğine ve erişilebilirliğine dikkat çekmiştir.

Sonuç olarak, Hoca Ahmed Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'i, bugünün Türkistan metafiziğini yorumlama ve anlama arayışında olan çeşitli disiplinler tarafından sıklıkla müracaat edilen, zengin bir içgörü kaynağı olarak kabul edilmelidir. Çünkü Divân-ı Hikmet, Türkistan'ın manevi mirasını evrensel bir rehber olarak bireylerin ve toplulukların karşılaştıkları zorluklara karşı bir başa çıkma yöntemi sağlamakla birlikte zaman ve mekân sınırlarını aşan öğretileriyle, insanlığın ortak sorunlarına ışık tutar ve evrensel bir bilgeliğe salık verir.

Kaynaklar

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. Kafka: Minör Bir Edebiyatı İçin. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2020.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. Kapitalizm ve Şizofreni 1, Bin Yayla, Göçebebilimi incelemesi: Savaş Makinesi. Çev., Ali Akay. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 1990.

Direk, Zeynep. Başkalık Deneyimi –Kıta Avrupa Felsefesi Üzerine Denemeler. Ankara: Fol Yayınları, 2021.

Direk, Zeynep. Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya. Ankara: Fol Yayınları, 2021.

Heidegger, Martin. Metafiziğe Giriş. Çev., Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

Küçükalp, Kasım. Jacques Derrida: Felsefenin Dekonstrüksiyonu. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Levinas, Emmanuel. Zaman ve Başka. Çev. Özkan Gözel. Ankara: Fol Yayınları, 2021.

Öz Akçora, Ergün. "Türkistanlı Hoca Ahmed Yesevî'nin Türk Dünyası'ndaki yeri ve önemi". Bellek Uluslararası Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi. 3/1 (2021): 1-17.

Visker, Rudi. "Merkezsizleştirilmiş Özne: Levinas'tan 'Sonra' Nasıl Sessiz Kalınabilir?". Kayıp Yüzleşme: Levinas ve Lacan, Ed., Sarah Harasym. Çev., Kadir Gülen. Ankara: Fol Yayınları, 2021: 282-323.

Yesevî, Ahmed. Dîvân-ı Hikmet. Çev., Hayati Bice. Türkistan: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2017.

Er Türküresin, Hafize. "Pîr-î Türkistan Hoca Ahmed Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet'te Bulunan Değerler". Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 99 (2021): 267-284.

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasında Rol Oynayan Bektaşî Geleneğinin Moğollarla Münasebeti

Nazan AYDOĞDU

Doktora Öğrencisi

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

nazanyaga@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-3961-2616

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202422>

Özet

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkmen boylarının yaşadıkları zorlu koşullar ve bulundukları bölgeleri terk etmeleri, Moğol istilası ile ilişkilidir. Bu dönemde birçok Türkmen derviş ve ulema, Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya sığınmış ve burada tarikatlar kurmuştur. Moğol istilasından dolayı Anadolu'ya gelen şeyh ve dervişlerin arasında çok fazla Türkmen babası da bulunmaktadır. Bu şahıslar İslamiyet'in tam anlamıyla yerleşmediği uç bölgelerde Türklerin İslamlaşmasında önemli roller üstlenmiştir. Bu durum Anadolu coğrafyasının etnik ve dini yapısını değiştirmiştir. Bu derviş topluluğu, geniş alanlara yayılarak 14. yüzyıl başlarından itibaren köyler ve aşiretler arasında tanınır ve saygı duyulur hale gelmiştir. Mütevazı ve samimi bir yaşayışa sahip olan bu şeyh ve dervişler, Anadolu halkı için birçoğu "Baba", "Dede", "Ata" gibi unvanlarla anılan kendi geleneklerindeki "kam" veya "ozan"lara benzetilmiştir. Bu nedenle Anadolu halkı; bu sufilerin vaazlarını büyük bir ilgiyle dinlemiş, öğütlerini uygulamıştır. Türk İslam kültürü ve medeniyetini bu uç bölgelere kadar gaza ruhuyla sergiledikleri birçok faaliyetler ve hizmetler neticesinde Anadolu coğrafyasının fütuhâtı ve Türk İslam beldesi haline gelmesinde baş rol oynamışlardır. Moğol istilası ve sonrasında Anadolu'da dini, siyasi düşünceler alanında muhtelit bir yapı oluşmuştur. Bu topluluğun bir kısmı Moğollardan yana bir politika gösterirken önemli bir kısmı ise İlhanlı yönetimine karşı Anadolu topraklarında yürütülen mücadeleye katılarak Moğolların Anadolu'ya tamamen yerleşmelerini engellemiştir. Moğol istilası ile Anadolu'ya gelen derviş ve babaların arasında Hacı Bektaş-ı Veli de vardır. Hacı Bektaş-ı Veli, Anadolu'nun uzun bir süre İlhanlı hakimiyetinde olduğu bir dönemde yaşamıştır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin Moğol zulmüne karşı olan tutumuna ilişkin Türkmen ve Ahi gruplar ile ilişkisi değerlendirilip Bâciyân-ı Rum teşkilatından bahsedilmesi amaçlanmaktadır. Dönemin alimlerinden Sadreddin Konevî'nin yer aldığı ilmi çevre ve yakın dostları incelenerek Moğollara karşı bakış açısı ortaya konulacaktır. Hacı Bektaş'ın öğrencileri, müridleri ayrıca İlhanlı hakimiyeti sürecindeki halifelerinin Moğollarla ilişkisinin olup olmadığı dönemin ana kaynaklarından İbn Bîbî, Ebu'l Ferec, Aksarayî, Aşıkpaşazâde, Hacı

Bektaş-ı Veli Vilâyet-Nâmesi, Ahmet Eflâkî'nin Menâkıbu'l Arifin ile ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Anadolu, Moğol, Bektaşî Geleneği.

The Relationship Between the Bektashi Tradition and the Mongols in the Turkification and Islamization Of Anatolia

Abstract

The difficult conditions faced by the Türkmen tribes migrating from Central Asia to Anatolia and their abandonment of the regions they inhabited are linked to the Mongol invasion. During this period, many Türkmen dervishes and scholars fled the Mongol onslaught and sought refuge in Anatolia, where they established various *tariqahs*. Among the sheikhs and dervishes who came to Anatolia due to the Mongol invasion, there were numerous Türkmen leaders. These individuals played significant roles in the Islamization of Turks in remote areas where Islam had not yet fully settled. This situation transformed the ethnic and religious structure of Anatolia. From the early 14th century onwards, this community of dervishes expanded across vast areas, gaining recognition and respect among villages and tribes. Possessing a modest and sincere way of life, these sheikhs and dervishes were often likened to the "kams" or "ozans" of their own traditions, with many referred to as "Baba," "Dede," or "Ata" by the people of Anatolia. As a result, the local population listened attentively to the sermons of these Sufis and practiced their teachings. Through numerous activities and services that showcased Turkish Islamic culture and civilization with a spirit of *gaza*, they played a leading role in the conquest of Anatolia and its transformation into a Turkish Islamic land. The Mongol invasion and its aftermath led to a heterogeneous structure in terms of religious and political thought in Anatolia. While some of this community aligned with the Mongols, a significant portion actively participated in the struggle against the Ilkhanate's rule, working to prevent the complete establishment of Mongols in Anatolia. Among the dervishes and leaders who came to Anatolia during the Mongol invasion was Hacı Bektaş-ı Veli. He lived during a time when Anatolia was under Ilkhanate dominance for an extended period. This study aims to evaluate Hacı Bektaş-ı Veli's stance against Mongol oppression in relation to the Türkmen and Ahi groups and to discuss the Bâciyân-ı Rum organization. By examining the scholarly circles of the period, including Sadreddin Konevî and his close associates, the perspective towards the Mongols will be highlighted. Additionally, the relationships between Hacı Bektaş's students, his followers, and their caliphs during the Ilkhanate period will be explored through primary sources, including Ibn Bîbî, Ebu'l Ferec,

Aksarayî, Aşıkpaşazâde, Hacı Bektaş-ı Veli's Vilâyet-Nâmesi, and Ahmet Eflâkî's Menâkıbu'l Arifin.

Key Words: Anatolia, Mongol, Bektashi Tradition.

Giriş

Bektaşilik, 13. yüzyılda Hacı Bektaş-ı Veli tarafından kurulan bir tarikat ve inanç sistemidir. Bektaşilik, aynı zamanda bir kültürel miras ve toplumsal dayanışma ögesi olarak da önem taşır. Alevi İslam'ın bir kolu olarak kabul edilen Bektaşilik, tasavvufi öğretileri, insan sevgisini ve hoşgörüyü ön plana çıkarır. Bektaşiliğin kurucusu olan Hacı Bektaş Veli, Anadolu'da yaşamış önemli bir mutasavvıftır. Onun öğretileri, tarikatın temelini oluşturmuştur.¹

Hacı Bektaş-ı Veli'nin tasavvuf yolunun ve fikirlerinin anlaşılabilmesi için şeceresi, tasavvuf terbiyesi, onu etkileyen şahıslar, yetiştiği ortam ve şartların bilinmesi gerekmektedir. Vilâyet-Nâme'ye göre soy şeceresi: *"Hâcî Bektaş, Seyyid Muhammed İbrâhim'us-Sânî, Mûsâyü's-Sânî, İbrâhim Mükerrümü'l-Mücâb, Mûsâyı Kâzım, İmam Cafer-i Sâdık, İmam Muhammed Bâkır, İmam Zeyne'l-Âbidîn, İmam Hüseyin Velî, Emirü'l-Mü'minin Ali."*² şeklindedir. Bu şecereye göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin soyu, Hz. Ali soyuna dayanmaktadır. Vilâyet-Nâme ve diğer kaynaklar ilk dönemlerden itibaren onun Hz. Peygamber soyundan geldiğini belirtir. Dolayısıyla *"seyyidliği"*nin kabul edilmesinde bir beis görülmediği kaydedilir.³ Babasının adı İbrahim-âl-Sânî, annesinin adı ise Hâtem Hatun'dur.⁴ Makâlat'ın Arapça yazılmasından dolayı Arap olarak görülmüştür. Ancak bu durum Hacı Bektaş'ın Araplığına bir delil oluşturmaz. Çünkü o dönemde ilim insanların eserlerini Arapça kaleme alması normaldi hatta zorunluydu. Burada asıl önemli olan o dönemde bir alimin Türkçe yazmasıdır ki *"Besmele"* risalesi buna örnektir. Sade ve anlaşılır bir dille kaleme almış olduğu bu eserden yola çıkarak Hacı Bektaş'ın Araplığına değil Türklüğüne bir delil teşkil ettiğini söyleyebiliriz.⁵

Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelişiyle ilgili olarak bazı menkıbelerde Ahmed Yesevi'nin emriyle geldiği anlatılmaktadır. Ancak Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelişinin asıl sebebi, Moğol istilasıdır. Moğol istilas, Orta Asya'dan Anadolu'ya göç

¹ Fuad Köprülü, "Hacı Bektaş Veli" İslam Ansiklopedisi, İstanbul: MEB Yayını, 1993,2:461.

² Hacı Bektaş-i Veli, *Vilâyet-Nâme*, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2019, 1. Hamiye Duran, *Velâyetnâme*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 61-110. Mürsel Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli" TTK Belleten, L/198 (1986), 885-894.

³ Abdurrahman Güzel, "Hacı Bektaş Veli, Bektaşiliğin Gelişmesi ve Türk Kültürü," B.T.T.D., Sayı:29 (1987)58. Y. Nuri Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1992, 11. Bektaş-i Veli, *Vilâyet-Nâme*, 45, 98-99. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021, 138. Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Çev. Vedat Atila, İstanbul: Ant Yayınları, 1991, 7.

⁴ Hacı Bektaş-i Veli, *Vilâyet-Nâme*, 1-4.

⁵ Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, 139. Öztürk, *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, 50.

eden Türkmen boylarının yaşadıkları zorlu koşullar ve bulundukları bölgeleri terk etmeleri ile ilişkilidir. Bu dönemde birçok Türkmen derviş ve ulema, Moğol istilasından kaçarak Anadolu'ya sığınmış ve burada tarikatlar kurmuştur. Hacı Bektaş-ı Veli de bu dönemde Anadolu'ya gelerek tasavvufi öğretilerini yaymış, Bektaşilik tarikatının temellerini atmıştır. Dolayısıyla, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelişiyle ilgili olarak Ahmed Yesevi'nin emri olduğu ile ilgili menkıbelerin gerçekliği tartışmalıdır. Türkistan'dan ayrıldıktan sonra diğer alimler gibi önce Haremeyn'i ziyaret ederek hac ibadetini yerine getirmiş ve üç yıl sonra Anadolu'ya gelmiştir.⁶ Vilâyet-Nâme 'de *"Hacca bîşi getirdiği için"* Lokman Perende'nin ona *"Hacı"*⁷ dediği kayıtlı olsa da; E. Coşan'nın neşrettiği Makâlat'ın ön sözünde onun *"Hac ile ilgili canlı malumat verdiğini dolayısıyla bu konuda Hacca gittiğini muhakkak kıldığını"*⁸ ifade etmektedir. Hacdan sonra Kudüs, Şam ve Elbistan'a gidip buradaki mukaddes yerleri ziyaret ederek⁹ kırk yaşlarında Anadolu'ya gelmiştir.¹⁰ Bundan sonraki süreç hakkında Osmanlı'nın ilk tarihçilerinden Aşık Paşazade şöyle ifade etmektedir:

*"Kardeşi Menteş ile birlikte evvela Sivas'a geldiler. O zamanda Baba İlyas gelmiş Anadolu'da oturur olmuştur. Meğer onu görmek isteğiyle gelmişler. Onun dahi hikayesi çoktur. Bu Hacı Bektaş kardeşi ile Sivas'a Sivas'tan Baba İlyas'a geldiler. Oradan Kırşehir'e Kırşehir'den Kayseri'ye geldiler. Menteş yine memleketine yöneldi. Hacı Bektaş kardeşini Kayseri'den gönderdi. Vardı, Sivas'a çıktı. Oraya varınca eceli yetti. Onu Menteş'i şehit ettiler. Bunların hikayati çoktur. Hepsinin doğru haberlerle bilmişimdir. Hacı Bektaş Kayseri'den Karahöyüğe geldi. Şimdi mezarı oradadır. Bu Anadolu'da misafirler ve seyyahlar arasında dört taife vardır ki şöyle anılır: Biri Anadolu Gazileri, biri Anadolu Ahileri, biri Anadolu Abdalları, biri de Anadolu Bacıları. Hacı Bektaş Hazreti bunlar içinde Anadolu Bacılarını seçti ki ona "Hatun Ana" derlerdi. Geldi onu kız edindi. Gizli bilgi ve kerametlerini ona gösterdi, teslim etti. Sonra oradan Allah'ın rahmetine vardı".*¹¹

Aşık Paşazade eserinin bir başka yerinde: *"Bu Hacı Bektaşoğlu Mahmud Çelebi ki o, Resul Çelebi'nin oğludur. Onun müridlerinden ilim ehlinde kimse var."*

⁶ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme,17. Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli", 886. Güzel, "Hacı Bektaş Veli, Bektaşiliğin Gelişmesi ve Türk Kültürü," 58. Cavit Sunar, Melamilik ve Bektaşilik, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975, 37.

⁷ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 7.

⁸ İsmet Zeki Eyüboğlu, Hacı Bektaş Veli, İstanbul: Özgür Yayıncılık, 2012, 46-58. Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 58.

⁹ Sunar, Melamilik ve Bektaşilik, 37. Menakâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 17. Güzel, "Hacı Bektaş Veli, Bektaşiliğin Gelişmesi ve Türk Kültürü," 58. Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli", 886.

¹⁰ Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 57, 63. Fırlalı, Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, 145.

¹¹ Aşıkpaşazâde, Osmanlı'nın Tarihi, 298. Mikail Bayram, "Anadolu Selçukluları Devrinde Anadolu Bacıları (Bacıya-i Rum) Örgütünün Kurucusu Fatma Bacı Kimdir?" 457-472.

Aşık Paşazade'nin eserlerinde ve Vilâyet-Nâme'de Hacı Bektaş'ın evlenip evlenmediği hakkında bilgi verilmemiştir. Bu eserlerin anlatış tarzlarından yola çıkılarak Hacı Bektaş bekar olarak kabul edilmiştir. Fakat Suluca Karahöyük'e geldiği vakitten itibaren misafir kaldığı ve kendisine hizmet eden İdris Hocanın karısı Kutlu Melek "Kadıncık Ana", Hacı Bektaş'ın burnunun kanaması sırasında abdest aldığı suyu içmesinden dolayı üç oğlunun dünyaya geldiği rivayet edilir. Bunlardan birinin Hünkâr hayattayken öldüğü diğer ikisinin de neslinin devam ettiği belirtilir.¹² Kaynaklardan edinilen bilgiler neticesinde Hacı Bektaş'ın evlenip evlenmediği net değildir. Bu nedenle Bektaşileri ikiye ayırmışlardır: **Bâbâgân** "*babalılar veya yol evladı*" Bunlar Hacı Bektaş'ın bekar göçtüğünü ve Kadıncık Ana'nın evladının onun burnundan gelen kandan gelme manevi evladı olduğunu iddia etmektedirler. Çelebiler "*bel evladı*" ise ikinci kolu meydana getirmektedir. Bunlar da Hacı Bektaş'ın Kadıncık Ana ile evlendiğini bu kadının İdris Hoca ile Kutlu Meleğin kızı olduğunu ve asıl isminin ise Fatma Nuriye olduğunu ileri sürmektedirler. Ancak bunların tümünün yalnız manevi evlat anlamına gelmesi de mümkündür.¹³

Hacı Bektaş doğum yeri ve yetişme ortamı olan Horasan Nişabur'da etkin olduğu gibi Irak, Suriye, Mısır, Hicaz düşünce yapısına da temas etmiştir. Kırşehir yakınlarına yerleşmeden önce de dönemin umumi bilgilerine vakıftır. Anadolu Selçuklu Devleti'nin sarsılmasıyla siyasi, idari ve askeri olaylar ile Anadolu'da yoğun Türk kitlelerinin varlığı, Babailer İsyanı gibi önemli olaylardan sonra halkın bir yönlendiriciye ihtiyacı bulunmaktadır. Bu durum Hacı Bektaş-ı Veli'ye de böyle bir dönemde bulunduğu ortamın yıkımlarının etkisiyle Bektaşî geleneğinin temelini atmakta kolaylık sağlamıştır. Hacı Bektaş ordu ve halk üzerinde hâkim olacak tekke aşkını ya da onların gerçek hissi dili ile edebiyatını meydana getirecek hareketin temelini Suluca Karahöyük'e yerleşmesiyle başlatmıştır. Neden Suluca Karahöyük? Çünkü dönemin valisi Cacaog˘lu Emir Nureddin'in adil yönetimi diğer bölgelere nazaran Kırşehir'in güvenli, huzurlu ve sükûnet içinde olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴ Ayrıca bu bölgede Türkmen nüfusun yoğunluğu Kırşehir, Kayseri, Konya gibi dönemin yönetim ve ilim kültür merkezlerine uygun bir mesafede olması gibi sebeplerle buraya yerleşmeyi tercih etmiştir.¹⁵

Hacı Bektaş döneminde bir tarikat kurulmamıştır.¹⁶ Ancak o "*kendini zuhûrata terketmiş bir gezgin budala derviş değil*" hedeflerini ve bu hedefe ulaşmanın yolunu

¹² Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme,63-64.

¹³ Mehmet Eröz, Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, Ankara: Ötüken Neşriyat, 2014), 63-71. Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 92. Fiğlalı, Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik,15. Atalay, Bektaşilik ve Edebiyatı,15.

¹⁴ Tarım, Tarihte Kırşehir-Gölşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler,108.

¹⁵ Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli", 886. H. Zübeyr, "Hacı Bektaş Türbesi", T.M. II,(1926), 1928 İstanbul, 365.

¹⁶ Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 181-182. Eröz, Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, 72-92.

iyi bilen, basiret sahibi, kurucu dehayı sahip büyük bir Türk Sufisi'dir.¹⁷ Hacı Bektaş Moğol beyleri ve askerleri ile ilişkileri iyi tutarak onları sohbetleri ve kerametleriyle etkilemiş ve onların Müslüman olmalarını sağlamıştır. Ayrıca hükümdarlarının puta tapma adetlerini yasaklamış; kendisine, dervişlerine saygı ve sevgi göstermelerini başarmıştır.¹⁸ Diğer bir yandan Hacı Bektaş-ı Veli ve dostları Alp Erenlerin önceden başlatmış oldukları Türkleşme ve İslamlaşma faaliyetlerine 13. yüzyılda kurdukları dergahlarda devam etmişlerdir. Bu yerler, o dönemde Moğol istilasıyla başlayan dağılmayı ortadan kaldırarak yeniden Anadolu'da Türk İslam birliğini sağlayan en kuvvetli manevi merkezlerden olmuştur. Hacı Bektaş'ın fikirleri, bakış açısı bilhassa göçebe Türkmenler arasında hızla yayılarak birlik ve beraberliğin devamını sağlamıştır. Birbirlerini kardeş, ana-baba, baba-oğul gibi gören bu insanlar İslam'ın dini emirlerini ve Türk'ün milli geleneklerini Anadolu'ya yerleştirmişlerdir.¹⁹ Kurmuş olduğu tekkelerde yetiştirmiş olduğu binlerce mürid ve halifelerini o dönemde Anadolu'nun Türk hakimiyetinde bulunan yerlere göndererek²⁰ İslam'ı ve tasavvufu Türkçe ifade etmiş, herkesin anlamasını sağlamıştır. Türk geleneğinin tek Tanrıcılığa uygun olan adet, gelenek ve törenlerini İslam geleneğine uyarlayarak Türk-İslam kültürünün sentezini oluşturmuştur.²¹ Böylece bu sentezin hem geniş bir coğrafyaya yayılmasına katkıda bulunmuş hem de karışık bir dönemden günümüze kadar gelmesinde etkili olmuştur.

