# ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*The Journal of Alevi Studies*

# ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

*The Journal of Alevi Studies*

**HAKEMLİ DERGİ**

Yaz/*Summer* 2012, Sayı/*Volume* 3

Uluslararası Süreli Yayın - 6 ayda bir yayımlanır - Ücretsizdir.

ISSN 2146-4421

*Ankara, Mayıs - 2012*

**KAPAK TASARIM:**
Başak BAŞARAN

**TÜRKÇE-DÜZELTİ:**
Gürkan ÇOBANOĞLU

**HALKLA İLİŞKİLER VE ORGANİZASYON:**
Uğur AKSOY

**İNGİLİZCE ÇEVİRİ SORUMLUSU:**
Gürkan ÇOBANOĞLU

**ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ İMTİYAZ SAHİBİ**
Özgür Savaş ÖZÜDOĞRU

**YÖNETİM KURULU**
Alaattin ATEŞ
Fikret MİRZAOĞLU
Halil ŞAHİN
Hasan ALTUN
İlker DOĞULU
Kemal DEĞİRMENCİ
Muzaffer BİLGİN
Önder YILMAZ
Özgür Savaş ÖZÜDOĞRU
Süleyman EKİNCİ
Seyit ARDIÇ
Teoman TÜRKOĞLU
Turan DEĞİRMENCİ
Yılmaz KAYAASLAN

**SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ VE EDİTÖR**
Coşkun KÖKEL

**YARDIMCI EDİTÖRLER**
Ayhan ÖNCEL
Mustafa DAĞIDIR

**ÜLKE TEMSİLCİLERİ**

| | |
|---|---|
| ALMANYA | Hasan Gazi ÖĞÜTCÜ |
| İNGİLTERE | İsrafil ERBİL |
| YUNANİSTAN | Ahmet KARAHÜSEYİN |

**ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ YÖNETİM MERKEZİ ADRESİ**
ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Adres: 1201 Sokak No: 55 Ostim-ANKARA/TÜRKİYE
Tel: +90.312 267 35 51 Belge Geçer: +90.312 267 35 59
Elektronik Posta: info@aadergisi.com

**BASKI**
Hermes Tanıtım Ofset Ltd. Şti.
Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler-ANKARA/TÜRKİYE
Tel: +90.312 384 34 32 Belge Geçer: +90.312 341 01 98
Mayıs - 2012 / 2.000 Adet

*Gönderilen yazılar yayın yönergesi esaslarına göre değerlendirilir ve iade edilmez.*
*Yazı, sahibinin sorumluluğundadır. Dergideki yazılar kaynak gösterilerek aktarılabilir.*

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

## BİLİM-DANIŞMA VE HAKEM KURULU

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

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

علي

# İÇİNDEKİLER

**EDİTÖRDEN** ..... **XI**

**OSMANLI DÖNEMİNDE DERSİM'DE SOSYAL YAPI VE DERSİM ALEVİLİĞİ** ..... **1/38**

*İbrahim YILMAZÇELİK*

**HATÂYÎ'NİN YAYIMLANMIŞ DİVANLARINDA BULUNMAYAN ŞİİRLERİ** ..... **39/84**

*M. Fatih KÖKSAL*

**VÎRÂNÎ ABDAL RİSÂLELERİ** ..... **85/114**

*Fatih USLUER*

**İLETİŞİM VE İCRA ORTAMLARI AÇISINDAN EDİB HARÂBİ DİVÂNI** ..... **115/126**

*Kemal ÜÇÜNCÜ*

**İSİM+FİİL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA YEMÎNÎ'NİN FAZÎLET-NÂME'SİNDE YÖNELME HÂLİ EKİNİN (+A) İŞLETİMLİK İŞLEVLERİ** ..... **127/160**