Hacı Bektaş, kendi döneminde tarikat ayini ve müessesesi tesis etmemiş ayrıca şeyhlik postuna oturmamıştır.²² Aşık Paşazade'de bunu şu ifadelerle teyit etmiştir: *"Hacı Bektaş nesî varsa Hatun Ana (Kadıncık Ana)'ya emanet etti. Kendi meczup, saf bir azizdi. Şehlikten ve müritlikten vazgeçmişti."*²³ *Abdal Musa derler bir derviş vardı. Hatun Ana'nın muhibi idi. O zamanda şeylik müritlik asla ortaya çıkmış değildi. Silsileye dahi aldırılmazlardı. Hatun Ana Hacı Bektaş'ın üzerine mezar yaptı. Bu Abdal Musa geldi. Bunun üzerine nice yıl kaldı. Orhan devrinde gazalar etti."*²⁴

Bektaşilikte, her yeni mezhep ve tarikatın bir kişiye veya bir aileye bağlanma geleneğini göz önünde bulundurursak o dönemde halk arasında "veli" olarak kabul

¹⁷ Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 74.

¹⁸ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 43. Mustafa Uyar, "İlhanlı Hükümdarlarının İslam'a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri" Belleten, 76/275 (2012):7-9.

¹⁹ Güzel, "Hacı Bektaş Veli, Bektaşiliğin Gelişmesi ve Türk Kültürü", 58.

Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 79. Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli", 887.

²¹ Güzel, "Hacı Bektaş Veli, Bektaşiliğin Gelişmesi ve Türk Kültürü,"60.

²² Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 16-17. Özköse, Anadolu'da Tasavvuf Önderleri, 137-138.

²³ Aşıkpaşazâde, Osmanlı'nın Tarihi, 298.

²⁴ Fuad Köprülü, "Abdal Musa", Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul, 1935,60-64. Fuad Köprülü, "Abdal Musa" Türk Kültürü Dergisi, Ankara 1973, Sayı: 11, 198-207. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 101-102. Aşıkpaşazade, Osmanlı'nın Tarihi, 299. Abdurrahman Güzel Abdal Mûsa Velayetnamesi, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019,1-6. bkz: Abdurrahman Güzel, Kaygusuz Abdal (Alaeddin Gaybi) Menakıbnamesi, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

edilen Hacı Bektaş'a nispet olunan ayin ve erkânın tespit edilip düzenlenmesi Balım Sultan tarafından gerçekleştirilmiş ve Bektaşiliğin bugünkü şeklini alması sağlanmıştır.²⁵

Makâlat'ında tasavvufun ve güzel ahlakın şartlarını, yollarını, yaratılış sırlarını, İslam'ın şeriatını açıklayan²⁶ Hacı Bektaş 668-669/1270-1271 yılında vefat etmiştir.²⁷ Hacı Bektaş Veli, Horasan erenlerinin en büyük manevi piri ve ilk Türk tarikatının kurucusu olan Ahmed Yesevi'den doğrudan ya da dolaylı yollardan feyiz alıp etkilendirilmiştir. Hacı Bektaş, Ahmed Yesevi'nin nefes evladı olarak gördüğü Kutbuddin Haydar'ı Bedehşah ilinin kafirlerinden kurtarmak amacıyla Türkistan'a gitmiştir. Hacı Bektaş, Ahmed Yesevi'nin elini öpüp himmetini alarak kendisine verilen görevi başarıyla sonuçlandırdıktan sonra Anadolu'ya yönelmiştir.²⁸ Bu durumdan yola çıkarak görüştükleri ifade edilse de Ahmed Yesevi'nin 561-562/1166-1167 yılında vefat ettiği ve Hacı Bektaş-ı Veli ise 668-669/1270-1271 yılında öldüğü göz önünde bulundurulduğunda görüşmelerinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü arada yüzyıldan fazla bir zaman farkı bulunmaktadır. Vilâyet-Nâme başında böyle ifade edilse de ileriki sayfalarda Ahmed Yesevi'nin halifesi Lokman Perende'nin Hacı Bektaş'ın manevi tasavvufi eğitimini gerçekleştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.²⁹ Sonuç olarak Hacı Bektaş-ı Veli doğrudan ya da dolaylı olarak Ahmed Yesevi'den beslenmiş bir gönül eridir ve Bektaşilik, Yesevilikten kaynaklanıp etkilenen tasavvufi ekoldür.³⁰ Eflâkî'de yer alan rivayetlerden *“raviler rivayet ettiler ki Hacı Bektaş-ı Veli Baba Resûl (İlyas)’ün has halifelerindendir.”*³¹ ifadelerinin yanında Elvan Çelebi'nin *“Hacı Bektaş-ı çok sebepten hiç göze almadı Tâc-ı Sultanı”*³² sözlerini baz alarak Hacı Bektaş-ı Baba İlyas'ın halifesi olarak gören pek çok araştırmacının³³ görüşlerine

²⁵ Eröz, Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, 71-72. Tarım, Tarihte Kırşehir-Gülşehir ve Babaile-Ahiler-Bektaşiler, 108. Melikoff, Uyur İdik Uyardılar, 22. Fuad Köprülü, “Hacı Bektaş Veli” İslam Ansiklopedisi, 2/461.

²⁶ Hacı Bektaş-ı Veli, Makâlat, Haz. Ali Yılmaz, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.13-17. Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 10,29. Ahmet Yaşar Ocak “Anadolu Türk Halk Süfliğinde Ahmed-i Yesevi Geleneğinin Teşekkülü” Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Kültür Bakanlığı,1992, 83.

²⁷ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 98. Hacı Bektaş-ı Veli, Makâlat 13-14. Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik,63.

²⁸ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 9. Ocak “Anadolu Türk Halk Süfliğinde Ahmed-i Yesevi Geleneğinin Teşekkülü” 82.

²⁹ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 5.

³⁰ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 100. Hacı Bektaş-ı Veli, Makâlat, 16-17. Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 55. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 86-110.

³¹ Eflâkî, Şemseddin Ahmed el-Eflâkî el-‘Arifi (761/1360), Menâkibü'l-‘Arifin, çev. Tahsin Yazıcı, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006)320.

³² Elvan Çelebi, Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasibi'l-Ünsiyye, 169.

³³ C.Cahen, “Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri” Neşr. İ.Kayaoglu, A.Ü.İ.F.D. (1970), Ankara 1972, 195. İ.Melikoff, “Ahmed Yesevi ve Türkiyede İslamiyet”, Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, 26-27 Eylül1991. Ankara 1992, 64. Köprülü, “Hacı Bektaş Veli”, 461. Mikail Bayram, “İshak

katılmak mümkün değildir. Çünkü Hacı Bektaş, Babailer isyanının herhangi bir aşamasında bulunmamıştır. Hacı Bektaş gerçekten Baba İlyas'ın halifesi olsaydı isyanda aktif olarak Baba İshak gibi vazife icra ederdi. Bu durumun sebebi ne olursa olsun sonunda katliam ve büyük yıkımları olan, ocak söndüren bu faaliyetlerin dışında kalmayıp mutlaka katılımı olurdu. Ayrıca olayın bastırılmasından dolayı eğer içinde olsaydı o da yakalanacaktı ve kaynaklarda bu olaydan net bir şekilde bahsetme fırsatını kaçırmayacaktı. Zaten Hacı Bektaş'ın şöhreti ve itibarının artması Babai isyanından sonradır. Başta Eflaki olmak üzere onu tarikatçılık gayreti veya siyasi endişelerle eleştirenler "*Baba İlyas mensubuydu*" yakıştırmaları hiçbir netice göstermemiştir.³⁴ Bu durumdan da anlaşıldığı gibi Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'ın halifesi olmadığı, tasavvufi fikir ve ruhanî yollarla yüzyıllar boyunca devam eden Ahmed Yesevi' den dolayı olarak feyiz aldığı gerçeği ortadadır.³⁵

Nişabur şehrinde doğup gelişen Hacı Bektaş, Horasan'daki Melamet ocağının bir devamıdır. Melamilik bu dönemde tasavvuf ve fütüvveti beraber devam ettiren şahsiyetlerin çoğunu temsil etmektedir. Hacı Bektaş'ın dini yönünü oluşturan melamet anlayışı Türkmenlerin karakter yapısına da uymaktadır.³⁶ Bu açıdan değerlendirdiğimizde Horasan'dan gelen Hacı Bektaş ile Anadolu'daki Ahiler arasında aynı ekolden etkilenmenin sonucu olarak sıkı bir münasebet görülmektedir.³⁷ Vilâyet-Nâme'de de Hacı Bektaş ile Ahi Evran'ın birbirlerini çok sevdiğinden ve sürekli sohbet ettiklerinden bahsedilmektedir.³⁸ Ayrıca "*Hacı Bektaş muhiplerinin Ahilik münasebetleri sebebiyle Bektaşilikteki tarıkata giriş ayini, eşik öpme, şet kuşatma merasimleri; aynı kaseden şerbet içmeleri, kıyafet ile ilgili ayrıntılar, ayinlerde okunan tercümeler*" tamamen Ahilikten iktibas edilmiştir.³⁹ Bu gibi benzerlikler ve etkiler nedeniyle Ahiler 14. yüzyılın sonlarına doğru "Bektaş" adını alıp soylarını Hacı Bektaş'a dayandırmıştır.

Hacı Bektaş-ı Veli'nin Mevlâna ile ilişkisinde Eflakî⁴⁰ ve Vilâyet-Nâme'nin⁴¹ verdiği bilgilerden birbirlerinin varlığından haberdar oldukları, aralarında bir husumetin

Hareketinin Geçek Sebebi ve Ahi Evren ile İlgisi", D.D. XV III/2, (1979) Ankara, 77. Ocak Babailer İsyanı, 183.

³⁴ Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 62. Ocak, Babailer İsyanı, 179.

³⁵ Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 51. Fıglalı, Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik, 148. Hacı Bektaş-ı Veli, Makalat, 16-17.

³⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlana'dan Sonra Mevlevilik, 13. Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 115. Öztürk, Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan, 43-72.

³⁷ Tarım, Tarihte Kırşehir-Gölşehir ve Babaile-Ahiler-Bektaşiler, 60. Mikail Bayram, "Anadolu Selçukluları Devrinde Anadolu Bacıları (Bacıya-i Rum) Örgütünün Kurucusu Fatma Bacı Kimdir?" 469-470.

³⁸ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 49, 58, 118. Tarım, Tarihte Kırşehir-Gölşehir ve Babaile-Ahiler-Bektaşiler, 60.

³⁹ Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli", 888. Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Türk Mutasavvıflar, 311, 456, 458, 470, 473.

⁴⁰ Eflakî, Ariflerin Menkıbeleri (Menakıbu'l Arifin), 320-321.

⁴¹ Menakıbu'l Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 48.

olmadığı ifade edilir. Aslında aynı kaynaktan beslenerek aynı amaçla hareket eden bu iki gönül insanının ortak noktaları oldukça fazladır. Bu iki âlim, insana değer verip ona sonsuz sevgi ve saygı göstererek hoşgörüyü bakmaktadırlar. Ancak Mevlâna duygularını, düşüncelerini Farsça ifade edip üst düzey zümrelere hitap etmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli Arapça, Farsça eser vermesine rağmen aralarında yaşamış olduğu köylüleri, göçerleri tercih edip onlara Türkçe hitap ederek Türkçe'nin gelişmesini sağlamıştır.⁴² Bu iki pirin düşmanlarına dahi hoşgörü ile davranmasına rağmen kaynaklar, onları bilgi ve keramet bakımından yarıştırap rekabet ortamı oluşturarak rakip gibi göstermişlerdir.

Vilâyet-Nâme'de Seyyid Mahmud-i Hayrani'nin üç yüz Mevlevi dervişi ile Hünkârı ziyarete gelişini⁴³ ifade etmesi, aralarında bir husumetin olmadığını teyit etmektedir. Yine Eflakî'nin Mevlâna'ya yakın müridi olarak ifade ettiği Cacaoğlu Emir Nureddin'in *"Hacı Bektaş Horasanî'nin kerametleri zahir, ancak dış görünüşe itibar etmiyor, şeriata uymuyor ve namaz kılmıyor"*⁴⁴ şeklinde Mevlâna'ya haber verdiğini kaydetmesi tasavvuf tarihinde örneklerine rastlandığı tarzda dervişin müridini üstten gösterme çabasıdır.⁴⁵ Diğer yandan Ahiler ve Bektaşiler ile ilişkilerinde iyi olmayan ancak Mevlâna ile samimi bir dostluğu olan Kırşehir Emiri Nureddin Caca'nın hislerinden kaynaklanıp⁴⁶ Mevlâna'ya karşı hassasiyetinden kaynaklı da olabilir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin Kırşehir valisi Cacaoğlu Nureddin ile hoş olmayan münasebetler yaşadığı ve Kırşehir valisinin ona kötü davrandığı bilgisi Vilâyet-Nâme'de yer almaktadır. Bu durumdan dolayı Sultan Alaeddin'in valiyi cezalandırdığı belirtilmektedir Vilâyet-Nâme'de Sultan Alaeddin'in ismi birçok yerde geçmektedir. Ancak burada bahsedilen Alaeddin isimli sultanın Selçuklu tahtına geçen üç Alaeddin ile kronolojik olarak uyuşmadığı belirtilmektedir. Bu durumda, bahsedilen sultanın I. Alaeddin Keykubad olduğu düşünülmektedir. Çünkü I. Alaeddin Keykubad, Anadolu Selçuklu Devleti'nin en parlak döneminde hüküm sürmüş en dirayetli sultanlarından. Ayrıca Sultan'ın dervişlere ve şeyhlere her zaman saygı göstermesi ve onları gözetmesi, bu durumu açıklamaktadır.

Dönemin kaynaklarında Hacı Bektaş'ın Moğollarla ilişkisi hakkında doğrudan ve açık bir bilgi bulunmamaktadır. Vilâyet-Nâme'de Moğollarla ilişkisi ile alakalı rivayetler

⁴² Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli", 888. Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 75. Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlâna Celaleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1999, 238.

⁴³ Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme, 49.

⁴⁴ Eflakî, Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l Arifin), 394.

⁴⁵ Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, 77.

⁴⁶ Mikail Bayram, "Anadolu Selçukluları Devrinde Anadolu Bacıları (Bacıya-i Rum) Örgütünün Kurucusu Fatma Bacı Kimdir?", 469.

bulunsa da bunlar daha çok Hacı Bektaş ve müridlerinin Moğollar içerisinde İslamiyet'e olan hizmetleri yönündedir.⁴⁷

Hacı Bektaş-ı Velî'nin Moğol zulmüne karşı olan tutumunu değerlendirmek için ilk olarak onun içinde yer aldığı ilmi çevre ve yakın dostlarına bakılmalıdır. Bu şekilde Moğollara karşı bakış açısı daha iyi anlaşılacaktır. İkinci olarak Hacı Bektaş yanlısı ve onlarla yakın ilişkiler içerisinde olan, Anadolu istilasını destekleyen gruplarla ilişkilerine bakmak konunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Son olarak da Hacı Bektaş'ın öğrencilerini, müridlerini ve ayrıca İlhanlı hakimiyet sürecindeki halifelerini incelemek konumuza açıklık getirecektir.

Anadolu'da otuz altı yıl irşat faaliyetini yürüten Hacı Bektaş'ın bu süre zarfında çevresinde ağırlıklı olarak Türkmen ve Ahi grupları yer almıştır. Vilâyet-Nâme ve Aşık Paşazade, Hacı Bektaş-ı Velî'nin etrafında Türkmen gaziler, Ahiler, abdallar olarak adlandırılan dervişlerin bulunduğunu bunlar içerisinde de Bâcıyân-ı Rum'u seçtiğinden bahsetmektedir.⁴⁸ Eflaki ve Vilâyet-Nâme'de Hacı Bektaş'ın, Ahi Evran, Sadreddin Konevî ve şehrin eşrafları ile sürekli sohbet içerisinde olduğundan bahsedilmektedir.⁴⁹ Vilâyet-Nâme'de yer alan bilgilere göre Ahi Evran ile sürekli bir araya gelip görüştükleri anlaşılmaktadır.⁵⁰ Ahi Evran'ın bir sözünde *“her kim bizi şeyh kabul edinirse Hacı Bektaş Hünkâr'a gitsin bizi görmek isteyen Hacı Bektaş Hünkâr'ı görsün”* demiştir.⁵¹ Ayrıca Hacı Bektaş-ı Velî'nin ilk talebeleri aynı zamanda ahidir. Ahilerin ilk zamanında usul ve erkânları Bektaşilik ile büyük benzerlik göstermektedir. Bu nedenle 14. yüzyıldan sonra Bektaşî ismini alarak soy şecerelerini Hacı Bektaş'a dayandırmışlardır.⁵² Bektaşîlerin Ahiler ile olan yakınlığını göz önünde bulundurarak Ahiler gibi Anadolu'da Moğol mücadelesi içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Hem Ahi Evran ile yakın ilişkisi hem de Bâcıyân-ı Rum lideri Fatma Bacı ile yakınlığı Moğol zulmüne karşı bakış açısını ortaya koymaktadır. Hacı Bektaş'ın Evhadüddin Kirmanî ile olan yakınlığı, bu düşüncelerin temellerinden biri olarak değerlendirilebilir. Evhadüddin Kirmanî'nin tasavvufî öğretisi, Moğol egemenliğinin getirdiği sosyal ve politik sorunlara karşı bir tür manevî direnişin ifadesidir. Yunus Emre'nin Taptuk Emre'den ve Taptuk Emre'nin Muhiddin Arabi ile Evhadüddin Kirmanî'den aldığı eğitim, bu düşüncelerin sadece yerel değil daha

⁴⁷ Firdevsi Rumi, Velâyet-Nâme, haz: Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 109 a, 119 a, 126a-126b. Osman Çetin, Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1990. Fuad Köprülü- Franz Babinger, Anadolu'da İslamiyet. çev.: Ragıp Hulusi, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

⁴⁸ Aşıkpaşazâde, Osmanoğulları'nın Tarihi, 298. Rumi, Velâyet-Nâme, 28b, 31a. Neşet Çağatay, “Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evren”, Belleten, (1982), 46/182.

⁴⁹ Rumi, Velâyet-Nâme, 83b, 84a-84b. Öztürk, Hacı Bektaş-ı Velî, 887. Eflaki, Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifin), 539-540.

⁵⁰ Rumi, Velâyet-Nâme, 87b, 88a.

⁵¹ Rumi, Velâyet-Nâme, 83b, 84a, Öztürk, Hacı Bektaş-ı Velî, 888.

⁵² Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 298-299, 302.

geniş bir tasavvufi ve mistik bağlamda geliştiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Yunus Emre'nin eserlerini ve öğretisini, Moğol hakimiyetinin yarattığı bozulma ve adaletsizliklere karşı bir eleştiri ve direniş olarak kabul edebiliriz. Ayrıca, Anadolu'daki diğer tasavvufi figürler olan Kübrevî şeyhi Necmüddin-i Daye ve Ekberiyelerin şeyhi Sadreddin Konevi'nin de benzer bir karşı duruş sergilemiş olmaları, bu düşüncenin yaygın ve ortak bir eğilim olduğunu göstermektedir. Bu âlimlerin Moğol hakimiyetine karşı olan tutumları, tasavvufi çevrelerdeki ortak bir tepkisel stratejinin parçası olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak, Hacı Bektaş ve çevresindeki tasavvufi şahsiyetlerin Moğol hakimiyetine karşı geliştirdiği eleştiriler ve direniş, bu dönemdeki sosyal ve kültürel krizlere karşı bir manevi ve entelektüel tepki olarak anlamlı bir bütünlük oluşturur. Bu kişiler, tasavvufi değerler ve öğretiler aracılığıyla, dönemin baskılarına karşı bir karşı koyma ve direniş stratejisi geliştirmişlerdir. Sadreddin Konevî, Hacı Bektaş-ı Veli'nin önemli müridlerinde Pir-Ebi'nin Konya şehrine gelmesinde ve meşrebini burada yaymasında önemli rol oynamıştır. Moğol zulmüne karşı bu müridi muhalefet ederek gençlerin ve gücü olanların Anadolu topraklarını terk etmelerini öğütlemiştir.⁵³ Ayrıca Anadolu'da Moğol hakimiyetine karşı Türkmen isyanlarını destekleyen alimlerden biri de Sadreddin Konevî'dir. Aksarayî Sadreddin Konevî'nin Moğol baskısından kaçarak onlarla sürekli mücadele eden uç bölgelerdeki Türkmenlerle ilişkisinin olduğunu aktarmaktadır.⁵⁴ Aynı zamanda Moğol zulmüne karşı isyan eden Şerafeddin Hatiroğluna göndermiş olduğu mektupta Moğollara karşı isyanı teşvik ettiği açıktır.⁵⁵ Yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerle Sadreddin Konevî'nin Türkmen çevrelerle olan yakınlığı, Moğol zulmüne karşı aynı tarafta olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu iki mürişdin Moğol hakimiyetinde bilhassa 1261 yılından itibaren Muineddin Süleyman Pervane, Fahreddin Ali, Vezir Tacü'd-din Mu'tez, Cacaoğlu Nureddin'in Türkmenler üzerindeki baskı ve şiddetten tedirgin olduğunu göstermektedir. Hacı Bektaş-ı Veli ve Sadreddin Konevî'nin dostu olan Ahi Evran ve dostları 1261 yılında Kırşehir'de katledilerek şehit edilmiştir.⁵⁶ Hacı Bektaş'ın dost ve yakın çevresinin Anadolu'daki Moğol zulmüne karşı muhalif olduğu sonucu nettir.

Hacı Bektaş'ın Moğol zulmüne karşı tutumunda öğrencileri ve müridleri ayrıca İlhanlı hakimiyeti sürecindeki halifelerine bakılması, konunun bir bütün olarak değerlendirilmesi açısından daha doğru olacaktır. Vilâyet-Nâme'de Hacı Bektaş'ın

⁵³ Fahrettin Coşkun, "Şeyh Evhadüddin Hamit el-Kirmani'nin Menkıbeleri (İnceleme-Çeviri)". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994,81-82. Hacı Bektaş-ı Veli, Vilâyet-Nâme,18. O. Ergin "Sadrü'd-din al Konevî ve Eserleri" Şarkiyat Mecmuası, II (1958) 82-83.

⁵⁴ Aksarayî, Müsâmeretü'l Ahbâr, 69.

⁵⁵ M. A. Hacıgökmen, Anadolu Selçukları Zamanında, Sadreddin Konevî'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı" Konya: Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 10: 39-49.

⁵⁶ Aksarayî, Müsâmeretü'l Ahbâr, 55-56.

halifelerinin sayısı üç yüz altmış olarak geçmekte olup on dört tanesinin ismi belirtilmiştir. Bunlar: “*Seyyid Cemal Sultan, Sarı İsmail, Kolu Açık Hacı Sultan, Baba Resul, Pir-Ebi Sultan, Recep Seyyid, Sarı Kadı, Ali Baba, Barak Baba, Bahaü'ddin Sultan, Yahya Paşa, Ertalas-Pûş, Hızır Samet (Sâmit) ve Dost-u Hûdâ*” olarak geçmektedir.⁵⁷ Vilâyet-Nâme'nin farklı sayfalarında ise: “*Kadıncık Ana, Abdal Musa, Sarı Saltuk, Can Baba, Tabtuk Emre, İbrahim Hacı ve Seyyid Mahmud*” gibi pek çok müridi ve halifelerinden de bilgiler vermektedir. Ayrıca Moğollar arasında İslamiyet'i yayan Kara Donlu Can Baba, Hoy Ata'dan da bahsedilir.⁵⁸ Moğol zulmüne karşı gelen, onlarla mücadele eden ve bu nedenle topraklarını terk eden mürid ve halifelerle ilişkin bilgiler aktarmaktadır. Aşık Paşazade de bu bilgileri destekleyip Kadıncık Ana'nın Kayseri'de Ahilerle birlikte Moğol harekâtına karşı savaşarak esir edildiğini belirtmektedir.⁵⁹ Hacı Bektaş'ın Moğollarla mücadele içerisinde olan halifelerinden bir diğer önemli isim Sarı Saltuk'tur. Moğollara karşı 1246-1260 yılları arasındaki mücadelede Türkmen dervişler Sultan II. İzzeddin Keykavus'un yanında yer almışlardır. Çepni koluna mensup olan bu Türkmenler, Sarı Saltuk'un liderliğinde Moğollarla mücadele etmiştir. II. İzzeddin'in Bizans'a sığınmasıyla Anadolu topraklarını terk edip onlara tahsis edilen Dobruca bölgesine yerleşmişlerdir. Fakat bu bölgede barınamayan Türkmenler, Sarı Saltuk'un liderliğinde Kırım'a geçmiştir.⁶⁰

Hacı Bektaş'ın öğrencilerinden Moğollarla mücadele eden Bahau'd-din Togan ile ilişkili bilgiye Moğol muhalifi olan Sadreddin Konevi'nin kendisine yazdığı mektubundan ulaşmaktayız.⁶¹ Hacı Bektaş'ın halifelerinden Taptuk Emre'nin, Moğollarla ve Moğol politikasını benimseyen Selçuklu ulemasıyla ilişkilerinin iyi olmadığı, Niğdeli Kadı Ahmed'in aktardığı bilgilerden anlaşılmaktadır. Kadı Ahmed ayrıca Taptukların İbrahim Hacı önderliğinde yeniden faaliyete geçmeleri durumunda döneminde devlet erkanının bunları yok ederlerse cennete gireceğini ifade eder.⁶²

⁵⁷ Hacı Bektaş-i Veli, Vilâyet-Nâme, 79-86. Rumi, Velâyet-Nâme, 127a.

⁵⁸ Rumi, Velâyet-Nâme, 109a-115b. Ayrıntılı bilgi için bkz: Evliya Çelebi, Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Haz. Seyyid Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011 Cilt. 1,2,3,5. Mürsel Öztürk, Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020).

⁵⁹ Coşkun, “Şeyh Evhadüddin Hamit el-Kirmanî'nin Menkıbeleri (İnceleme- Çeviri)” 183. Aşıkpaşazâde, Osmanogulları Tarihi, 298-299.

⁶⁰ Ebu'l Ferec, Abul Farac Tarihi, 585. İbn Bîbî, El Evamirül Alaiye Fil Umuril-Alaiye II, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: 1000 Temel Eser Kültür Bakanlığı. 1996, 60. A. Münecimbaşı, Câmiu'd-Düvel, çev. A. Öngül. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000, 105-106. Ahmed Yaşar Ocak, Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destanı Öncüsü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002, 27-31,36. Aksarayî, Müsâmeretü'l Ahbâr,56.

⁶¹ Hacıgökmen, “Anadolu Selçukları Zamanında, Sadreddin Konevi'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı”, 46.

⁶² Rumi, Velâyet-Nâme, 34a, 35b. Kadı Ahmed en-Nigidi. el-Veledü's-Şefik ve Hafidü'l-Hâlik, Haz. ve trc: Ali Ertuğrul. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2009.

Elvan Çelebi'nin kaleme almış olduğu Menakıb'ül Kudsiye'de Hacı Bektaş ile Şeyh Edebali'nin sultanla savaşmaktan çekindiğinden bahsedilmektedir.⁶³ Bu bilgiden yola çıkarak Hacı Bektaş'ın 1261 yılında Kırşehir'de gerçekleşen Ahi isyanına katılmadığı ve Şeyh Edebali'nin bu isyanda bulunduğu anlaşılmaktadır. Nureddin Caca'nın Kırşehir'de gerçekleştirdiği katliamda Hacı Bektaş'ın pek çok halifesi şehit edilmiştir. Geyüklü Baba, Abdal Musa, Şeyh Edebali, oğlu Ahi Mahmud, yeğeni Ahi Hasan gibi birçok kişinin uç bölgelere göç ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁴ Bu olaydan uç bölgelere gerçekleşen göçlerdeki isimler, Kırşehir ve çevresinde kalanlarla iletişimini kesmemiştir. Burada da Nureddin Caca ile mücadelelerini sürdürmüşlerdir. Fatma Ana, Abdal Musa ile iletişime geçerek mücadelesini devam ettirmiştir. Bu nedenle Nureddin Caca tarafından takibata uğrayarak siyasi baskıya dayanamayıp Suluca Karahöyük'e göç etmek durumunda kaldığı rivayet edilir.

Moğollar tarafından Anadolu'da uygulanan önemli bir dini politika da şu şekildedir: Moğolların kendi politikalarına karşı olan dini grup ve zümrelere karşı kendilerini destekleyen gruplar içerisinde etkisizleştirme politikası. Bu nedenle karşı olan birçok şeyhin yönetimindeki vakıflara el koyarak kendi taraftarlarına tahsis etmiştir. Bu amaçla Anadolu'da bulunan birçok hangâh ve zaviye, Moğol taraftarı Kalenderilere ya da Moğol yanlısı politikayı savunan Mevlevilere tahsis edilmiştir. Böylece Kalenderileştirme yahut Mevlevileştirme siyaseti yürütülmüştür. Bu durum Eflakî'deki Hacı Bektaş'ın Mevlâna'ya "*kerhen baş koymak zorunda*" kaldığını bildirmesi ile desteklenmektedir.⁶⁵ Bu olay karşısında hem Bektaşiler hem de muhalif olan diğer zümreler zorunlu tehcir politikasına mecbur kalmıştır. Hacı Bektaş'ın Vilâyet-Nâme'sinde gerek halifelerine gerekse müridlerine uç bölgelere göç etmesi için öğüt ve emir verdiği bilgisi, bu durumu desteklemektedir. Ayrıca, yukarıda bahsettiğimiz Sadreddin Konevi'nin, gençlerin ve güçlü olanların Anadolu'yu terk etmelerini öğütlediği de bu duruma açıklık getirmektedir.

Sonuç

Hacı Bektaş Veli Anadolu'yu işgal eden Moğol hakimiyeti ve de Anadolu'nun uzun bir süre İlhanlı hakimiyetinde olduğu bir dönemde yaşamıştır. Hacı Bektaş-ı Veli'nin talebeleri, halifeleri ve yakın çevresini incelediğimizde Moğol zulmüne karşı çıkan bir çevre içerisinde olduğu bu çalışma ile ortaya konuldu. Yakın dostlarının, halifelerinin ve müridlerinin Moğollar tarafından katledilmesinden dolayı Moğol siyasetine hep uzak durmayı tercih etmiştir. Hacı Bektaş ve yakın çevresi Moğol taraftarı dini ve sosyal zümrelerden de uzak durmuştur. İlhanlıların dini politikası gereği Moğol

⁶³ Elvan Çelebi, Menakıbu'l-Kutsiyye fi Menasıbu'l-Ünsiyye. haz: I. E. Erünsal, A.Y.Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.169.

⁶⁴ Çelebi, Menakıbu'l-Kutsiyye fi Menasıbu'l-Ünsiyye, 168-169.

⁶⁵ Eflâkî, Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Ârifin), 321.

tarafı dini zümreler, Anadolu'daki Moğol hakimiyeti bölgelerinde hem siyasi hem de askeri destekle hızlı bir şekilde yayılırken Bektaşilik ise merkezden ziyade uç bölgelerde faaliyetlerini sürdürmek durumunda kalmıştır. Moğol yanlısı kaynakların Hacı Bektaş ile ilgili olumsuz bir imaj çizmelerinin dini değil siyasi nedenlerden kaynaklandığını görmekteyiz. Hacı Bektaş Moğol zulmünden dolayı *Abdal Musa Geyüklü Baba*, *Seyyid Cemal Sultan* ve *Hacım Sultan* gibi halifelerinin çoğunu uç bölgelere göndererek bu zulmün yıkımlarını azaltmak istemiştir. Ancak Niğde ve Aksaray çevresinde bulunan halifesi Taptuk Emre ve ona bağlı Bektaşî dervişleri Moğollar tarafından şehit edilmiştir. Büyük siyasi baskılar içerisinde olan Hacı Bektaş ve taraftarlarının Anadolu ve Balkanların Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında yapmış olduğu gaza faaliyetleri muazzam bir hal almıştır. 14. yüzyılda Osmanlı geleneği ile Balkanlara geçerek Tuna kıyılarından Arnavutluk'a kadar geniş bir coğrafyada kurmuş oldukları tekkelerde Balkanların İslamlaşmasında önemli faaliyetleri olmuştur. Sarı Saltuk, Seyid Ali⁶⁶, Otman Baba⁶⁷ gibi hem mahalli hem de umumî kùltlerin doğmasına ortam hazırlayan şeyhler bu anlamda büyük gayretler sarf etmiştir.

Kaynaklar

- Abdal, Göçek. Otman Baba Velayetnamesi Velayetname-i Şahi Göçek Abdal, çev. Şevki Koca, İstanbul: Bektaşî Kültür Derneği, 2002.
- Aksarayî, Kerimüddin Mahmud-i, Müsâmeratü'l Ahbâr, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Aşıkpaşazâde, Osmanoğulları'nın Tarihi, çev. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, İstanbul: Mas Matbacılık, 2003.
- Aşıkpaşazâde, Osmanoğulları'nın Tarihi: Tevârih-i Âl-i Osmân, haz. Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2010.
- Atalay, Besim. Bektaşilik ve Edebiyatı, çev. Vedat Atila, İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- Bayram, Mikail "İshak Hareketinin Geçek Sebebi ve Ahi Evren ile İlgisi", D.D. XV III/2, (1979) Ankara, 77.
- Bayram, Mikail. Anadolu Selçuklu Devrinde Anadolu Bacıları (Bacıyan-ı Rum) Örgütü'nün Kurucusu Fatma bacı Kimdir?, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1981.
- Cahen, C. "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri" neşr. İ. Kayaoğlu, A.Ü.İ.F.D. (1970), Ankara 1972.53-64.

⁶⁶ Seyid Ali Sultan, Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) Velayetnamesi, Hazırlayan Rıza Yıldırım, Ankara: TTK Yayınları, 2007.

⁶⁷ Göçek Abdal, Otman Baba Velayetnamesi Velayetname-i Şahi Göçek Abdal, Çeviren Şevki Koca, İstanbul: Bektaşî Kültür Derneği, 2002.

- Coşkuner, Fahrettin. “Şeyh Evhadüddin Hamit el-Kirmanî'nin Menkıbeleri (İnceleme- Çeviri)”. Yayınlanmamış, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Çağatay, Neşet. “Anadolu’da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evren”, Belleten, (1982), 46/182(1982): 423-436.
- Çelebi, Elvan. Menakıbu’l-Kutsiyye fi Menasıbu’l-Ünsiyye. haz: I.: E. Erünsal, A.Y.Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Çelebi, Evliya. Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, haz. Seyyid Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011) Cilt. 1,2,3,5.
- Çetin, Osman. Anadolu’da İslamiyet’in Yayılışı, İstanbul: Marifet Yayınları,1990.
- Duran, Hamiye. *Velâyetnâme*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Ebû'l-Ferec, İbnü'l-İbrî, Tarih, çev. Ömer Rıza Doğru, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Eflâkî, Şemseddin Ahmed el-Eflâkî el-‘Ârifî (761/1360), Menâkibu’l-‘Ârifin, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2006.
- Eflâkî, Şemseddin Ahmed el-Eflâkî el-‘Ârifî (761/1360), Menâkibu’l-‘Ârifin, I. II., çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Ergin O. “Sadrü’l-din al Konevî ve Eserleri” Şarkiyat Mecmuası, II (1958): 82-83.
- Eröz, Mehmet. Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik, Ankara: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. Hacı Bektaş Veli, İstanbul: Özgür Yayıncılık, 2012.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2021.
- Firdevsi Rumi, Velâyet-Nâme, haz. Hamiye Duran. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Mevlâna Celaleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik, İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1953.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. Mevlâna’dan Sonra Mevlevilik. İstanbul: İnkılap Kitabevi,2006.
- Güzel, Abdurrahman. “Hacı Bektaş Veli, Bektaşiliğin Gelişmesi ve Türk Kültürü,” B.T.T.D., Sayı: 29 (1987): 58-61.
- Güzel, Abdurrahman. Abdal Mûsa Velayetnamesi, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Güzel, Abdurrahman. Kaygusuz Abdal (Alaeddin Gaybi) Menakıbnamesi, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.

- Hacı Bektâş-ı Veli, Makalat, haz. Ali Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Hacı Bektaş-i Veli, Vilâyet-Nâme, Haz. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2019.
- Hacıgökmen, M.A. Anadolu Selçukları Zamanında, Sadreddin Konevi'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı" Türkiye Araştırmaları Dergisi, 10: 39-49.
- İbn Bîbî, El Evamirü'l Alaiye Fil Umuril-Alaiye II, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: 1000 Temel Eser Kültür Bakanlığı. 1996.
- Kadı Ahmed en-Nigidî. el-Veledü's-Şefik ve Hafidü'l-Hâlik, Haz. ve trc: Ali Ertuğrul. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2009.
- Köprülü- Babinger, Fuad – Franz. Anadolu'da İslamiyet. çev. Ragıp Hulusi, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Köprülü, Fuad. "Abdal Musa", Türk Kültürü Dergisi, Ankara 1973, Sayı: 11, 198-207.
- Köprülü, Fuad. "Hacı Bektaş Veli" içinde İslam Ansiklopedisi, 2:461463. İstanbul: MEBYayını, 1993.
- Köprülü, Fuad. "Abdal Musa" içinde Türk Halk Edebiyatı Asiklopedisi, İstanbul, 1935, 60-64.
- Köprülü, Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara: Diyanet Yayınları, 1991.
- Melikoff, Irene. Uyur İdik Uyardılar: Alevi Bektaşî Araştırmaları, neş. T. Alptekin,
- Melikoff, İ. "Ahmed Yesevi ve Türkiye'de İslamiyet", Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, 26-27 Eylül 1991, Ankara 1992.
- Müneccimbaşı, A. Câmîu'd-Düvel, çev. A. Öngül. İzmir: Akademi Kitabevi, 2000.
- Ocak, Ahmed Yaşar. Sarı Saltık Popüler İslam'ın Balkanlardaki Destanî Öncüsü, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Anadolu Türk Halk Süfliğinde Ahmed-i Yesevî Geleneğinin Teşekkülü". İçinde Milletlerarası Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1992.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Babailer İsyanı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Özköse, Kadir. Anadolu Tasavvuf Önderleri, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2008.
- Öztürk, Mürsel Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020,
- Öztürk, Mürsel Öztürk, "Hacı Bektaş-ı Veli", TTK Belleten, L/198 (1986), 885-894.

- Öztürk, Mürsel. Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan, İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Öztürk, Y. Nuri Öztürk, Tarihi Boyunca Bektaşilik, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1992.
- Seyid Ali Sultan, Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli) Velayetnamesi, haz. Rıza Yıldırım, Ankara: TTK Yayınları, 2007.
- Sunar, Cavit. Melamilik ve Bektaşilik, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Tarım, Cevat Hakkı. Tarihte Kırşehir-Gölşehir ve Babaile-Ahiler-Bektaşiler, İstanbul: Yeniçağ Matbaası, 1948.
- Uyar, Mustafa. “İlhanlı Hükümdarlarının İslam’a Girmesinde Rol Alan Türk Sufileri: İlhan Tegüde ve Gazan Han Devirleri”. Belleten, 76/275 (2012):7-9.
- Zübeyr, H. “Hacı Bektaş Türbesi”, T.M. II, (1926), İstanbul: 1928.

Anadolu'da Tasavvuf Ehlinin Türk İskânına Olan Katkıları ve Zaviye Vakıflarının Gerekliliği: Abdal Paşa Örneği

Tansu GEYİKLİOĞLU

Tarih Doktora Öğrencisi

Kastamonu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

tansugeyiklioglu@gmail.com

ORCID: 0009-0008-1823-7416

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202423>

Özet

XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'ya yapılan yoğun göçler farklı temayüldeki tasavvufi zümreleri içerisinde barındırmıştır. Tasavvuf erbapları; yerleştikleri bölgelerde, kurdukları tekke ve zaviyelerle, kökleri Horasan'da olan irfan geleneğinin Anadolu'da yeni bir nefes ile hayat bulmasına vesile olmuşlardır. Sahip oldukları birikim ve üstlendikleri çetin vazifenin bilinciyle bilhassa uç merkezlere gelerek fütuhatla meşgul olmuşlardır. Aynı zamanda civarda mevcut olan köylere ya da tamamen تنها ve boş olan mevkilere yerleşerek buralara gelen göçebe unsurların kalıcı olmalarını da sağlamışlardır. Kurulan zaviyeler; bölgenin imarından, iktisadi gelişimine, güvenliğinden, Türk gelenek-göreneklerinin ve Türk dilinin yayılmasına kadar çeşitli alanlarda, vatan tutma yolunda hizmet etmişlerdir. Zamanla zaviyelerin etrafında kurulan köyler, zaviyelerin kurucularının isimlerini almıştır.

Elbette Anadolu'nun farklı sahalarında cereyan eden bu konjonktür, devlet adamları tarafından desteklenmiştir. Pek çok Türkmen Beyi, ıssız ve harap bölgelerin ihya edilmesi için memleketlerine şeyh ve dervişleri davet etmiştir. Bölge halkının ihtiyaçlarını karşılamaları için vakıflar vererek çeşitli hak ve imtiyazlara sahip zaviyelerin de kurulmasını sağlamışlardır.