*Yusuf TEPELİ*

**DEVELİLİ SEYRÂNÎ'NİN YERİN KATMANLARI HAKKINDA BİR DESTANI** ..... **161/176**

*Betül AYDOĞDU*

**ŞAH İSMAİL DÖNEMİ İKTİDAR MÜCADELELERİNDE İKİ DİNSEL KURUM** ..... **177/184**

*Emin KIRKIL*

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

*Fahri MADEN*

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

**MERSİYE EDEBİYATI**

*Mahmut SARIKAYA*

**ALEVİ-BEKTAŞİ HUKUK SİSTEMİ ..... 229/240**

*Murat Cem DEMİR*

**ALEVİ KIZILBAŞ KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNUN TARİHSEL ..... 241 /256**

**ARKA PLANINA BİR BAKIŞ**

*Nilgün DALKESEN*

**ALEVÎLİKTE HURUFÎ TESİRİNİN VE ISTIRABIN TEMSİLİ OLARAK..... 257/266**

**YETMİŞ İKİ SAYISI**

*Özer ŞENÖDEYİCİ*

**KURULUŞ DİYARINDA İNANÇ MERKEZLERİ: SARUHANLAR ÖRNEĞİ : ..... 267/286**

*Erdal ADAY*

علي

# EDİTÖRDEN

Merhabalar,

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

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

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

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

**Aşk ile kalın.**

**Coşkun KÖKEL**

# OSMANLI DÖNEMİNDE DERSİM'DE SOSYAL YAPI VE DERSİM ALEVİLİĞİ

## *DERSIM'S SOCIAL STRUCTURE AND ALEVI DURING OTTOMAN PERIOD*

**İbrahim YILMAZÇELİK**[1]


### ÖZET

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


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

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


### ABSTRACT

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


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

### GİRİŞ

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

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

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

Türklerin Anadolu'ya gelmelerine paralel olarak, bu bölgede de bazı yerleşmeler gerçekleşmiştir. Ancak, çok daha önceleri bu bölgeye gelen bazı Türk gruplarının da tesirlerini göz ardı etmemek lâzımdır. Bununla birlikte esas yerleşim 1087 tarihinden sonra olmuştur. Dersim mıntıkasındaki hareketlilik XIII. yüzyılla birlikte daha da artmıştır. XVI. yüzyıla gelinceye kadar bölgeye değişik zamanlarda ve değişik sebeplerle pek çok Türkmen grubu yerleşmiş ve bu gruplar arasındaki mücadeleler Osmanlı döneminde de devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, bölge tarihinde aşiretlerin ıslahı, aşiretlerin eşkıyalık faaliyetleri ve bunlara karşı alınan askerî tedbirlerin büyük bir önem kazandığı görülmektedir. Dolayısıyla, Dersim bölgesinin tarihini, bu bölgede yaşayan aşiretlerden ayırmak mümkün değildir. Zira tarihi dönemler içerisinde, bu bölgenin coğrafî konumu, çeşitli sebeplerden dolayı aşiretlerin buraya yerleşmelerine yol açmıştır.

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

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

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

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

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

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

## I. TARİHİ SÜREÇ İÇERİSİNDE DERSİM TARİHİ

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

Dersim tarihî dönemler içerisinde iki mıntıkaya ayrılmıştır:

1- Batı Dersim: Hozat, Çemişgezek, Pertek, Ovacık ve Kemah kazalarını,

2- Doğu Dersim: Mazgirt, Kığı, Çarsancak (Peri), Nazimiye ve Pülümür kazalarını kapsamaktadır.

Dersim adının menşei konusunda çeşitli görüşler mevcuttur. Bu görüşlerden biri, eski çağlarda Tercan'ı da içerisine alacak şekilde ifâde edilen " *Derksen* " ile " *Dersim* " adları arasında ilişki olduğu ve bu adın zamanla Fars kültürünün etkisiyle Dersim'e dönüştüğü şeklindedir. Bir diğer görüş de, Dersim adının menşeinde, Dersimanlı (Desimlü-Dersimlü) aşiretinin bulunduğu şeklindedir (Aksoy, 1985: 23–27; Mehmet Zülfü, 1994: 82-83). Ancak görünen odur ki, Dersim adı Farsça bir tamlamadan ibaret olup (Der-Kapı, Sim-Gümüş, Der-Sim:Gümüş Kapı), Türklerin XIII. yüzyılda buraya yerleşmelerinden sonra bölgeye verilen bir isimdir[2].

### 1- TÜRK HÂKİMİYETİ ÖNCESİ

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

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

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

gelmişlerdir ve XI. asırda Anadolu'ya giren Türkler daha evvel gelenlerle aynı millî etnolojinin parçalarıdır (Kalafat, l992: 20). Anadolu'nun özellikle Doğu ve Güneydoğu Bölgesi'ne, İslâmiyet'ten evvel gelen Türkler kabile şuuru ile yaşayan ve kopuk göç karakteri gösteren gruplar halinde yaşıyorlardı. Bizans yönetiminin usta politikası sonucu bu topluluklar birbirinden ayrı tutulmuş ve gerektiğinde birbirine karşı kullanılmıştır. İslâmiyet zuhur etmeden Anadolu'ya gelen Türklerin aynı dini paylaşmadıklarını da buraya eklemek gerekmektedir (Kalafat, l990: ll9-l2l).

Anadolu Türk tarihini Sakalarla başlatanlar, M.Ö. II. bin ve M.Ö. VIII. yüzyıl içerisinde Sakaların yayılma alanı içerisinde Anadolu'yu ve özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu göstermektedirler (Togan, l98l). "... Anadolu'ya Türk akınları ve bilhassa Doğu Anadolu ile Kafkasya'da yurt tutma çabaları, İslâmiyet'ten çok daha eski tarihlere inmektedir. Bilindiği gibi M.Ö. l000-500 yılları arasında Karadeniz'in kuzeyindeki Kıpçak Bozkırı, Asya menşe'li milletlerin yerleştikleri bir memleket halini almıştı. Bunlara Yunan kaynaklarında Skuthoi, Asur kaynaklarında Aşkuzai adı verilmektedir. İskit genel adı ile bilinen bu topluluklar Saka Türkleri'dir..." (Togan, l942: 86). Ayrıca Sakaların ahfadı olan Kimmerlerin de Türk olduğu ve Anadolu'nun doğu ve kuzeydoğu kesimlerinde yaşadıkları bilinmektedir (Kalafat, 1992: 21).