Anadolu'da yurt açma vazifesini üstlenen tasavvufi liderlerden biri de Abdal Paşa'dır. XIV. yüzyılın başlarında Konya'dan Kastamonu'ya gelerek Araç Abdal Zaviyesi'ni (Abdal Paşa Zaviyesi) kurmuştur. Bu zaviye çevresinde zamanla Araç kaza merkezi oluşmuştur. Devlet adamları tarafından ek vakıflarla desteklenen zaviye, faaliyetlerini XX. yüzyıla kadar sürdürmüştür. Bu çalışmada, Araç Abdal Zaviyesi özelinde; tasavvuf erbaplarının Anadolu'ya girişleri, bağlı oldukları merkezler, Türk iskânına olan katkıları hakkında bilgi verilecektir. Ayrıca zaviye vakıflarının işlevlerinden, bu vakıfların oluşturulmasının öneminden ve zaman içerisindeki değişimlerinden bahsedilecektir. Abdal Paşa'nın kaza merkezinin oluşumunda ki katkısından ve Araç adının verilmesinde ki etkisinden söz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf ehli, Türk iskânı, Zaviyeler, Zaviye vakıfları, Abdal Paşa

The Contributions of the People of Sufism to the Turkish Settlement in Anatolia and the Necessity of Lodge Foundations: The Case of Abdal Pasha

Abstract

From the early 13th century onwards, the intensive migrations to Anatolia have included Sufi groups with different tendencies. Sufi scholars have helped to carry the tradition of lore from Khorasan to Anatolia. These people contributed to the conquest of the border regions. They also supported the nomadic elements to establish permanent settlements. The established zawiyas have served in various fields ranging from the reconstruction of the region, economic development, security to the spread of Turkish customs and traditions and the Turkish language. Over time, the villages built around the zawiyas took the names of the religious leaders who were the founders of the zawiyas.

Of course, this conjuncture, which took place in different areas of Anatolia, was supported by statesmen. Many Turkmen Beys invited sheikhs and dervishes to their homelands to help restore desolate and ruined regions. They also established zawiyas with various rights and privileges by granting foundations to meet the needs of the people of the region.

Abdal Pasha was one of the Sufi leaders who undertook the task of opening a homeland in Anatolia. In the early 14th century, he came from Konya to Kastamonu and founded the Araç Abdal Zaviyesi (Abdal Pasha Zaviyesi). In time, Araç kaza center was formed around this zaviye. Supported by statesmen with additional foundations, the zaviya continued its activities until the 20th century. This study will provide information about the entry of Sufis into Anatolia, the centers they were affiliated with, and their contributions to Turkish settlement, with a special focus on the Araç Abdal Zaviyesi. In addition, the functions of zaviye foundations, the importance of the creation of these foundations and their changes over time will be mentioned. Abdal Pasha's contribution to the formation of the accident center and his influence on the naming of Araç will be mentioned.

Key Words: Sufi people, Turkish settlement, Zawiyas, Zaviya foundations, Abdal Pasha

Giriş

XI. yüzyılın sonlarında ve bilhassa XIII. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu yoğun göçlere ev sahipliği yapmıştır. Malazgirt Zaferine müteakip kalıcı yurt tutma amacıyla yapılan Türkmen göçleri, Moğol istilas döneminde büyük bir ivme

kazanmıştır. Bu dönemde Türkistan ve İran gibi bölgelerden Anadolu'ya gelen pek çok âlim, edip, şair, mütefekkir ve mutasavvıflar Anadolu'da Türk-İslam medeniyetinin yükselmesine vesile olmuşlardır.¹ Moğol ıstırapı İslam beldelerinde umumi bir duraksamaya sebep olmuşken Konya, Kayseri, Aksaray ve Sivas gibi Selçuklu kentleri tasavvufi düşünce ve ilim merkezlerine dönüşmüşlerdir. Nitekim bu durum çok geçmeden uç merkezlere de sirayet etmiştir. Tasavvuf erbapları, çok yönlü hizmet anlayışlarıyla Türkmen beyleri ve ilk Osmanlı sultanları ile yakın ilişkiler kurmuşlardır. Anadolu'da Türk varlığına olan katkılarından dolayı teveccüh kazanmışlardır.²

Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde bu tasavvufi zümrelerin faaliyetleri oldukça mühimdir. Şeyh, derviş, fakih, sofu (sûfî) vb. adlarla anılan tasavvuf ve tarikat erbaplarının kurdukları zaviye, tekke ve dergâhlar vasıtasıyla yerleştikleri bölgelerde Türk iskânının uygulanmasından, Türk-İslam kültürünün yerleşmesine, bölgenin imarından iktisadi gelişimine ve Türk dilinin yayılmasına kadar pek çok alanda ciddi katkıları olmuştur.³

Belh, Buhara ve Horasan taraflarından gelen nice şeyh ve dervişler, Anadolu'ya tasavvuf geleneğinin yerleşmesini ve yükselmesini sağlamışlardır. Derviş muhacirler sadece dini propagandaları misyon edinmemişlerdir. Bunların bir kısmı gazilerle beraber uç bölgelerde fütuhatta meşgul olurken bir kısmı köylere veya تنها mevkilere yerleşerek buraları mamur hale getirmeye çalışmışlardır. Çorak veya bitap haldeki yerlerde kurulan zaviyeler sayesinde bölge şenlenmiş; imar, kültür ve din merkezi haline gelmiştir. Bunların bir kısmı ilim ehli olup yerleştikleri bölgelerde ders vererek talebe-mürîd de yetiştirmişlerdir. Bölgeye gelen göçebe unsurlar, dervişler ve şeyhler sayesinde iskân ettirilmiş, Türk yerleşkesinin kalıcı olması sağlanmıştır. Zamanla zaviyeler ve tekkeler etrafında kurulan köyler tasavvuf erbaplarının isimleri ile anılmaya başlamıştır. Hudutlarda kurulan zaviyeler, orduların harekâtına yardımcı olarak Türk fetih politikasına katkıda bulunmuşlardır. Bazıları ise eşkiya yatağı olan mevkilerde güvenliği sağlamışlardır.⁴

Anadolu'nun fethi aşamasında ele geçirilen bölgelerde Türk yerleşkesinin kalıcı olabilmesi için tasavvuf erbaplarının faaliyetleri devlet tarafından desteklenmiştir. Pek çok Türkmen beyi, ıssız ve harap bölgelerin ihya edilmesi için memleketlerine şeyh ve dervişleri davet etmişlerdir. Stratejik öneme sahip olan sahalarda zaviyelerin kurulmasına izin verilmiştir. Bölge halkının ihtiyaçlarını karşılamaları, ayende ve

¹ Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014, s. 524-525.

² Halil İnalcık, Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014, s.158-176.

³ Cevdet Yakupoğlu, Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-Bolu), Ankara: Gazi Kitabevi, 2023, s. 541-544.

⁴ Ö. Lütü Barkan, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri (Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar), Haz. Yahya Kemal Taştan, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021, s. 170-185; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 24-25.

revendeye hizmet edebilmeleri için vakıflar verilerek çeşitli hak ve imtiyazlar tanınmıştır. Vakıflar ve temliklerle desteklenen zaviyelerin çevresinde zamanla köyler ve kasabalar kurularak iskân birimleri oluşmuştur.⁵ Bir beldenin gazasında rol almış gazilerin ailelerine verilen imtiyazlar aile fertleri tarafından devam ettirilmiştir. Zamanla bu kimseler zaviyelerin şeyhliğini de üstlenerek yöreye hizmet etmeye devam etmişlerdir.⁶ Anadolu'da ahiler tarafından kurulan zaviyeler de benzer görev bilinci ve katkılarıyla fetih döneminde ve sonrasında hizmette bulunmuşlardır.⁷

Anadolu'nun birçok farklı köşesinde olduğu gibi Kastamonu ve civarında da boş ve ıssız yerlere dervişler, şeyhler, sofiler ve ahiler yerleşerek zaviyeler kurmuş, bölgede Türk sosyal nizamının sağlanmasına, Türk iskânının kalıcı olmasına ve Türk-İslam kültürünün yerleşmesine büyük katkı sağlamışlardır. Bu duruma örneklerden biri de Kastamonu ilinin Araç İlçesinde bulunan Abdal Paşa Zaviyesidir. Araç kazası merkezinin gelişmesine katkı sağlayan zaviyenin Candaroğulları döneminde kurulduğu tahmin edilmektedir. Abdal Paşa Zaviyesi özelinde tasavvuf ehlinin Türk iskânına olan katkıları, zaviyelerin vakıflar yoluyla desteklenmesi ve Abdal Paşa'nın tasavvuf anlayışı hakkında elde olan kaynaklar ışığında bilgi verilecektir.

Araç Kazasında Türk Hâkimiyeti: Araç Adında ve Kazanın Gelişmesinde Abdal Paşa Zaviyesinin Etkisi

Kastamonu'ya bağlı olan Araç; Ilgaz Dağı'ndan doğup Filyos'a uzanan Araç Çayı'nın kuzey kıyılarında kurulmuştur. Antik dönemlerde bölge Timanidis ismiyle anılmaktaydı. Kastamonu, dolayısıyla Araç yöresi Paflagonya bölgesinin yerleşim

⁵ Halil İncalcık, Osmanlı İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarih, I. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 185.

⁶ . Lütfi Barkan, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri (Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar), s. 191.

⁷ Ahilik teşkilatı ve ahi zaviyeleri, Anadolu'da sosyal nizamın koruyucusu konumundaydılar. Kent ve kasabalarda düşman saldırısına karşı hâlihazırda bulundukları gibi ticaret yolları üzerinde veya ücra köşelerde karakol vazifesi görerek beldenin güvenliğini de sağlamaktaydılar. Ahilerin aynı zamanda köy ve kasabaların kurulmasında ve beldelerin mamur hale getirilmesinde büyük katkıları olduğu aşikârdır. Ahilik teşkilatı; sosyal yardımlaşma, usta-çırak ilişkilerinin gelişmesi, esnaf haklarının korunması, çalışma ahlakı, gençlerin çeşitli sanat alanlarında eğitim alması gibi sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda mühim katkıları olmuştur. Ahiler tarafından kurulan zaviyeler de sadece gelen geçen yolculara barınma, yeme-içme, güvenliklerini sağlama gibi konularda hizmet etmemişler aynı zamanda birer kültür merkezi olarak da hizmet vermişlerdir. İbn Batuta'da Anadolu'da ki ahi teşkilatlanmasının icraatlarından ve benzeri bulunmadığından bahsetmiştir. Ünlü seyyah, Ahi zaviyelerinin Türklerin yaşadıkları her yerde kurulmuş ve faaliyette olduğunu sayısız örneklerle açıklamıştır. Ahi teşkilatı ve Ahi zaviyeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, İstanbul: MEB Devlet Kitapları Yayınları, 1971; Claude Cahen, "İlk Ahiler Hakkında", Çev. Mürsel Öztürk, BELLETEN, 197 (1986), 591-602; Mehmet Şeker, İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal—Kültürel ve İktisadi Hayatı İle Ahilik, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993; Müjgan Cınbur, "Kastamonu Tarihinde Ahiler ve Esnaf Kuruluşları", Türk Kültür Tarihinde Kastamonu, Tebliğler, Ankara, 1989, 7-17; Ahmet Yaşar Ocak, "Zaviyeler (Dini, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme)", Vakıflar Dergisi, 12(1978), 247-269; Cevdet Yakupoğlu, "Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılar Döneminde Kastamonu Çevresinde Ahiler" Erdem, 55 (2009), 158-174.

merkezlerinden biriydi. Bölge uzun yıllar farklı uygarlık ve kavimler arasında el değiştirdikten sonra uzun bir müddet Roma ve akabinde Bizans hâkimiyetinde kalmıştır.⁸ XI. yüzyılın başlarında Bizans otoritesinin sarsıntıya uğramasıyla bölgedeki istikrar bozulmuştur. Bizans'a bağlı halk kitlelerinin kent merkezleri ve sahillere kaymasıyla beraber de bölgede sosyal, kültürel ve iktisadi açıdan ciddi bir duraksama yaşanmıştır.⁹

Malazgirt Zaferi'nin ardından Anadolu'nun fetih süreci hız kazanmıştır. Kastamonu ve çevresi de ilk yıllardan itibaren Türk hâkimiyetine giren bölgelerden olmuştur.¹⁰ 1074 yılında Alexis, Anadolu'dan İstanbul'a dönerken Kastamonu-Ereğli güzergâhını kullanmıştır. Her tarafın Türkler elinde olduğunu görmesi ve pusuya düşme tehlikesi sebebiyle yolunu değiştirmek mecburiyetinde kalmıştır.¹¹ 1075 yılında Kastamonu'nun ilk fatihi Emir Karatekin olmuştur.¹² Günümüzde Çankırı'da kendi adını taşıyan bir türbe de medfundur.

Bu tarihten sonra bölge Danişmendli, Bizans ve Selçuklu mücadelelerine ev sahipliği yapmıştır. Ioannes Kinnamos'un Historia'sında Kastamonu şehrini Türkmenlerden almak maksadıyla 1130 yılında Bizans'ın Danişmendlilere karşı sefer düzenlediği, Kastamonu'da yaşayan Türklerin devamlı olarak Bizans bölgelerine akınlar yaptıkları nakledilmiştir.¹³ Türkiye Selçuklu Devleti'nin iki uc merkezinden biri olan Kastamonu, Hüsameddin Çoban Bey'in (Melikü'l-ümerâ)¹⁴ gazaları ile kalıcı olarak Türk hüviyetine kavuşmuştur.¹⁵ Çoban Bey'in gaza faaliyetleri ve Suğdak Seferindeki başarısının ardından bölgedeki Türk iskânı hızlanmıştır. Kayı ve Bayat boyundan, Kıpçaklardan pek çok alp ve gazi Çoban Bey'in liderliğinde gaza yapabilme

⁸ Cumhuriyetin 50. Yılında Kastamonu-1973 İl Yıllığı, Ankara: Yarı Açık Cezaevi Matbaası, 1973, s. 2-3; Araç bölgesinde Türk fethi öncesinden kalma yerleşim birimleri ve kalıntıları hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmet Behçet, Kastamonu Eski Eserleri (Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi), Haz. Musa S. Cihangir, Kastamonu: Kastamonu Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları, 1998, s. 29; Fuat Yaşar, Her Yönüyle Araç, İstanbul: Sema Matbaacılık, 1990, s.74.

⁹ Cevdet Yakupoğlu, "İlk Çağlardan Cumhuriyet'e Araç'ın Siyasi ve Sosyal Tarihi", Yeşil Deniz Araç'ta Kültürel Hayatın Yedi Rengi, Baskıya Haz. Nail Tan, Ankara: BRC Basım, 2009, s. 25.

¹⁰ Refik Turan, "Selçuklular Döneminde Kastamonu", Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu, Tebliğler, (19-21 Ekim 1989), Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1989, s.2

¹¹ Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s.66-67.

¹² Dânişmendnâme'de Kastamonu bölgesinin fethini gerçekleştiren Emir Karatekin, Dânişmend Gazi'nin komutanı olarak gösterilir; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi: Selçuklular Devri, C. I, Haz. Refet Yinanç, Ankara: TTK Yayınları, 2020, s. 58-74; Bir başka iddiaya göre Emir Karatekin, Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurucusu Kutalmışoğlu Süleymanşah'ın komutanlarından ve Melikşah'ın emri ile öldürülmüştür; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, s. 96; Cevdet Yakupoğlu, Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-Bolu), s. 20.

¹³ Ioannes Kinnamos, Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176), Haz. Işın Demirkent, Ankara: TTK Yayınları, 2001, s. 11-13.

¹⁴ Yaşar Yücel, "Çobanoğulları", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 8 (1993), s. 354; Aydın Taneri, "Hüsameddin Çoban", TDV İslam Ansiklopedisi, C. 18 (1998), s. 513.

¹⁵ İbn Bibî, Selçuknâme (el-Evâmiru'l-Alâiyye), Haz. Mükrimin Halil Yinanç, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 98;

arzusuyla bölgeye akın etmiştir. Çoban Bey'in elde ettiği ganimetlerin çokluğu ve el açıklığı sayesinde Kastamonu; edip, şair ve mutasavvıfların akınına uğramıştır.¹⁶

Bu dönemde Araç ve çevresine kalabalık Yörük¹⁷ toplulukları iskân ettirilmiş, büyük ve yeni köyler kurulmuştur. Göçebe oymak ve cemaatler de Araç havalisine yerleşmişlerdir. Kendilerine ait pek çok yaylak ve kışlak yeri oluşturmuşlardır. Kazada Saltuklu Yörüklerine ait büyük bir kışlak bulunuyordu. Bu dönemde henüz Araç kasabası mevcut değildi. Moğol istilas sırasında Araç'taki Türkmen nüfusu artmış, çok sayıda köy kurulmuştur.¹⁸ Araç'ta bulunan Türkmen cemaat ve oymakları 1292 yılında vuku bulan Derbent Savaşına katılmış, bölgeyi Moğol istilasından korumuşlardır.¹⁹ Derbend Savaşının kazanılmasına rağmen Şemseddin Yaman Candar, Selçuklu Sultanı II. Mesud'u esaretten kurtarmış bu esnada Muzaffereddin Yavlak Arslan'da öldürülmüştür (1292). İlhanlı hükümdarı Geyhatu, Şemseddin Yaman Candar'a Eflani ve çevresini ikta olarak vermiştir.²⁰ Bu tarihten sonra Araç'ta Candaroğulları dönemi başlamıştır. Bu dönemde Araç'ın sosyo-kültürel gelişimi artmış, Candaroğulları beylerinin imar faaliyetleri ile bölge mamur hale getirilmiştir.

Araç Kaza Merkezinin Teşekkülünde Abdal Paşa Zaviyesinin Rolü

Araç yöresi, Türk hâkimiyeti döneminde batı yönündeki gaza faaliyetleri için askeri bir geçiş mıntıkası olmuştur. Candaroğulları döneminde Kastamonu-Araç-Safranbolu yol güzergâhı oluşturulmuştur. Bölgede ticari ilişkilerin yürütülebilmesi için kervansaraylar kurulmuştur.²¹ Türk hâkimiyeti döneminde Araç nahiye kaza merkezinin ortaya çıkması ve gelişmesinde Abdal Paşa (Araç Abdal) Zaviyesinin mühim katkıları olmuştur. Kaza merkezi Abdal Paşa Zaviyesi ve sonraki yıllarda zaviye yakınlarında kurulan Pazar yeri çevresinde şekillenmiştir.

Abdal Paşa Zaviyesi, Araç Çayı üzerinde kurulmuştur. Bölgede tesis edilen ilk zaviyedir ve yine bölgenin en eski yapılarından. Zaviyenin ismi bazı kaynaklarda

¹⁶ Cevdet Yakupoğlu, Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-Bolu), s. 30.

¹⁷ Araç Kazasının adı bazı tahrir kayıtlarında Yörükân-ı Araç olarak geçmektedir. 1487-1582 yılları arası tahrir kayıtlarına göre Araç kazasında Afşar, Duraklı, İğdir, Kara Yörük, Kavurga, Soğanlı, Tatlıca (Süzey), Tuzaklı, Üreğir gibi Tür boy, oymak ve cemaat adlarına rastlanmaktadır.1520 tarihli tahrir kaydına göreyse; Araç Kazasında 10 Yörük cemaati ve bu cemaatlere ait toplam 233 hane bulunmaktadır: M. Hanefi Bostan, "XV. ve XVI Yüzyıllarda Karadeniz Sahil Sancaklarında Türkmenler", Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri (14 Mayıs 2000), Yayına Haz. Tufan Gündüz, Ankara: Yörük Türkmen Vakfı Yayınları, 2000, s. 58-61.

¹⁸ Fahri Maden ve Fazıl Çifçi, Kastamonu Şer'iyye Sicillerinde Araç, Ankara: Sonçağ Akademi, 2022, s.5; Cevdet Yakupoğlu, "Candaroğulları Döneminde Kastamonu'da İctimai ve İktisadi Hayat", Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri (21-23 Mayıs 2000), Kastamonu: Kastamonu Valiliği İl Özel İdare Yayını, s.58.

¹⁹ Cevdet Yakupoğlu, "İlk Çağlardan Cumhuriyet'e Araç'ın Siyasi ve Sosyal Tarihi", s. 55.

²⁰ İ. Hakkı Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri, Ankara: TTK Yayınları, 2019, s.121.

²¹ Fuat Yaşar, Her Yönüyle Araç, s.20-24.

Araç Abdal Zaviyesi olarak da geçmektedir. 1364 tarihli vakıf kaydına göre zaviye için vakfedilen arazinin sınırları Araç kaza merkezinin tamamına yakınına kapsamaktadır. Vakıf arazisinin sınırları aşağıdaki gibidir;

“Bu vakıf; Kastamonu Vilayetinin Araç Nahiyesinin, Araç mevkiinde belirlenen arazinin tamamıdır (Allah Kastamonu’yu korusun). Bu arazinin dokuz hududu vardır: Evvel ki hudut; Udeh’e kadar, ikinci hudut; eski yola kadar, üçüncü; hudut Kahya Tepesine kadar, dördüncü hudut; Beyaz toprağa kadar, beşinci hudut: Kirenlidereye kadar, altıncı hudut; Derbent Nehrine kadar, yedinci hudut; büyük nehir ve Arkaltına kadar, sekizinci hudut; Pazar yerine kadar, dokuzuncu hudut; Udeh mevkiine kadardır.”²²

Vakfiye, 765 senesinde Şevval-i Mükerrerin ilk günlerinde (2 Temmuz 1364), dönemin Araç kadısı Mehmet oğlu Osman tarafından onaylanmıştır. Şahit olarak; Şeyh Mehya oğlu Sadi, Müderris Salih oğlu Abdürrahim Efendi, İsmail oğlu Abdülkerim Efendi vd. yazılmıştır. Abdal Paşa, yukarıda bahsi geçen araziye içerisindeki tüm mülkleri ile beraber Şeyh Yahya, Seyyid Bâli, Nurullah ve Salih Efendilere vakfetmiş ve vefatlarından sonra onların soylarından gelenlere, nesillerinin tükenmesi durumunda fakir ve kimsesizlere devredilmesini şart koşmuştur. Vakıf verme usulüne uygun olarak varislerin vakıf mallarını kendi şahsi amaçları uğruna kullanmayacakları, miras bırakamayacakları, hibe ve rehin veremeyecekleri kesin ifadelerle belirtilmiştir. Aynı belgenin iki farklı bölümünde de vakfiyenin dini ve hukuki şartlar esas alınarak yazıldığına altı çizilmiştir.²³ Belgede Abdal Paşa’dan “büyük emir” sıfatı ve övgü ile bahsedilmiştir. Vakfedilen arazinin büyüklüğü, Abdal Paşa Zaviyesinin konumu, zaviye şeyhliğine ve vakıf mallarının tasarruflarına bırakıldığı kimselerin ve şahitlerin unvanlarına bakıldığında; Abdal Paşa’nın Araç bölgesindeki şöhretini ve mevkiinin önemini görebilmekteyiz.

Abdal Paşa Zaviyesi (Araç Abdal Zaviyesi), Kastamonu Vilayet merkezine olan yakınlığı ve Araç-Safranbolu yolu üzerinde olması sebebiyle ordu ve ticaret kervanlarının, yolcu kabilelerinin durak noktası olmuştur. Yolcuların yeme-içme, barınma ihtiyaçlarını karşılaması ve güvenliklerini sağlamasından dolayı önemli bir yere sahiptir. Candaroğlu Kötürüm Bâyezid döneminde Araç kaza merkezi gelişmiştir. Uruz Beyoğlu Mehmed Bey, 1374 yılında halk arasında Kötürüm Bâyezid Camii olarak anılan bir cami yaptırmıştır. Zaviyeye yakın mesafede bulunan bu cami ve Pazar yeri sayesinde Araç ahalisinin kaza merkezine olan ilgisi artmıştır. XIX. yüzyıla kadar Araç kazasında bir mahallenin varlığından bahsedilemez. Aynı şekilde kaza merkezine ait bir hane nüfusu da kayıtlara geçmemiştir. Bölgede Araç isimli bir

²² Mehmet Behçet, Kastamonu Eski Eserleri (Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi), s.139.

²³ Mehmet Behçet, Kastamonu Eski Eserleri (Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi), s. 138-140.

köye de rastlanmamaktadır. Araç, Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde nahiyenin genel ismi olarak kullanılmıştır.²⁴

Araç bölgesi ilk fetih dönemlerinden itibaren ahiler, fütüvvet ehli ve tasavvuf erbapları tarafından Türk-İslam beldesi hüviyeti kazanabilmesi için mücadele sahası olmuştur. XV. yüzyıl ve öncesinde Araç kazası sınırları içerisinde on iki farklı zaviye ve bir tekkenin bulunduğu kaynaklarla sabittir.²⁵ Zaviyelerin etrafında zamanla iskân birimleri oluşmuştur. Bu iskân birimlerinden bazıları zaviye şeyhlerinin isimleri ile anılmaya başlanmıştır. Örneğin; Kastamonu havalisinde, Kastamonu-Küre yolu güzergâhında Seyyid Zülfikâr tarafından kurulan zaviye çevresinde günümüzdeki Seydiler ilçesi oluşmuştur. Kastamonu merkezinde Dede Sultan Zaviyesi çevresinde Dede Sultan Tekkesi Mahallesi kurulmuştur. Sinop-Taşköprü-Tosya güzergâhında ki Abdal Hasan Zaviyesi etrafında kurulan Abdal Hasan Köyü de varlığını günümüze kadar sürdürmeyi başarmıştır. Kastamonu-Safranbolu yolu üzerinde olan Abdal Paşa Zaviyesinin de etrafında zamanla Araç ilçe merkezi teşekkül etmiştir.²⁶ Muallim Cevdet ise İbn-i Batuta'ya yazdığı zeylde Abdal Paşa'yı fütüvvet sahibi zatlar arasında saymıştır.²⁷ Dönemin ileri gelen devlet adamları ve beylerin arasında ismi zikredilen Abdal Paşa'nın, XIV. yüzyılın başlarında Konya'dan Araç bölgesine fütüvvet aşkıyla ve bölgede İslamiyet'in esaslarını öğretebilme arzusu ile gelmiş olma ihtimali oldukça yüksektir.

Araç Kazasının İsmi Abdal Paşa ile Bağlantısı

Araç adının kaynağından bahsetmeden önce Abdal Paşa hakkındaki mevcut verileri değerlendirmek yerinde olacaktır. Abdal Paşa'nın, doğum yeri, Anadolu'ya kendisinin veya atalarının hangi merkezden geldiği ve faaliyetleri hakkında kaynaklarda yeteri kadar bilgi yoktur. 1925 yılında Kastamonu'da Milli Eğitim ve Kültür Müdürlüğü görevinde bulunan Mehmet Behçet'in Araç ilçesindeki incelemeleri sırasında Abdal Paşa evladına ait 1430 tarihli Farsça bir belgeye ulaşmıştır. Behçet tarafından çevirisi yapılan belgenin yıpranmış olmasından sebep bazı kısımları ve bazı isimler okunamamıştır.

Belgeye göre; Araç Abdal Zaviyesinin kurucusu; Abdal Paşa lakabıyla bilinen Seyyid Mehmed oğlu Seyyid Ali'dir. 1364 tarihli vakıf kaydına istinaden XIII. yüzyılın

²⁴ Cevdet Yakupoğlu, "İlk Çağlardan Cumhuriyet'e Araç'ın Siyasi ve Sosyal Tarihi", s. 23-29.

²⁵ 438 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri II. (937/1530), Haz. Ahmet Özkılıç, Ali Coşkun vd., Ankara: BDAGM Yayınları, 1993, s. 611-616; İlgili zaviyelerin listeleri ve detaylı bilgi için bkz: Cevdet Yakupoğlu, Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu, Sinop, Çankırı, Bolu), s.558-570.

²⁶ Cevdet Yakupoğlu, "Kastamonu'da Türk İskânının Gerçekleşmesinde Zaviyelerin Rolüne Bir Örnek: Seydiler'de Şeyh Emre Zaviyesi", II. Uluslararası Şey Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Kastamonu'nun Manevi Mimarları (4-6 Mayıs 2014), s.334.

²⁷ Muallim Cevdet, İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği: İbn-i Batuta'ya Zeyl, Haz. Cezair Yazar, İstanbul: İşaret Yayınları, 2008, s. 215-235.

sonlarında ya da XIV. yüzyılın başlarında doğmuş olmalıdır. 1430 tarihli belgeden anlaşıldığı üzere Abdal Paşa, Konyalı Hoca Fakih Ahmet'in öğrencisidir. Belgede Hoca Fakih Ahmet'e dua ve övgü bölümü geniş yer tutar ve Abdal Paşa'nın Fakih Ahmed'in teveccühünü kazanmış, sadık bir müridi olduğundan bahsedilir.²⁸ Abdal Paşa'nın ve babasının isminin önünde bulunan "Seyyid" unvanı; köken olarak efendi, ileri gelen kimse manalarında olmakla beraber; İslam ülkelerinde Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hasan'ın soyundan gelen kimseler için kullanılır ve tasavvufi çevrelerde büyük bir saygınlık ifade ederdi.²⁹ Anadolu'nun fethi aşamasında seyid ve şerifler Türk iskânının gerçekleştirilmesinde ve bölgelerin İslamlaşmasında etkin rol oynamışlardır. Bu durum Anadolu'da yer adlarına da sirayet etmiştir. Örneğin; Konya'da Seydişehir, İzmir'de Seydiköy, Ankara'da Seyyid Ahmedli, Kastamonu'da Seydiler gibi yer adları konuyla alakalı olarak dikkat çekicidir. Öte yandan Anadolu'da seyidler tarafından kurulmuş zaviyelerinde sayısı da oldukça fazladır.³⁰ Bir uc merkezi olan Kastamonu havalisinde de XV. yüzyıl ve öncesinde seyidler tarafından kurulmuş zaviyeler mevcuttur.³¹ Abdal Paşa'nın da seyid unvanından ve 1430 tarihli belgede tarikat silsilesinin Veysel Karani Hazretlerine bağlanmasından ötürü tasavvufi bir çevrede doğup yetiştiği aşikârdır.

Hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan Seyyid Ali'nin kişiliği ve faaliyetleri hakkında çıkarımda bulunabilmemiz için "Abdal Paşa" lakabı üzerinde de durmamız gerekmektedir. Abdal; tasavvufi çevrelerde derviş manasında kullanılmaktaydı. Anadolu Türk tarihinde birbirinden farklı abdal tasvirleri bulunmaktadır. Tâife-i Abdalân tabiri ise Anadolu'da XIII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır.³² Horasan Erenleri olarak tanınan bu zümre; özellikle Moğol istila dönemlerinden sonra Horasan'dan gelerek Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde tekke ve zaviyeler açmışlardır. Anadolu'da abdal kültürünün tanınmasına vesile olmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da büyük hizmetleri bulunan; gaziler (alp-erenler), ahiler ve Bacıyân-ı Rum ile birlikte Abdalân-ı Rum yani Anadolu abdallarından da bahsedilir.³³ F. Köprülü, Hazar ötesindeki Türkmenler ve İran Türk aşiretleri arasında Abdal adını taşıyan Türk oymaklarından söz etmektedir. Ayrıca Horasan'dan gelen abdalların kendi aralarında Oğuz rivayetlerini yaşattıklarına ve Türk kimlikleri ile ilgili şüphe bulunmadığına da değinmektedir. Abdal lakaplı gazi dervişlerin, ilk Osmanlı

²⁸ Mehmet Behçet, Kastamonu Eski Eserleri (Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi), s.141.

²⁹ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2012, s. 1106.

³⁰ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Seyyid", TDV İslam Ansiklopedisi, 37 (2009), s. 42.

³¹ Daday Kazası dâhilinde bulunan Dualı Seydî Zaviyesi, Hamid Seydî Zaviyesi, Ömer Seydî Zaviyesi, Devrekânî Nahiyesine bağlı Zülfikâr Seydî Zaviyesi; 438 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri II. (937/1530), s. 636-670.

³² Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XVI-XVII. Yüzyıllar), Ankara: TTK Yayınları, 1992, s.33.

³³ Orhan F. Köprülü, "Abdal", TDV İslam Ansiklopedisi, I (1988), s. 61.

sultanları ile beraber savaşa katıldıkları gaza faaliyetlerinde bulundukları da bilinmektedir. Örneğin; Horasan erenlerinden Şeyh Abdal Murad, Bursa'nın fethine katılmıştır.³⁴ Günümüzde türbesi Bursa, Osmangazi ilçesinde bulunmaktadır. Hudutları bekleyen, ıssız bölgelerde güvenliği sağlayan, ticaret yolları üzerinde gelip-geçene hizmet veren, تنها ve çorak toprakları tarıma açan ve köyler kuran tasavvuf erbabı abdallardan biri de Araç Abdal Zaviyesinin kurucusu Abdal Paşa'dır. Burada ki abdallakabının XVI. yüzyıl Anadolu'sunda şairler tarafından tasvir edilen serseri dervişlerle bir alakası yoktur.

Paşa lakabı ise; aslen Türkçe kökenli olmakla beraber yabancı kelimelerle birlikte ve tertip halinde kullanılır olmuştur.³⁵ Farsçada "pad-i şah", Türkçede büyük kardeş manasında "baş ağa" ya da "beşe" kelimelerinden geldiği iddiaları ileri sürülmüştür. Pad-i şah kelimesi Özbekçe ve Kırgızca'da küçük mahalli hükümdarlar için kullanılmaktadır. Âşık Paşa'nın da lakabının büyük erkek evlat olmasından sebep verildiği sanılmaktadır. Bu lakap, XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu'da kullanılmaya başlanmıştır.³⁶ Bazı Türkmen beylerinin ve tasavvufi şahısların isimlerinde (Âşık Paşa, Süleyman Paşa, Muhlis Paşa vb.) rastlanılmaktadır. 1364 tarihli vakıf belgesinde Abdal Paşa'dan büyük emir sıfatı ile bahsedilmesine ve Muallim Cevdet'in kendisini fütüvvet ehli kimseler arasında saymasına rağmen paşa lakabını Araç bölgesindeki faaliyetlerinden ötürü mü yoksa tasavvufi çevrede usul üzere mi aldığı konusunda kesin bir çıkarım yapmak zordur. Abdal Paşa'nın Konya gibi Anadolu Selçuklu Devletine başkentlik yapmış, kuvvetli ilim, fikir ve edebi gelişmelerin merkezi olan bir çevrede eğitim alarak yetişmiş olması Kastamonu'ya göçerek zaviye kurmasında etkili olmuş olmalıdır. Kastamonu kuvvetli fütüvvet prensiplerinin ve dervişlik cereyanlarının hayat bulduğu sağlam bir sahadır. Bu durumda Abdal Paşa'nın Kastamonu'yu tercih etmesi oldukça makuldür.

Araç adının ortaya çıkışı ve kaynağı ile ilgili mevcut literatürde belgelerle desteklenebilmiş bir izahat bulunmamaktadır. Araç adı ilk kez Candaroğulları Dönemine ait vesikalarda geçmektedir. Genel olarak pek çok sahada kabul görmüş fikir; şehrin Kastamonu-Safranbolu yol güzergâhında bulunmasından dolayı Araç adını aldığı yönündedir. ³⁷ Ancak Prof. Dr. Cevdet Yakupoğlu, bu görüşün çok da makul olmadığını, böyle bir durumda daha işlek ticaret yolları ve kavşaklar üzerinde kurulmuş köy ve kasabalara da Araç isimin verilmiş olması gerektiğinden bahsetmiştir.³⁸ Türk Kültüründe yer adı verme geleneği farklı sahalarda benzer

³⁴ Ö. Lütfi Barkan, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri (Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar), s.161-171.

³⁵ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, s. 1000.

³⁶ Abdülkadir Özcan, "Paşa", TDV İslam Ansiklopedisi, 34 (2007), s. 182.

³⁷ Fuat Yaşar, Her Yönüyle Araç, s. 20.

³⁸ Cevdet Yakupoğlu, İlk Çağlardan Cumhuriyete Araç'ın Sosyal ve Siyasi Tarihi, s.22

usullerde uygulanmıştır. Türkler yerleştikleri bölgelere bağlı bulundukları boy ve cemaatlerin isimlerini verdikleri gibi topluluk liderlerinin, önde gelen şahısların isimlerini de yer adı olarak kullanmışlardır. Bununla birlikte hayvan adlarının, yer şekillerinin ve coğrafi özelliklerin, mesleki isimlerin, renk tanımlamalarının, yapı ve tesislerin iskân birimlerinin adlandırılmasında etkisi olmuştur. Bu sebeple Anadolu'nun farklı şehirlerinde benzer isimler görülmektedir. Ancak Araç adı sadece Kastamonu bölgesinde mevcuttur.³⁹

Türklerin en kalabalık boyu olan Afşarlar; İran, Azerbaycan ve Urmiye çevresinde Kasımlı ve Araşlı adlarıyla iki kol halinde yaşamaktaydılar.⁴⁰ Afşar boyunun ve bu boya bağlı oymakların Kastamonu ve havalisine yoğun bir şekilde yerleştiği yer adları sayesinde tespit edilebilmektedir. Türkçede “ç”-“ş” değişimi sıklıkla görülmektedir (Kastamonu’da ki Budamıç/Budamış ve Acuş/Acuş Köyleri gibi). Bu durumda Araş-Araç değişimi muhtemel görülmektedir.⁴¹ Araç havalisinde Araçlu-Araşlu isimli bir köye rastlanmasa da Afşar Köyü bölgenin en kalabalık köylerindendir. 1487 senesi tahririne göre köyde 50 hane, 1530 tahririne göre de 47 hane ve iki yaylak bulunmaktadır. Afşar Köyü, Araç kazasında en yüksek tahsilata sahip olan köylerdendir.⁴² Bu durumda Afşar boyuna bağlı Araşlı oymağının Araç adının verilmesinde etkisi olmuş olabilir.

Cevdet Yakupoğlu’nun Araç adının kaynağı ile ilgili bir diğer tespiti de Araç kelimesinin bir unvan olarak kullanılma ihtimalinin bulunmasıdır. Kadı Burhaneddin Ahmed döneminde Sivas’ta Hacı Bey Araç tarafından kurulmuş bir zaviye bulunmaktadır. Hacı Bey Araç adındaki “Araç” kelimesi unvan olarak Hacı Bey’e verilmiş olabilir. Bu dönemde Anadolu’da şahıslara bağlı oldukları boy ve aşiretlerin adı lakap olarak verilebilmektedir (Döğer Hasan Bey, Döğer Salim Bey, Bayındır Bey, Bayındır Halit, Avşar Ömer gibi).⁴³ Araç kelimesi lakap olarak kullanımı dışında isim olarak da kullanılabilir. Türklerde ad verme geleneğine uygun olarak Türk boy adlarını çocuklarına verdikleri gibi farklı ulusların boy adlarını da isim olarak seçebiliyorlardı.⁴⁴

Abdal Paşa’nın kurduğu zaviyenin bazı kaynaklarda Araç Abdal Zaviyesi olarak geçmesinin iki sebebi olabilir. Bu durumda Abdal Paşa’nın Araç lakabına sahip

³⁹ 1946 yılında yayınlanan Meskûn Yerler Kılavuzu’nda Kastamonu iline bağlı Araç ilçesi dışında yine Kastamonu Merkez ilçede Kuzuyaka Bucağında Araçlı isimli bir mahalle ile Bartın ili Ulus ilçesinde Araçlar isimli bir mahalle gösterilmiştir. Bu mahalleler ile ilgili güncel bilgilere ulaşılamamıştır; Türkiye’de Meskûn Yerler Kılavuzu, Ankara: İçişleri Bakanlığı Yayınları, 1946, s.61.

⁴⁰ Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999, s. 440.

⁴¹ Cevdet Yakupoğlu, İlk Çağlardan Cumhuriyete Araç’ın Sosyal ve Siyasi Tarihi, s.21-22.

⁴² BOA. TD. 23M, s. 712-756.

⁴³ Cevdet Yakupoğlu, İlk Çağlardan Cumhuriyete Araç’ın Sosyal ve Siyasi Tarihi, s.20-21.

⁴⁴ Faruk Sümer, Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, C. I, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999, s. 18-19.

olabileceği ihtimali mevcuttur. Araç nahiye merkezi Abdal Paşa Zaviyesinin etrafında şekillenmiştir. Zaviyenin etrafında zamanla Pazar kurulmuş, cami inşa edilmiş ve ahalinin buraya olan ilgisi artmıştır. Zamanla nahiye merkezi Araç adıyla anılmaya başlanmıştır.⁴⁵ Buna göre nahiye de adını Abdal Paşa (Araç Abdal) Zaviyesinden almış olabilir. Ancak bu ihtimal oldukça düşüktür. Çünkü Abdal Paşa, nahiyeye adını verecek kadar bilinen Araç unvana sahip olsaydı 1360 tarihli vakfiyede ya da 1430 tarihli Abdal Paşa evladına ait olan belgede bu unvanın geçmesi beklenirdi. Zaviyenin, Araç Abdal Zaviyesi olarak anılmasının bir diğer kuvvetli sebebi zaviyenin bölgedeki şöhretiyle alakalı olmalıdır.

Zaviyelerin Vakıflar Yoluyla Desteklenmesi: Abdal Paşa Zaviye Vakıfları

Bilindiği gibi vakıf; bir mülkün tüm haklarının ihtiyaç sahibi ahaliye bağışlanmasıdır. Bu yolla vakfedilen mülk, satılamaz, devredilemez, miras bırakılamaz. Bu şartlar değiştirilemez. Böylece vakıflar, hiçbir şahsi menfaat olmaksızın, zengin kimseler tarafından kurulan, gelirleri ihtiyaç sahiplerine tahsis edilen müesseselerdir.⁴⁶ Vakıf hayratları arasında tüm İslam ülkelerinde dini nitelikli, sofiler için barınma ve toplanma yeri olan, fakirler için yemek dağıtılan, yolcuların konakladığı, ticaret erbaplarının güvenliklerinin sağlandığı dini, içtimai ve siyasi merkezler statüsünde olan zaviye, imarethane, dergâh, türbe, tekke, hangâh ve ribatların önemli bir yeri vardı.⁴⁷ Zaviyeler, tasavvuf ehli ve yolcuların ihtiyaçlarını karşılamaları dışında manevi etkileşim ve dini bilgilerin öğretildiği merkezlerdi. Ayrıca zaviyeler kuruldukları bölgede sosyal nizamın korunmasından, köprü, değirmen, yol gibi sosyal tesislerin yapımı gibi imar faaliyetlerinin gerçekleştirilmesine kadar pek çok alanda katkıları olmuştur. Bu faydaların devam edebilmesi gayesiyle zaviyeler vakıflar yoluyla desteklenmiştir.⁴⁸

Araç kazasındaki vakıf sisteminin kökleri Hüsameddin Çoban Bey devrine kadar uzanmaktadır. Daha XIII. yüzyılda bölgede büyük köylerin kurulduğu ve oturmuş bir vakıf sisteminin olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hüsameddin Çoban Bey zamanında Medine’de bulunan Hz. Muhammed’in kabrinin bakımı için Araç kazasına bağlı Özü, Munay, Yazıköy, Musaköy, Öküzviranı, Küre-i Hadid ve Gürne Köylerinin gelirleri vakfedilmiştir. Araç Kazasında XV. yüzyıl ve öncesinde kurulmuş olan 12 zaviye ve 1 türbe çeşitli vakıflarla desteklenmiştir.⁴⁹ Candaroğulları Beyliği döneminde de Kastamonu ve havalisinde kültür ve imar faaliyetleri, dini müesseselerin teşekkülü, Ahi

⁴⁵ Cevdet Yakupoğlu, İlk Çağlardan Cumhuriyete Araç’ın Sosyal ve Siyasi Tarihi, s. 22.

⁴⁶ Ziya Kazıcı ve Mehmet Şeker, İslam-Türk Medeniyeti Tarihi, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s.55

⁴⁷ M. Fuad Köprülü, İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, Haz. Orhan F. Köprülü, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983, s.300-310.

⁴⁸ Hasan Yüksel, Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683), Sivas: Dilek Matbaası, 1998, s. 250-258.

⁴⁹ Cevdet Yakupoğlu, “İlk Çağlardan Cumhuriyet’e Araç’ın Siyasi ve Sosyal Tarihi”, s. 27.

teşkilatları, imaret, zaviye, tekke, cami, medrese gibi sosyal müesseseler çok ilerlemiştir. Bu döneme ait pek çok vakıf müessesesi oluşturulmuştur.⁵⁰

Vakıflar sayesinde gelişen ve devamlılığını sağlanan zaviyeler, şeyhleri vasıtasıyla tasavvufi eğitimin verildiği, mürit yetiştirilen kurumlar olmuştur. Zaviyelerin kurucusu ve yürütücüsü olan şeyhlerin bağlı bulundukları tarikatlar vardı. Tasavvufi öğretileri sayesinde kökleri Horasan'da bulunan irfan geleneğinin Anadolu halkları arasında maya tutmasına vesile olmuşlardı. Tıpkı cami ve mescitler gibi zaviye ve tekkelerinde kapıları tüm ahaliye açıktı. Buralarda bedava yemek dağıtılıyor, sosyal yardımlaşma ve beldeye hizmet görev kabul ediliyordu. Pek çok zaviyenin köylerin kuruluşundaki etkisinden yukarıda bahsetmiştik. Yeni iskân edilen bir bölgede İslam dininin esaslarının yerleşmesinde ve İslam ülkeleri arasında ki kültür etkileşiminde zaviyelerin büyük payları vardı.⁵¹ Tüm bu faydaların zaviyeler vasıtasıyla hayata geçirilmesi vakıflar aracılığıyla olmuştur. Zaviye şeyhlerinin, hayır sahiplerinin mülklerini vakfetmedikleri dışında bizzat devlet adamları tarafından dükkân, han, hamam ve bazı köylerin gelirleri zaviyelere vakfedilmiştir.

Abdal Paşa'da zaviyenin işlevlerinin sürdürülebilmesi için 2 Temmuz 1364 tarihli vakfiyesinde eski Araç nahiye merkezinin tamamına yakınına kapsayacak büyüklükte ki araziye (Ova, Eski yol, Kisetepesi, Beyaztoprak, Kirenlidere, Nehir, Arkaltı, Pazaryeri) vakfedilmiştir.⁵² II. Bayezid dönemi vakıf tahrir defterine göre; bu arazide 18 hanelik bir çiftlik ve 15 göz değirmen bulunuyordu. Aynı kayıta zaviyenin şeyhi olarak gösterilen Tayyib Seydi'nin tasarrufunda 2 değirmen ve Arpalık, Çukurtarla, Arka Alt, Köşk, Emre Deresi, Göl, Sair, Ferikansa, Süvar Değirmeni, Yazı, Pazaryeri ve Tutakboz isimli 12 adet tarla bulunuyordu. Candaroğullarından Kötürüm Bayezid Bey'in oğlu II. Süleyman Paşa'nın, Abdal Paşa Zaviyesine Gemi Köyünden 52 hanelik arazi vakfı ile Kilimas Köyünden 59 hanelik arazi vakfı mevcuttu. Abdal Paşa Zaviyesine, Candaroğlu İsfendiyar Bey'in eşi Tatlu Hatun tarafından Kirascık Köyünden 19 haneli bir çiftlik arazisi de vakfedilmiştir.⁵³ Bu kayıtlardan anlaşılacağı üzere Anadolu'nun ve Kastamonu havalisinin pek çok yerinde olduğu gibi Abdal Paşa Zaviyesine de devlet eliyle vakıflar tesis edilerek zenginleştirilmiştir.

Yukarıda bahsedilen hizmetler genellikle şart olarak vakıf kayıtlarında geçmektedir. Bu şartların başında "âyende ve revendeye hizmet" gelmektedir. Bazı durumlarda

⁵⁰ Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014, s. 610; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar (Metin, Tercüme ve Araştırmalar), Ankara: TTK Yayınları, 2014, s. 50.

⁵¹ Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf", TDV İslam Ansiklopedisi, 42 (2012), s. 482.

⁵² Mehmet Behçet, Kastamonu Eski Eserleri (Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi), s.139.

⁵³ Nazım Kuruca, XVI. Yüzyılda Kastamonu Sancağı Vakıf Tahrir Defteri (Tanıtım, Tahlil ve Metin), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü-Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1995, s. 205-208.

zaviye vakıfları devlet tarafından bozularak tımara çevrilmiştir. Bazı durumlarda ise zaviyeler yeni vakıflarla desteklenmiştir. XIX. yüzyılda Abdal Paşa Zaviyesine ait yeni vakıf kayıtları bulunmaktadır. Daha önceki vakıfların gelirleri sabit olmakla beraber Araç Kazası, Karapürçek Divanına bağlı Hırşatlar Köyünden 40,5 dönümlük arazi vakfedilmiştir. 1865 tarihli aşar defterindeki kayıtlara göre zaviyenin Mesudiye, Çukurpelit ve Toygaören köylerinde de yeni vakıf arazileri bulunmaktadır. 1878 yılı vakıf muhasebe defterine göre Araç Pazaryerinin zemini ve bazı dükkânların kira gelirleri de zaviyeye ait olarak gösterilmiştir.⁵⁴ XIX. yüzyılda zaviyeye ek vakıf gelirlerinin tahsis edilmesi, onun kaza merkezinde oynadığı aktif rolü göstermektedir.

Zaviye yöneticileri genel olarak “şeyh” unvanına sahipti. Zaviyelerde meşihat çoğunlukla babadan oğula geçmekteydi. Ancak bu durum her şartta sabit değildi. Örneğin; Tatlu Hatun’un İsfendiyar Vakfından olup Abdal Paşa Zaviyesine ayende ve revendeye hizmet etmek şartıyla evladiyet üzere vakfettiği Gemi ve Kirascık Köyleri vakfının yarım hisse zaviyedarlığının tasarrufunu yürüten Seyyid Hasan b. Hüseyin vefat etmiştir. Bu durumdan kısa bir süre sonra Seyyid Hasan b. Hüseyin’in erkek çocuk ve torunları da vefat etmişlerdir. Bunun üzerine yarım hisse zaviyedarlık vazifesi Şerife Hatun’a tevcih edilmiştir. Diğer yarım hissenin mutasarrıflığı ise 7 Kasım 1853 senesi itibarıyla Seyyid Ali ve Seyyid Süleyman’a tevcih etmişti. 1855 senesine gelindiğinde vakıf evladından Fatma Hatun, Seyyid Ali ve Seyyid Süleyman’a ek olarak yarım hisse zaviyedarlık için pay istemiştir. Ancak bu yarım hisseye Şeyh Yahya ve Kiras Köylerinden yapılmış olan vakıf “ekber ve erkek” evlatlar üzerine tevcih olunduğundan yapılan soruşturma neticesinde Fatma Hatun’un talebi geri çevrilmiştir. Aynı yarım hisse ile ilgili bir diğer dikkat çekici kayıt ise 1863 senesine aittir. Seyyid Süleyman geride dört erkek evlat bırakarak vefat etmiştir. Bu dört evladın vakıf tevliyet görevine layık olup olmadığı hususunda soruşturma başlatılmıştır. Şahit ifadelerine de başvurarak gerçekleştirilen detaylı soruşturma neticesinde eşit şekilde atamaları yapılmıştır.⁵⁵ Bu bilgilere göre; vakıfların tasarrufları ile ilgili de ciddi teftişler yapılmıştır. Vakfiye şartlarına uyulması konusunda titizlikle davranıldığı gibi vakıf evlatlarının hakları da gözetilmiştir.

Bir zaviyede şeyh, hem meşihat hem de mütevelli görevlerini aynı anda üstlenebilmekteydi. Abdal Paşa Zaviyesinde de Abdal Paşa’dan sonra şeyhliğe gelen Tayyib Seydi iki görevi birden üstlenmiştir. Zaviyenin hizmetlileri, vazifelerinin karşılığı olarak vakıf tahsilatlarından pay alırlardı. Zaviye kurucuları, çok yönlü

⁵⁴ Fahri Maden, “XIV. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Araç Bölgesindeki Cami, Tekke, Türbe ve Vakıflar”, Kastamonu Tarihi Araştırmaları –Şehir, Toplum ve Ekonomi-, Ed. Şerif Demir-Orçun Nalezen, Ankara: Berikan Yayınevi, 2023, s.334-335.

⁵⁵ Fahri Maden ve Fazıl Çifçi, Kastamonu Şer’iyye Sicillerinde Araç, s. 63-64.

hizmetleri karşılığında devlet tarafından vergiden muaf tutuluyorlardı. Zamanla zaviye şeyhliği devlet memuriyeti şeklini almıştı.⁵⁶ Elbette devlet zaviyeleri vakıflar yoluyla desteklediği gibi bu kurumları düzenli olarak da kontrol etmiştir. Zaviyeyi işleten görevlilerin vazifelerini hakkıyla yerine getirip getirmediikleri sıklıkla teftiş edilmiştir. Zaviyenin hizmet şartlarını aksatması, verilen imtiyazların şahsi menfaatler dâhilinde kullanılması gibi durumlarda devlet müdahalede bulunmuştur. Bu dönemde zaviyelerin üstlendikleri vazifeleri günümüzün belediye hizmetlerine benzetmek yerinde olacaktır. Devlet, sorumlu olduğu görevleri vakıflarla desteklediği zaviyeler vasıtasıyla ifa etmiştir. Bir zaviye şeyhi yukarıda bahsettiğimiz sorumlulukları yerine getirmeli ve ihtimali bulunan her durum için hazırlıklı bulunmalıydı. Aksi durumlarda zaviyenin meşihat ve tevliyet görevlerinden uzaklaştırılarak bölgeden başka bir şeyh tayin edilirdi. İşlevsizleşen zaviyeler kapatıldığı gibi harap hale düşen zaviyelerin yeniden mamur edildiği durumlarda olmuştur. Harap bir bölge, zaviye kurulması için müsait bir konumdaysa (yerleşim yerlerine yakınlık, ticaret yolları üzerinde olma gibi) zaviye işletmek için uygun olan kimselere devlet tarafından destek verilirdi. Böylece bölgenin şenlenmesi sağlanırdı.⁵⁷

Abdal Paşa Zaviyesinde evladiyet üzere yapılmış vakıflarının el değiştirmesi, zaviye şeyhliğine Abdal Paşa soyundan olmayan başka bir şeyhin getirilmesi veya zaviyenin işlevsiz hale gelmesi gibi bir durum söz konusu değildir. 14 Eylül 1909 tarihli Araç Evkaf Memurluğundan merkeze gönderilen yazıda; vakıf evlatlarından Seyyid İbrahim, Seyyid Numan, Seyyid Hasan ve Seyyid Raşit'in vefatlarından sonra başkasına berat verilmediği hususunda bilgi verilmiştir. Böylelikle XIV. yüzyılda kurulan Abdal Paşa Zaviyesinin, XX. yüzyıla kadar aktif olduğu anlaşılmaktadır. 1853 yılına kadar şer'iyye sicillerinde Abdal Paşa Zaviye vakıflarının hissedarlığı ile ilgili bir davaya rastlanmamıştır. Bu tarihten sonra görülen davalar ise Abdal Paşa neslinden gelenler arasında zaviyedarlık hisseleriyle ilgilidir.⁵⁸ Bu bilgilerden yola çıkarak; Abdal Paşa tarafından fütüvvet aşkıyla kurulan ve çevresinde Araç nahiye merkezinin şekillendiği zaviye, usule uygun olarak faaliyetlerini beş asır boyunca sürdürmüştür.

Abdal Paşa Zaviyesi; aşhane, misafirhane ve türbe gibi yapılardan müteşekkildi. Vakfiyede ve Abdal Paşa evladına ait olan belgede bahsi geçmeyen imaret, sonraki

⁵⁶ Ö. Lütfi Barkan, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri (Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar), s.174.

⁵⁷ Cevdet Yakupoğlu, Kuzeybatı Anadolu'nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-Bolu), s. 539-558.

⁵⁸ Fahri Maden, "XIV. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Araç Bölgesindeki Cami, Tekke, Türbe ve Vakıflar", Kastamonu Tarihi Araştırmaları -Şehir, Toplum ve Ekonomi-, Ed. Şerif Demir-Orçun Nalezen, Ankara: Berikan Yayınevi, 2023, s.334-335.

yıllarda yapılmış olmalıdır. Araç ilçesindeki eski Rüstiye binaları yıkıldığında imaretin kurnaları ortaya çıkmıştır. Araç ilçe merkezinde, Araç Çayının kuzey tarafında Abdal Paşa Zaviyesinden geriye bir türbe kalmıştır. Dikdörtgen prizma formunda olan türbenin üstü açıktır. Türbenin içinde aralarında iki metre kadar boşluk bulunan iki mezar bulunmaktadır. Bu mezarlardan birinin Abda Paşa'ya diğerinin İsfendiyar Bey'in hanımı Tatlu Hatun'a ait olduğu sanılmaktadır. Ancak bu görüşün bilimsel bir temeli olmayıp halk rivayetlerinden ibarettir. Cevdet Yakupoğlu, Tatlu Hatun'un kabrinin Sinop merkezinde İsfendiyaroğulları türbesinde⁵⁹ olduğu bilgisini vermiştir. Araç doğumlu ve edebiyat öğretmenliği yapmış olan Fuat Yaşar, Abdal Paşa soyunun günümüze ulaştığından ve araştırmasını yaptığı 1952 yılında halen Araç merkezinde yaşadıklarından bahsetmiştir.⁶⁰

Abdal Paşa Zaviyesi ile ilgili verebileceğimiz son bilgi ise halk arasında bilinen efsanedir. Rivayete göre; Araç ahalisi Abdal Paşa Türbesi'nin üzerini imece usulü kapatır. Ancak ertesi gün olduğunda türbenin üstünü kapamak için kullanılan ahşap malzemenin Araç Çayında bulunduğu söylenir.⁶¹ Bu efsane türbeye yapılabilecek olan her türlü müdahalenin engellenmesi amacıyla çıkarılmış olmalıdır.

Sonuç

Türkiye Selçuklu Devleti, Türkmen Beylikleri ve Osmanlı Devleti'nde Türk iskân politikasının başarılı olmasına tasavvuf erbaplarının büyük katkıları olmuştur. Şeyh, fakih, sofî, seyyid, hoca, dede vb. unvanlara sahip olan bu kolonizatör dervişler, memleket açmak ve fütihat yapmak gayesi ile cihanşümul bir mücadelenin temsilcileri olmuşlardır. Sarp ve tenya mevkilere yerleşen, köyler açan, çiftçilik ve hayvancılık ile uğraşan, derbentleri bekleyen, hudutlarda mücadele eden, köprü, değirmen, çeşme yapan, ilim öğreten dervişler; kurdukları zaviyeler vasıtasıyla üstlendikleri vazifelerin devamlı ve kalıcı olmasını sağlamışlardır. Devlet tarafından çeşitli hak ve imtiyazlara desteklenen zaviyeler belirli yol güzergâhlarına güvenliği sağlamak, gelene-geçene hizmet etmek için kurulmuştur. Harap ve tenya mevkilere kurulan zaviyeler ile bölgenin ihya edilmesi, sosyal ve iktisadi gelişmelere katkı sağlaması umulmuştur. Eşkiya yatağı olan yerlerde asayiş zaviyeler vasıtasıyla sağlanmıştır. Şehir merkezlerinde zaviyeler sosyal nizamın korunmasında görev üstlenmişlerdir. Tüm zaviyeler Türk-İslam Kültürünün yayılmasına ve öğretilmesine dair çok yönlü hizmetler vermişlerdir. Zaviyeler birçok köyün de çekirdeğini

⁵⁹ Cevdet Yakupoğlu, "Kastamonu Hanönü İlçesinde Candaroğulları Dönemine Ait Tatlı Hatun Hanı ve Yeni Bulunmuş İnşa Kitabesi", Kuzey Anadolu'da Beylikler Dönemi Sempozyumu Bildirileri (Çobanoğulları, Candaroğulları, Pervaneoğulları), 3-8 Ekim 2011, Kastamonu-Sinop-Çankırı, Ed. Halil Çetin, Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları, s. 205.

⁶⁰ Fuat Yaşar, Her Yönüyle Araç, s. 72; Fazıl Çifçi, Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler, Kastamonu: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 19-20.

⁶¹ Kastamonu Efsaneleri, Ed. İrfan Mısırlı, Kastamonu: Detay Yayıncılık, 2019, s. 53.

oluşturmuştur. Zamanla kurulan pek çok zaviyenin etrafında köyler, kasabalar ve nahiye merkezleri oluşmuştur. Örneğin; Kastamonu havalisinde, Kastamonu-Küre yolu güzergâhında Seyyid Zülfikâr tarafından kurulan zaviye çevresinde günümüzdeki Seydiler ilçesi oluşmuştur. Kastamonu merkezinde Dede Sultan Zaviyesi çevresinde Dede Sultan Tekkesi Mahallesi kurulmuştur. Sinop-Taşköprü-Tosya güzergâhında ki Abdal Hasan Zaviyesi etrafında kurulan Abdal Hasan Köyü de varlığını günümüze kadar sürdürmeyi başarmıştır.

Abdal Paşa'da XIV. yüzyılda Konya'dan Araç'a gelerek Abdal Paşa Zaviyesini kurmuştur. Abdal Paşa, Muallim Cevdet tarafından fütüvvet ehli kimseler arasında sayılmıştır. Abdal Paşa hakkındaki bilgileri 1430 tarihli Abdal Paşa evladına ait belgeden öğrenebiliyoruz. Asıl adı Seyyid Mehmed oğlu Seyyid Ali'dir. Konya'da Hoca Fakih Ahmet'ten ders almış ve tasavvufi bir çevrede yetişmiştir. Tarikat silsilesi Veysel Karani Hazretlerine dayanmaktadır. Abdal Paşa, fütüvvet ehli, şehir açıcı dervişlerdendir.

Zaviye, Araç Çayının yanında, Kastamonu-Safranbolu yol güzergâhının üzerinde kurulmuştur. Ticaret erbaplarının ve orduların hem barınma yeme-içme ihtiyaçlarının karşılanması hem de güvenliklerinin sağlanması için önemli bir boşluğu doldurmuştur. Zaviyenin yakınında Pazar yerinin kurulması ve Kötürüm Bayezid Camii'nin inşa edilmesiyle ahalinin bölgeye olan ilgisi artmıştır. Zamanla burası nahiye merkezi olmuş ve Araç adıyla anılmaya başlanmıştır. Zaviyenin adı bazı kaynaklarda Araç Abdal Zaviyesi olarak da geçmektedir. Araç adının bir unvan olarak Abdal Paşa'dan dolayı bölgeye verilmiş olması ihtimali de mevcuttur. XIX. yüzyıla kadar Araç nahiye merkezinde bir mahalle oluşumu ve merkez nüfusu ile ilgili herhangi bir bilgi kaynaklara yansımamıştır. Araç merkezine canlılık katan zaviye, Pazar ve cami olmuştur.

Abdal Paşa, 1364 tarihli vakfiyesinde eski nahiye merkezinin tamamına yakınına kapsayan bir arazi evladiyet üzere Şeyh Yahya, Seyyid Bali, Mustafa, Nurullah ve Salih Efendi'ye ayende ve revedeye hizmet şartıyla bırakmıştır. Vakıf usullerine uygun olarak zaviye varlığını XX. yüzyıla kadar sürdürmüştür. Candaroğullarından II. Süleyman Paşa ve İsfendiyar Bey'in eşi Tatlu Hatun'un vakıfları sayesinde zaviye desteklenmiştir. İlerleyen dönemlerde de zaviyeye ek vakıflar tahsis edilmiştir. Zaviyenin işleyişinde ve vakıfların tasarrufunda herhangi bir usulsüzlüğe rastlanmamıştır. Günümüze türbe şeklinde ulaşan zaviye, Araç ilçesinin kültür mirasları arasında gösterilmektedir.

Kaynaklar

- 438 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri II. (937/1530). Haz. Ahmet Özkılıç, Ali Coşkun vd., Ankara: BDAGM Yayınları. 1993.
- Akdağ, Mustafa. Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Barkan, Ö. Lütfi. İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri (Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar). Haz. Yahya Kemal Taştan. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 2021.
- Behçet, Mehmet. Kastamonu Eski Eserleri (Kastamonu Âsâr-ı Kadîmesi). Haz. Musa S. Cihangir. Kastamonu: Kastamonu Valiliği İl Özel İdaresi Yayınları. 1998.
- Bostan, M. Hanefi. "XV. ve XVI Yüzyıllarda Karadeniz Sahil Sancaklarında Türkmenler". Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri (14 Mayıs 2000). Yayına Haz. Tufan Gündüz. Ankara: Yörük Türkmen Vakfı Yayınları. 2000. s. 51-69.
- Cahen, Claude. "İlk Ahiler Hakkında". Çev. Mürsel Öztürk. BELLETEN. 197 (1986). 591-602.
- Cumhuriyetin 50. Yılında Kastamonu-1973 İl Yıllığı. Ankara: Yarı Açık Cezaevi Matbaası. 1973.
- Cunbur, Müjgan. "Kastamonu Tarihinde Ahiler ve Esnaf Kuruluşları". Türk Kültür Tarihinde Kastamonu. Tebliğler. Ankara: Ayyıldız Matbaası. 1989. 7-17.
- Cıfçı, Fazıl. Kastamonu Camileri-Türebeleri ve Diğer Tarihi Eserler. Kastamonu: Türk Diyanet Vakfı Yayınları. 1995.
- Devellioğlu, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları. 2012.
- İbn Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler. Haz. İsmet Parmaksızoğlu. İstanbul: MEB Devlet Kitapları Yayınları. 1971.
- İbn Bîbî. Selçuknâme (el-Evâmiru'l-Alâiyye). Haz. Mükrimin Halil Yınanç. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- İnalcık, Halil. Osmanlı İmparatorluğunun Sosyal ve Ekonomik Tarih, I. İstanbul: Eren Yayıncılık. 2000.
- İnalcık, Halil. Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası. İstanbul: Kırmızı Yayınları. 2014.
- Kazıcı Ziya ve Şeker, Mehmet. İslam-Türk Medeniyeti Tarihi. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1981.

- Kinnamos, Ioannes. Ioannes Kinnamos'un Historia'sı (1118-1176). Haz. Işın Demirkent. Ankara: TTK Yayınları. 2001.
- Köprülü, M. Fuad. İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi. Haz. Orhan F. Köprülü. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 1983.
- Köprülü, Orhan F. "Abdal". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. I (1988). 61-62.
- Kuruca, Nazım. XVI. Yüzyılda Kastamonu Sancağı Vakıf Tahrir Defteri (Tanıtım, Tahlil ve Metin). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü-Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul. 1995.
- Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. "Seyyid". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 37 (2009). 40-43.
- Maden, Fahri ve Çifçi, Fazıl. Kastamonu Şer'iyye Sicillerinde Araç, Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Maden, Fahri. "XIV. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Araç Bölgesindeki Cami, Tekke, Türbe ve Vakıflar". Kastamonu Tarihi Araştırmaları -Şehir, Toplum ve Ekonomi-. Ed. Şerif Demir-Orçun Nalezen. Ankara: Berikan Yayınevi. 2023. 307-342.
- Muallim Cevdet. İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği: İbn-i Batuta'ya Zeyl. Haz. Cezair Yazar. İstanbul: İşaret Yayınları. 2008.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Zaviyeler (Dini, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme). Vakıflar Dergisi. 12(1978). 247-269.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler (XVI-XVII. Yüzyıllar). Ankara: TTK Yayınları. 1992.
- Özcan, Abdülkadir. "Paşa". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 34 (2007). 182-183.
- Sümer, Faruk. Oğuzlar (Türkmenler). İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. 1999.
- Sümer, Faruk. Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları. I. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. 1999.
- Şeker, Mehmet. İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı İle Ahilik. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1993.
- Taneri, Aydın. "Hüsâmeddin Çoban". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 18. (1998). s. 513.
- Tanrısever, Canan, Pamukçu Hüseyin ve Saraç, Ömer. Kastamonu Efsaneleri. Ed. İrfan Mısırlı. Kastamonu: Detay Yayıncılık. 2019.
- Turan, Osman. Selçuklular Zamanında Türkiye. İstanbul: Ötüken Neşriyat. 2014.

- Turan, Osman. Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar (Metin, Tercüme ve Araştırmalar). Ankara: TTK Yayınları. 2014.
- Turan, Refik. “Selçuklular Döneminde Kastamonu”. Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu. Tebliğler. (19-21 Ekim 1989). Ankara: Ayyıldız Matbaası. 1989. s.2-11.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). Tapu Tahrir Defteri (TT. d.) 23M.
- Türkiye’de Meskûn Yerler Kılavuzu. Ankara: İçişleri Bakanlığı Yayınları. 1946.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri. Ankara: TTK Yayınları. 2019.
- Yakupoğlu, Cevdet. “İlk Çağlardan Cumhuriyet’e Araç’ın Siyasi ve Sosyal Tarihi”. Yeşil Deniz Araç’ta Kültürel Hayatın Yedi Rengi. Baskıya Haz. Nail Tan. Ankara: BRC Basım. 2009. s. 20-73.
- Yakupoğlu, Cevdet. “Candaroğulları Döneminde Kastamonu’da İctimai ve İktisadi Hayat”. Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri (21-23 Mayıs 2000). Kastamonu: Kastamonu Valiliği İl Özel İdare Yayını. 55-80.
- Yakupoğlu, Cevdet. “Kastamonu’da Türk İskânının Gerçekleşmesinde Zaviyelerin Rolüne Bir Örnek: Seydiler’de Şeyh Emre Zaviyesi”. II. Uluslararası Şey Şa’bân-ı Velî Sempozyumu-Kastamonu’nun Manevi Mimarları (4-6 Mayıs 2014). s.331-358.
- Yakupoğlu, Cevdet. “Selçuklular, Beylikler ve Osmanlılar Döneminde Kastamonu Çevresinde Ahiler”. Erdem. 55 (2009). 158-174.
- Yakupoğlu, Cevdet. Kuzeybatı Anadolu’nun Sosyo-Ekonomik Tarihi (Kastamonu-Sinop-Çankırı-Bolu). Ankara: Gazi Kitabevi. 2023.
- Yakupoğlu, Cevdet. “Kastamonu Hanönü İlçesinde Candaroğulları Dönemine Ait Tatlı Hatun Hanı ve Yeni Bulunmuş İnşa Kitabesi”, Kuzey Anadolu’da Beylikler Dönemi Sempozyumu Bildirileri (Çobanoğulları, Candaroğulları, Pervaneoğulları). 3-8 Ekim 2011. Kastamonu-Sinop-Çankırı. Ed. Halil Çetin. Çankırı: Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları. 201-216.
- Yaşar, Fuat. Her Yönüyle Araç. İstanbul: Sema Matbaacılık. 1990.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 42 (2012). 479-486.
- Yinanç, M. Halil. Türkiye Tarihi: Selçuklular Devri. I. Haz. Refet Yinanç. Ankara: TTK Yayınları. 2020.

- Yücel, Yaşar. “Çobanoğulları”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 8 (1993). 354-355.
- Yüksel, Hasan. Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683). Sivas: Dilek Matbaası. 1998.

Koyun Baba Velâyetnamesi'ne Göre Çorum-Osmancık Bölgesinde Sosyal ve Kültürel Hayat

Aişe Hafsa TÜRKMENOĞLU

Yüksek Lisans Öğrencisi

Hitit Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

aiseturkmenoglu@gmail.com

ORCID: 0009-0005-9105-2264

DOI: <https://doi.org/10.59402/CS01202424>

Özet

Koyun Baba, 15. yüzyılda Anadolu'da muhtelif yerlerde bulunduktan sonra Osmancık'a gelerek buraya yerleşmiş bir Türkmen babasıdır. Adına izafe edilen ve hakkında bilinenlere kaynaklık eden Velâyetnâme'ye göre Horasan erenlerinden bir velidir. Onun dervişleriyle, sosyal çevresiyle ve devlet yöneticileriyle olan ilişkileri bölgede yaşayan Türkmenlerin dini, sosyal, ekonomik ve kültürel yaşantılarına dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Koyun Baba Velâyetnâmesi'nin menkıbevi bir eser olarak içerisinde birtakım abartıları barındırıyor olması göz ardı edilmemelidir. Bununla birlikte onun çevresinde cereyan eden hadiseler yine de dönemin içtimai yapısına dair mühim bilgiler içermektedir. Velâyetnâme'nin bu sınırlılığı kaynakların karşılaştırılması yöntemiyle aşılmaya çalışılmıştır. Birçok yönüyle Koyun Baba etrafında şekillenen irfan ile toplumun kader çizgisinin birleştiği görülmektedir. O, sosyal sorumluluk bilinci üst düzeyde bir Türkmen Babası olarak değerlendirilebilir. Kendi tekkesi ve dervişlerinin ihtiyaçlarından çok bölgede tarım, hayvancılık ve ticaretle geçinen topluluklar için son derece önemli olan köprü gereksinimine öncelik vermesi bu değerlendirmenin doğru olduğunu açıkça göstermektedir. Bu çalışma Koyun Baba Velâyetnâmesi'nden yola çıkarak bölgede yaşayan Türkmen topluluklarının dini, sosyal, ekonomik ve kültürel yaşantılarını ortaya koymak, sûfîlerin bu gündelik yaşam döngüleri üzerindeki tesirlerini tartışmaya açmak amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmada Velâyetnâme yanında onun çağdaşı olan menâkıbnâmeler, kronikler ve çağdaş araştırmalardan da istifade edilmiştir. Elde edilen bilgiler, konu başlıklarına göre önce tasnif edilmiş, sonra tahlil ve karşılaştırma yöntemiyle tenkide tabi tutulmuş, nihayet sentezlenmek suretiyle bildiri metni oluşturulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Çorum, Tekke, Zaviye, Koyun Baba.

Social and Cultural Life in Çorum-Osmancık Region According to Koyun Baba Velâyetnamesi

Abstract

Koyun Baba is a Turkmen father who came to Osmancık and settled here after being in various places in Anatolia in the 15th century. According to the Velâyetnâme, which is attributed to his name and is the source of what is known about him, he is one of the saints of Khorasan. His relationships with his dervishes, social circle and state administrators contain important information about the religious, social, economic and cultural lives of the Turkmens living in the region. It is not ignored that Koyun Baba Velâyetnâmesi, as a hagiographic work, contains some exaggerations. However, the events taking place around him still contain important information about the social structure of the period. This limitation of custody has been tried to be overcome by comparing sources. In many aspects, it can be seen that the lore shaped around Koyun Baba and the line of destiny of the society come together. He can be considered as a Turkmen Father with a high level of social responsibility awareness. The fact that he prioritizes the need for a bridge, which is extremely important for the communities living on agriculture, animal husbandry and trade in the region, rather than the needs of his own lodge and dervishes, clearly shows that this assessment is correct. This study was prepared to reveal the religious, social, economic and cultural lives of the Turkmen communities living in the region, based on Koyun Baba Velâyetnâmesi, and to discuss the effects of Sûfis on these daily life cycles. In addition to the Velâyetnâme, contemporary menâkıbnames, chronicles and contemporary research were also used in the study. The information obtained was first classified according to subject headings, then criticized by analysis and comparison method, and finally, an attempt was made to create a paper text by synthesizing it.

Key Words: Ottoman, Çorum, İslamic Monastery, a Small İslamic Monastery, Koyun Baba.

Giriş

Genel olarak bakıldığında günümüze kadar Anadolu'da yaşamış çok sayıda, baba, dede, şeyh, veli ve evliya olarak addedilen sûfi bulunduğu görülmektedir. Bu kişilerin tarih boyunca toplum üzerindeki etkileri ise ya kurdukları tekke ve zaviyelerde ortaya koydukları tarikat geleneklerinin sürdürülmesi ya da onlardan kalan birtakım menkıbevi eserlerin kitleleri tesiri altında bırakması şeklinde olmuştur. Onların arkalarında bıraktıkları bu eserler velâyetnâme, menâkıbnâme gibi isimlerle anılmaktadır. Bu eserler daha çok kendilerinden sonra gelen müritler veya aile efradı tarafından yazılmakla birlikte az sayıda da olsa kendileri tarafından kaleme alınanlar

da bulunmaktadır. Bahsedilen türdeki eserlerden biri olan Koyun Baba Velâyetnâmesi bu çalışmanın ana kaynağını teşkil etmektedir. Velâyetnâme Koyun Baba'nın hayatının ve öğretilerinin aktarılması açısından önemli bir tarihî belge niteliğindedir. Eserde, Anadolu ve İslam coğrafyasında Koyun Baba'nın hayatı, öğretisi ve halk üzerindeki etkisinden bahsedilmektedir. İçerisinde yer alan destanlar, efsaneler ve öğütler, toplumun inançlarını ve değerlerini yansıtır. Koyun Baba sembolik olarak merhamet, hoşgörü ve sevgi temalarını taşımaktadır. Velâyetnâme, bu değerlerin halk arasındaki yerini pekiştiren bir metin olarak önem taşır.

Koyun Baba, Horasan'da doğmuş, gördüğü bir rüyayı manevi bir işaret olarak algılayıp oradan göç etmek suretiyle Anadolu'ya gelmiş ve Çorum'un Osmancık ilçesine yerleşmiştir. O'nun Hz. Ali'nin soyundan geldiği ve Horasan erenlerinden bir veli olduğu kabul edilmektedir.¹ Diğer taraftan Koyun Baba'nın bizzat Hacı Bektaş-ı Veli'nin müridi olduğu Osmanlı dönemi kaynaklarında yer almaktadır.²

Bu çalışmayla amaçlanan, Koyun Baba Velâyetnâmesi'ni dini ve tasavvufi yönleri dışında dönemin sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamını ortaya koymak için analiz etmektir. Böylece Çorum-Osmancık bölgesindeki inanç, kültür ve sosyal yaşantı konusuna katkı sağlamak hedeflenmiştir. Yöntem olarak öncelikle menâkıbnâme bu yönleriyle taranmış, tahlile tabi tutulmuş elde edilen bilgi ve bulgular konularına göre tasnif edilmiştir. Daha sonra kronikler ve bu alanda yapılan çalışmalar karşılaştırılarak tenkit edilmiş, ardından sentezlemek suretiyle makale kaleme alınmıştır.

Koyun Baba'nın Hayatı

Koyun Baba Velâyetnâmesi'nde ve çeşitli menkıbelerde Horasan doğumlu olarak geçmektedir. Velâyetnâmesi incelendiğinde hangi tarihte doğduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak yine eserinden anlaşıldığı kadarıyla 15. yüzyılda yaşadığı düşünülmektedir. Hâkezâ konuyla ilgili diğer kaynaklara bakıldığında ise 15.yüzyılda yaşadığına dair M. Şakir Çıplak³ ve Muzaffer Doğanbaş⁴ eserlerinde bilgiler vermektedirler. Gürel'e göre Hz. Ali'nin soyundan geldiği anlaşılan ve asıl adı Seyid Ali olan Koyun Baba, on iki imamın sekizincisi, imam Ali Rıza'nın on ikinci oğludur.⁵ M. Şakir Çıplak ise asıl adını Hacı Bektaş Veli ile ilişkilendirerek Muhammed Ali olarak vermektedir. Vefatına dair bilgiler ise Çorum Müzesi'nde bulunan

¹ Haşim Şahin, "Koyun Baba", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 11 Mart 2024).

² Evliya Çelebi, Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, haz. Yücel Dağlı- Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 2/210-211.

³ Mehmet Şakir Çıplak, Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba (İstanbul: Horasan Yayınları, 2001), 13.

⁴ Muzaffer Doğanbaş, Koyun Baba Velayetnamesi (İstanbul: Dört Kapı Yayınevi, 2015), 27.

⁵ Zeki Gürel, Koyun Baba (Ankara: Yörtürk Yörük Türkmen Vakfı Yayınları, 2000), 15.

türbesinin kitabesinde yazılı olan, hicri 23 Muharrem 873 yılında (M. 1467'de) Osmancık'ta hayata gözlerini yumduğu şeklindedir.⁶

Kendisinin Otman Baba, Piri Baba gibi babalarla çağdaş olduğu çeşitli velayetnamelerden anlaşılmaktadır. Otman Baba'nın velayetnamesine bakıldığında "Kim arık Çoban'ın arkasına bindim ve bu denizi beri yakaya geçtim. Bir yiğit sordu: gemisiz bu denizi adam mı geçer? Otman baba ise ona cevaben; bu gördüğün deniz Arık çobanın topuğuna bile çıkmadı der. O Arık çoban dediği Otmancık'ta Koyun Baba'dır kim mazhar-ı velâyettir."⁷ Velâyetnâme'nin bu metnine bakıldığında Otman Baba ile çağdaş oldukları bizzat Otman Baba ağzından verilen bilgi ile kanıtlanmaktadır.

Koyun Baba'nın adının nereden geldiğine dair bilgilere kısaca değinilecek olunursa şu şekilde izahatlar verilebilir: Babinger'e göre; "Koyun Baba lakabı; ağzını açıp konuşmadığı ve günde yalnızca beş namaz vaktinde koyun gibi melediği için verilmektedir".⁸ Yine bir başka izahat: "Hacı Bektaş Veli ile beraber Horasan'dan Anadolu'ya gelinceye kadar gece ve gündüz yirmi dört saatte bir melermiş, bu hareket de her gün aynı saatte olup hiç değişmezmiş."⁹ Bu şekilde melemesinden ötürü kendisine Koyun Baba lakabı verilmiştir. Bir başka kaynağa göre Koyun Baba Osmancık'ta bir gün çobanlık mesleği ile meşgul iken koyunlarından biri kaçmak suretiyle kendisini peşinden koşturur. Adatepe'yi dokuz defa dolaşırlar ve nihayetinde yorgun düşerler, bunun üzerine Koyun Baba şunu der: "Ya mübarek sen yoruldun ama beni de Eyyûb (a.s) sabrına nail ettin."¹⁰ Bundan sonra koyunu kucaklayıp gözlerinden öpmüş bu hayvan sevgisinden dolayı kendisine bu şekilde hitap edildiği söylenmektedir.

Koyun Baba, kendi Velâyetnâmesi'ne göre İmam Ali Rıza soyundan gelmektedir ve Ehl-i Beyt soyundan bir seyyiddir. Ocak'a göre Koyun Baba Bektâşilik ekseninde bulunan bir kalenderî şeyhidir.¹¹ Daha önce bahsedildiği üzere Çelebi'ye göre de Koyun Baba Bektâşî'dir. Hâkezâ Velâyetnâme'ye bakıldığında Koyun Baba bizzat "Aslım İmam-ı heştum (sekizinci imam Ali Rıza a.s.) ve meşrebim Ali'dendir." demektedir. Yani kendisinin Ehl-i Beyt soyundan geldiğini belirtmektedir.¹²

⁶ Çıplak, Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba, 11.

⁷ Yunus Yalçın, Türk Edebiyatında Velayetnameler ve Otman Baba Velayetnamesi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 68.

⁸ Franz Babinger, "Koyun Baba", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1977), 6/881.

⁹ Evliya Çelebi, Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, haz. Dağlı - Kahraman, 2/211.

¹⁰ Gürel, Koyun Baba, 16.

¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, Alevi Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 46-47.

¹² Doğanbaş, Koyun Baba Velayetnamesi, 30.

Onu Anadolu'ya getiren yolculuğuna bakıldığında ise Koyun Baba'nın bu yolculuktaki amacı marifetteki seyahatini bitirmektir. Horasan'dan Kerbela'ya gidip Hz. Hüseyin'i ziyaret edip Hicaz'a geçer. Mekke'de Kâbe'yi ziyaret ederek haccını bitirir. Rüyasında peygamber Hz. Muhammed'i görüp onun sayesinde Medine'ye gider ve maneviyatını orada tamamlar. Hz. Ali'yi rüyasında görerek oradan ikinci yolculuğu olan Osmancık'a doğru yola koyulur.

Anadolu seyahati Bursa'dan başlar, orada koyun çobanlığı yaparak yaşar ve rivayete göre bir gün koyunları bir bağa girip oranın sahibini rahatsız eder, bu olay sonrası Subaşı'na şikâyet edilir ve Subaşı olay yerine geldiğinde orada bulunanlarla beraber hayvanların bağı talan etmeyip aksine otlardan arındırdığını görerek Koyun Baba'nın veliliğine şahitlik ederler. Yine bir keramet olarak kışın Bursa'da kiraz ağacından kiraz toplaması anlatılmaktadır. Kendisinde görülen başarı, ilim ve hikmetinden ötürü sevmeyenlerinin olduğundan da bahsedilmektedir.¹³ Bununla birlikte Koyun Baba'nın seyahatinin başından itibaren son peygamber Hz. Muhammed'i (s.a.v.) ve onun torunu olan Hz. Hüseyin'i ziyaret etmek suretiyle onlara yani soyuna ne kadar kıymet verdiği anlaşılmaktadır.

Koyun Baba'nın çobanlık yapması hususuna gelince, bu olay dönemin sosyal yaşantısı hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Buna dayanarak o dönemde tarım ve ziraatın yanında hayvancılık ile de uğraşıldığı anlaşılmaktadır. Yine bakıldığında çobanlık meslek gereği çok yönlü olmayı gerektirir, sürülerin beslenmesi, bakımı, korunması ve yönetimi konusunda yetkinlik gerektirmektedir. Bu bağlamda Koyun Baba'nın durumu oldukça önemlidir. Çünkü kendisi bu sayede gerek göç yollarının tayininde gerekse hayvan ve insan ilişkilerinde stratejik açıdan mühim bir konumdadır. Kiraz ağacı konusuna gelince, Koyun Baba'nın hayvancılık mesleğinin yanında tarımcılık ve bahçecilik ile de uğraştığı sonucuna varılmaktadır.

Koyun Baba'yı devlet ile karşı karşıya getiren bağ mevzusu ise devlet ile tasavvufi çevrelerin zaman zaman karşı karşıya geldikleri sonucunu göstermektedir. Ayrıca Koyun Baba subaşına karşı gelmekle birlikte kendisinin büyük bir veli olduğunu göstererek, devlet gözünde aklamaktadır. Kendisinin kıskanıldığı konusuna bakıldığında ise bu muhtemelen onun sosyal hayatı yönlendiren, toplum üzerinde derin saygı ve hürmet uyandıran karizmatik kişiliği etrafında ona karşı çıkarları zedelenen ya da onun varlığından rahatsız olan muhaliflerinin oluşmasında etkili olmuş olmalıdır.

Koyun Baba'nın anlatılan kerametlerine bir yenisi de Konya'da eklenmiştir. Şöyle ki koyunları ile birlikte susuz kalan başka bir çobana yardım ederek dibi çok derin bir

¹³ Ahmet Taşşın, Horasan'dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 67-69.

kuyudan kovayı çıkarır. Daha sonra Konya'dan Osmancık'a varmıştır. Bir başka kerameti ise *"Erenler içinde nur Koyun Baba helak etmedin mi sen ol ejder"*¹⁴ şeklinde menakıbında yer alan bilgiye dayanarak Koyun Baba'nın bir ejder ile savaş verip onu yendiği ve bu bağlamda da benzerleri gibi tahta kılıcıyla savaşıp ejderi yenerek topluma zarar vermesini önlemekte ve bunu gören Müslümanların imanını güçlendirip kâfirlerin irşadına vesile olmaktadır, şeklinde düşünülebilir. Kuyudan kova çıkarması meselesinde uzun yıllar çobanlık yapan Koyun Baba akarsular dışında kuyudan da yararlanılabileceğini göstermiş çözüm ehli ve cömert kişiliği ile herkese yardım elini uzatmıştır.

Kalenderî dervişi Koyun Baba, türbesindeki kitabeye göre (H. 873) 1468 yılında vefat etmiştir. Vefatını ve nereye gömüleceğini dervişlerine, kendisinin haber verdiği bilgisi kaynaklarda geçmektedir. Buna göre halifeleri isteğini yerine getirmede tartışmaya daldıklarından türbesi yapımı gecikmiştir ama sonunda yine kendi istediği şekilde bir mahiyete bürünmüştür.¹⁵ Başka bir kaynakta ise bütün bunlara ek olarak öncelikle yarım ton ağırlığında beyaz bir taş alıp atmış ve bu attığı yere gömülmek istediğini dervişlerine bildirmiştir. (Bugün Çorum'un Osmancık ilçesinin kuzeyinde yer alan Arafat Tepe).¹⁶

Velâyetnâme'ye Göre Ekonomik Hayat

Koyun Baba çobanlık sayesinde hayvancılık konusunda uzmanlaşmış, Türkmen yaşam döngüsünde klasik bir çobanın üstlendiği stratejik görevleri ifa eden birisidir. Muhtemelen hayvan alımı ve satımı, hayvan ürünlerinin üretimi ve ticareti hususlarında da mahirdir. Meyvecilik ve Bahçecilik zanaatını da bildiği söylenebilir. Onun bu çok yönlü ekonomik ve sosyal becerileri, dini ve manevi kanaat önderliğinin içtimai hayatın hemen her alanına yayılmasına vesile olmuş olmalıdır. Velayetnameden anlaşıldığı kadarıyla onun toplum meselelerine ve ihtiyaçlarına karşı son derece duyarlı olması bu durumla ilgili olmalıdır.

Koyun Baba'nın dönemin devlet ve toplum hayatı için önemli görülen iskân, irşad, fütuhat, sosyal ve ekonomik hayatın gelişmesi, bunun için gerekli alt yapının sağlanması gibi hususlarda etkin bir kimliğe büründüğü anlaşılmaktadır. Nitekim o dervişlerini irşad, fütuhat, iskân vb. faaliyetler için farklı bölgelerdeki yerlere dağıtarak vazifelendirmiş, hâkezâ kendisinden önce Osmancık'ta bulunan kırk kadar veliyi de bu amaçla buradan göndermiştir.¹⁷ Zira yaşadığı dönem bilhassa Balkanlarda Türkleşme ve İslamlaşma sürecinin yoğun olarak yaşandığı bir zamana denk gelmektedir. Dolayısıyla onun ve benzer çağdaşlarının bu alandaki mühim payı

¹⁴ Mahmut Selim Gürsel, Menakıb-ı Koyun Baba (Çorum: Gürsel Yayınevi, 2004), 147.

¹⁵ Taşkın, Horasan'dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı, 71-72.

¹⁶ Gürel, Koyun Baba, 20.

¹⁷ Gürel, Koyun Baba, 22.

yadsınamaz. Bu da devlet nezdinde onların itibar görmeleri ve desteklenmelerinde etkili olmaktadır.

Velayetnameye göre Koyun Baba yanındaki dervişlerine şu öğütleri vermiştir: “Vakıf ekmeğini benim kazanıma komayın dibini deler, Hak Teala dergahında bulgur bulamaç el verir.” Burada Koyun Baba tekke ve tarikat erbabının tasavvufi saliklerle yol yürümesi, dünyaya ve dünyalığa meyletmemesi üzerinde durur. Ayrıca çoğunlukla devlet tarafından kurulan bu tür vakıflarla, tekkelerin ve dervişlerin özgürlük ve özerklik alanının daralacağından da şüphe etmiş olmalıdır. Çünkü dönemin şartlarına bakıldığında içinde bulunulan durum şu şekildedir ki, devlet tarikatları vakıflar yoluyla kendisine eklemlemeyi yani tarikatları devletleştirmeyi amaçlamaktadır.¹⁸ Yine devamında yoldan geçenlerin gönlünü hoş tutup onları rahat ettirip, ellerinde olanı da Allah rızası için harcamalarını salık vermektedir. Buradan onun döneminde tekke ve zaviyelere yüklenen ayende ve ravendeye (gelenler ve gidenlere) hizmet etme sorumluluğuna işaret ettiği açıktır. Yani onun tekkesi Ulahların, tacirlerin, yolcuların buraya gelip giden herkesin, fakir ve fukaranın yedirilip içirildiği ihtiyaçlarının giderildiği bir yerdir. Başka bir deyişle ticaret, habercilik, ulaşım, sosyal hizmetler gibi konularda O ve müritleri önemli sosyal, ekonomik ve kültürel misyonlar üstlenmiştir. Koyun Baba müritlerine tüm bu hizmetleri verirken de dini ve manevi bir ihlas ile hareket etmelerini ve onları hoş tutmalarını salık vermektedir. Onun bu hassasiyeti bir gün “kendisine getirilen dünyalıkları almayıp onları yetimlere, dul kadınlara, ihtiyaç sahiplerine paylaştırmasında” görülmektedir. Yani O bu davranışıyla toplumun en alt gelir grubuna sahip olan kesimini gözetmekte, böylece toplumu kaynaştırmaya çalışmakta, yoksulluktan kaynaklı toplumsal, ahlaki yozlaşma ve çürümelerin önüne geçmeye çalışmaktadır denilebilir. Dervişleri asla dünya nimetine meyletmemeli daima fakir fukarayı ve düşkünleri gözetecek bir sosyal bilinçle hareket etmelidir.¹⁹

Türbesinin yapımında başında bulunan dervişlere bir rüyada ulaşarak onlara sabırla beklemelerini ve yapım için gereken taşın kendilerine geleceğini haber vermektedir. Birkaç gün sonra bakılır ki yağmur ve sel sonucu ortaya bir yığın kullanıma hazır taş çıkmıştır.²⁰ Buradan Koyun Baba türbesi ve yerleşkesindeki müştemilatın taş ve taş işçiliği ile imar edildiği düşünülürse o zamanlarda bir hayli pahalı olan böylesi bir inşaat için ekonomik imkanların iyileşmesinin beklendiği söylenebilir. Nitekim Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinden bu kaynağın ne şekilde sağlandığı anlaşılmaktadır. Buna göre, Sultan Bâyezid, Koyun Baba'yı rüyasında görüp onun vasiyeti olan,

¹⁸ Zekeriya Işık, “XIX.Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosya-Ekonomik Değişim Süreci ve Tarikatlar”, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 8/2 (Aralık 2015), 551.

¹⁹ Doğanbaş, Koyun Baba Velayetnamesi, 49.

²⁰ Gürel, Koyun Baba, 25.

mezarının üstüne yüksekçe bir kubbe, bir cami, bir meydan, bir ziyafet ve yemek evi, misafirler için kervansaray, mutfak, kiler, sayısız odalar, yaptırmıştır.²¹ Bu da ekonomik olarak o coğrafyaya Koyun Baba'nın değişik faydalar sağladığını kanıtlamaktadır.

Velâyetâme'ye Göre Sosyo-Kültürel Hayat

Koyun Baba zaviyesine bakıldığında Anadolu'da doğu ile batı arasında bir köprü vazifesi görerek kuzey yolu üzerinde bulunması dolayısıyla önemli bir konuma sahiptir. Zamanla Bektaşiliğe bağlı bir zaviye halini alarak kurumsallaşmaktadır. 16.yüzyılın başlarında Hacı Bektaş-ı Veli tekkesinin başına Balım Sultan'ın şeyh tayin edilmesiyle birlikte Bektaşilik teşkilatlı bir yapıya bürünmekte ve birçok kalenderî tekkesi de Bektâşî tarikatına bağlı olarak işlerini yürütmektedir. Koyun Baba zaviyesi de bunlardan biridir. Getirilen vergi muafiyetine ve verimli araziler üzerinde kurulu olmasına rağmen, Koyun Baba zaviyesinin ticaret yolu üzerinde bulunması ve gelen gidenin eksik olmaması ile alınan gelirin yeterli gelmediği anlaşılmaktadır. Bir hükümde, zaviye giderlerinin yeterli gelir sağlanamadığından zaviyedeki dervişler tarafından karşılanmakta olduğu, bundan dolayı da Boyabat'daki çeltiklerden elde edilen gelirin vergilendirilmemesi bildirilmektedir.

Tarım gelirinin yetersiz olmasından ötürü zaviye farklı işlere de yönelmektedir ve bunlardan biri de değirmenciliktir. Bunun sayesinde zaviye tarafından hem halkın mahsulü hem de vakıf arazilerinin mahsulü işlenebilmektedir. Bakıldığında hem gelirlerin karşılandığı hem de halkın ihtiyacının giderildiği anlaşılmaktadır. Vergi muafiyetine sahip olunması da önemli bir ayrıcalıktır. Zaviye kuruluşundan itibaren gittikçe çoğalan faaliyetlerini genişletmekte ve yeni binalar inşa edilerek gelen gidene misafirperane bir şekilde hizmet vererek canlı bir inanç merkezi haline gelmektedir.²²

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre tüm Bektaşiler halk tarafından yerilirken, Koyun Baba koyun kuzu gibi meleyip, yumuşak bir kişiliğe sahip, her türlü kötülükten sakınan, Hakk'ı bilen Ehl-i sünnet ve'l-cema'at biridir. Koyun Baba zaviyesi de bir Bektaşî zaviyesidir. Buna ek olarak zaviyesinin aşevi kazanlarının gece gündüz aralıksız kaynadığını ve gelen geçen herkese yemek dağıtıldığı bilgisini de vermektedir.²³ Bakıldığında zaviye halkın çeşitli ihtiyaçlarını gidermekte, fakirleri gözetmekte ve yolcuları barındırmaktadır. 1826 yılına gelindiğinde ise Yeniçeri Ocağı'yla beraber Bektaşilik yasaklanmış ve bunun üzerine İstanbul'dan başlayarak

²¹ Evliya Çelebi, Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, haz. Dağlı - Kahraman, 2/210-211.

²² Fahri Maden, "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre XIX. Yüzyılda Osmancık'ta Koyun Baba Tekkesi", Uluslararası Nehrin Piri Koyun Baba Sempozyumu Bildiriler Kitabı, ed. Zekeriya Işık, (Çorum: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2016), 62-63.

²³ Evliya Çelebi, Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi, haz. Dağlı - Kahraman, 2/210-211.

Rumeli, Anadolu ve diğer bölgelerde mevcut olan Bektâşi tekke ve zaviyeleri kapatılmış ve yıkılmaları emredilmiştir. Yıllardır devletin desteği altında olan Koyun Baba zaviyesi de bu yasağa maruz kalmıştır. İlk zamanlar bizzat dokunulmasa da 1849 yılında dedelik müessesesi kaldırılmış, zaviyenin idaresi Kadiri tarikatına bırakılmıştır. Bu durum Menâkıbnâme’de “Sene bin iki yüz altmış beşe ta-varınca dedeler çün aldı mülga” ifadeleriyle anlatılmaktadır.²⁴ Bunlara dayanarak şu yorumlarda bulunulabilir; Koyun Baba zaviyesi zamanla Bektâşi tekkesine dönüşmekte ve Alevi/Bektâşi toplumu tarafından büyük saygı görmektedir. Bir Bektâşi tekkesi olarak 1826’ya kadar Bektâşi geleneği içinde yer alan tekkenin, Bektâşi usul ve erkânına göre dini, manevi ve kültürel hizmetler verdiği açıkça görülmektedir. Koyun Baba da tüm bu yardımlar dolayısıyla aynı şekilde Sünni kesim tarafından dahi sevilip sayılmakta dolayısıyla toplumun bütünlüğü ve kardeşlik duygularının gelişmesinde önemli rol oynamaktadır.

Sultanlar ile olan ilişkilerine bakıldığında, Koyun Baba, Fatih Sultan Mehmet’in (1451-1481) Uzun Hasan ile olan mücadelesinde de Fatih’in üstün geleceği müjdesini vermektedir. Ayrıca İstanbul’un fethini de ona müjdelemektedir. Buradan bahisle Koyun Baba, savaş esnasında Uzun Hasan’ın savaşa odaklanmak yerine halka, mala ve mülke zarar vermesini kınamaktadır. Bunlara ek olarak Pir Baba ile olan ilişkisine değinildiğinde, Pir Baba’nın velayetnamesinde şu şekilde yer almaktadır: Fatih kendisine hediyeler verdiği kabul etmiş ancak Pir Baba ise kendisine verilen hediyeleri kabul etmemiş ve dervişlerine Koyun Baba dünya malına tamah etti demiştir. Buna Suraiya Faroqhi şu yorumu eklemektedir: İlişki bazında bakıldığında bir rekabet ortamı oluşturulduğu görülmekte lakin Koyun Baba bir kolonizatör derviş olduğundan iki derviş arasındaki farklılık ve dünya görüşüne dikkat çekmek için bu hikâye tasarlanmış olabilir.²⁵ Velayetnamede ise Fatih ile görüşmesinde teklif edilen hediyelerin hiçbirini kabul etmeyerek halkın refahı adına Kızılırmak üstüne bir köprü talebi olduğu anlatılmaktadır. Lakin Fatih’in ömrü bu konuda verdiği sözü yerine getirmeye yetmez ama oğlu Bâyezid bu sözü yerine getirir.²⁶

Koyun Baba pek çok kimseye çeşitli yardımlarda bulunup kerametlerini göstermiştir, çeşitli yerlerde mühim öğütler vermiştir. Bakıldığında çobanlık yaparak sosyal hayata bizzat kendisi örnek olarak katkılar sunmaktadır. Yardımlaşma ve dayanışmayı destekler. Hep iyilikten yana olup şer ehlinden uzak durmuştur. Aşırı kıtlık zamanında Koyun Baba köylere zahire yardımında da bulunmuştur. Koyun Baba hakkında bir de şunlar anlatılmaktadır: Vaktin birinde koyun gönderken üstüne

²⁴ Maden, “Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre XIX. Yüzyılda Osmancık’ta Koyun Baba Tekkesi”, 67.

²⁵ Suraiya Faroqhi, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir Kent Ereninin Hayat Hikayesi Merzifonlu Piri Baba”, çev. Harun Yıldız, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 18 (2001), 11.

²⁶ Taşgın, Horasan’dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı, 218-219.

çöken ağırlık sebebiyle mağaraya inzivaya çekiliyor ve bu hal kırk gün sürüyor. Bu anlatımda mağara tecrübesi insanlara toplumsal manada bir öğüt niteliğindedir, yani mağara toplumsal bir kaçış toplumdaki uzaklaşmayı kendi içine dönüp özünü bulmayı simgelemektedir. Yine başka bir vakada onun gelişmelerini görüp kıskanan kişiler dolayısıyla meydana gelmiştir. Bu olay da bazı kıskanç kişilerin onun hakkında asılsız iddialarla Koyun Baba'yı suçladıktan sonra onun kiraz kerametini görünce gözlerinin kör olduğunu Baba'ya yalvararak tekrar görmek istediklerini anlatmaktadır. Bu olay da toplum içerisinde her ne kadar aykırılık mevcut olsa da kibirli insanların karşısında nasıl durulması ve haksızlığa nasıl karşı gelinmesi gerektiğine güzel bir örnektir. Kendisini otlarından kurtarması için çağıran bağ olayı da yine Koyun Baba'nın insanlara yardımlaşmayı göstermesinin yanında dönemin Subaşı'sının da dahil olduğu devlet ile ilişkisini yansıtmaları babında mühimdir. Köpekleri üzerinden dönemin kadılarını eleştirmesi olayı da dönemin sosyal ve kültürel şartlarına ışık tutmaktadır. Bu köpekler haram ve helali birbirinden ayırt ederek yemek yemeyi ondan öğrenmişlerdir. Yaşlı bir kadına ise elma vererek ikiz çocuk müjdesi vermiş, birini yanına almıştır ve kardeşi kılmıştır. Bu hadise ise durağanlığı devam ettirecek bir canlılığın daima var olduğuna delalet eden bir öğüt niteliğindedir.²⁷

Sonuç

Velâyetnâme'ye bakarak Koyun Baba'nın şahsiyeti, hayırseverliği, sabırlı oluşu, tamahkârlığa karşı duruşu, kendinden örneklerle verdiği öğütleri ve bunların bulunduğu dönem üzerindeki etkisi açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Hayır hasenat sahibi olan Koyun Baba pek meşakkatli bir yolculuktan geçerken çeşitli kerametler göstererek kendini kanıtlamakta ve bu yolda irfanını tamamlamaktadır. Yetiştirdiği dervişlerini de bu yolda eğitmek babında öğütlerle destekleyerek gerek irşad ve gerekse de fütihat konusunda onlara yol göstermektedir. Devleti uygun bir dilde eleştirip, yönetimde söz sahibi olanlara dahi bu yolda öğütler vermektedir. İskân faaliyetleri ve Türkleştirme- İslamlaştırma konularında da Anadolu üzerindeki etkisinin önemi açıktır.

Kaynaklar

Babinger, Franz. "Koyun Baba". Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi. 6/881. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1977.

Evliya Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi. haz. Yücel Dağlı- Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

²⁷ Taşgîn, Horasan'dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı, 165-212.

- Çıplak, M. Şakir. Osmancık'ta Erenler Durağı Koyun Baba. İstanbul: Horasan Yayınları, Birinci Baskı, 2001.
- Doğanbaş, Muzaffer. Koyun Baba Velayetnamesi. İstanbul: Dört Kapı Yayınevi, 1. Baskı, 2015.
- Farooqi, Suraiya. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir Kent Ereninin Hayat Hikayesi Merzifonlu Piri Baba". çev. Harun Yıldız. Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 18 (2001), 119-140.
- Gürel, Zeki. Koyun Baba. Ankara: Yörtürk Yörük Türkmen Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2000.
- Gürsel, Mahmut Selim. Menakıb-ı Koyun Baba. Çorum: Gürsel Yayınevi, 2004.
- Işık, Zekeriya. "XIX.Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Sosyo-Ekonomik Değişim Süreci ve Tarikatlar". Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 8/2 (2015), 545-574.
- Maden, Fahri. "Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre XIX.Yüzyılda Osmancık'ta Koyun Baba Tekkesi". Uluslararası Nehrin Piri Koyun Baba Sempozyumu Bildiriler Kitabı. ed. Zekeriya Işık. Çorum: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar. Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Şahin, Haşim. "Koyun Baba". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 11 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/koyun-baba>
- Taşğın, Ahmet. Horasan'dan Balkanlara Ulaşan Eren Koyun Baba ve Menakıbı. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Yalçın, Yunus. Türk Edebiyatında Velayetnameler ve Otman Baba Velayetnamesi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>



ISBN: 978-625-98945-5-3

Çorum Belediyesi Kent Arşivi
Kunduzhan Mah. Farabi Cad. No:22
Çorum Belediyesi B Blok
Zemin Kat No:20 ÇORUM
Tel: 0364 319 1759