İslâmiyet öncesinde Anadolu'ya gelen Türkler arasında Kimmer ve Saka Türklerinden sonra tarihî sırasına göre Hunlardan bahsedilebilir. Zira Hunların zaman zaman Kafkasya yoluyla Anadolu'ya akınlar düzenledikleri ve 363-367 yılları arasında Urfa'ya kadar indikleri bilinmektedir (Nemeth, l982). Kafkasya üzerinden Anadolu'ya yapılan diğer bir Hun akını da, Türklerin 395 tarihli Anadolu seferidir. Don Nehri bölgesindeki Hun boyları Basık ve Kursık adlı kumandanların idaresinde Erzurum üzerinden Karasu, Fırat Vadisi boyunca Malatya ve Çukurova'ya kadar inmişlerdir (Kafesoğlu, l977: 53). Arap kaynaklarında Akhunlara Kürd ve Ekrâd-ı Bilâsagun denmektedir. "Ekrâd-ı Bilâsagun" kelimesinin aslında "Ekrâd-ı Bilâ sükkan" olması gerekmektedir. Bu ise konar-göçer, göçebe toplulukları ifade eder. Dolayısıyla bu ad kavmî olmaktan ziyade hayat tarzı ile ilgilidir (Çay, l986: 8).

Anadolu'ya gelen bir diğer göç dalgası da 466 yılında Hunlara bağlı Ağaçeri Türkleri tarafından gerçekleştirilmiş olup, bunlar Azerbaycan ve Doğu Anadolu'ya yerleşmişlerdir (Toğan,198: 333). Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden önce, Anadolu'ya yönelen üçüncü göç hareketini ise Sibirler meydana getirmiştir. Bu Türkler Hazar Türk Devleti'nin teşekkülünde de önemli rol oynamışlardır (Baştav, l94l). Yine pek çok Türkün Abbasî halifeleri tarafından Anadolu'ya getirildiği ve Türkistan ile Horasan bölgesinden 756-760 yılları arasında

getirilen bu Türklerin önemli bir kısmının Doğu Anadolu Bölgesi'ne yerleştirildiği bilinmektedir (Kalafat, 1992: 24). İlâve olarak Malazgirt Savaşı'ndan önce Anadolu'ya gelen Bulgar, Peçenek, Kuman, Uz ve Avar Türklerinin de, bu savaşı takiben Selçuklu Türklerine katılmaları Anadolu'daki Türk varlığının çok eski tarihlere indiğinin bir başka göstergesidir. Bunlardan Tunceli ve Bingöl bölgesine yerleşen Bulgar ve Kuman Türklerinin bölgedeki tesirleri oldukça büyüktür. Zira Dersim'deki Karsan aşireti, Çapakçur ve Çemişgezek'deki yer adlarının büyük bir bölümü Bulgar ve Kuman Türklerinin şahıs ve yer adlarıdır (Eröz, l983).

İslâmiyet'ten önceki dönemlerde bu bölgede Sümerler, Asurlar, Medanîler, İranîler (Persler) ve Lidyalıların hâkimiyetleri söz konusudur. Daha sonraki dönemlerde Roma İmparatorluğu ve bu devletin 395 tarihinde ikiye ayrılmasıyla Doğu Roma Devleti'nin sınırları içerisinde kalan Dersim'de bu devletlerin büyük tesirleri söz konusu değildir (Ağar, 1940: 26; Öztürk, l984: l). Zira dağlık ve sarp bir bölge olan ve âdeta doğal bir kale görünümündeki Dersim'e tam anlamıyla nüfûz etme hiçbir güç tarafından gerçekleştirilememiştir.

Dersim bölgesi de dahil olmak üzere milâttan önceki dönemlerde Doğu Anadolu'da görülen bir kavim de Urartulardır. Urartuların Turanî asıllı bir kavim olduğu anlaşılmıştır. M.Ö. 9. yüzyılda anayurttan Van bölgesine göç eden Urartular burada kendilerine mahsus millî ve mahallî bir kültür meydana getirdikten sonra Asur, Med ve Perslerle savaşmışlar, devletlerinin zayıflaması sonucu bu bölgeden ayrılarak bir taraftan Hakkâri dağlarına ve bir taraftan da Dersim'in dağlık yörelerine sığınmak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla Dersim'in milâttan önceki tarihi içerisinde Urartuları da zikretmek gerekmektedir (Parmaksızoğlu, l983: l0-ll).

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

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

ta doğal bir kale görünümündeki Dersim'e tam anlamıyla nüfûz etme hiçbir güç tarafından gerçekleştirilememiştir. Müslüman Arapların, Anadolu üzerine yaptıkları saldırılarda da Dersim'e tam manasıyla hâkim oldukları söylenemez. Büyük Roma Devleti ve Bizans döneminde de hiçbir zaman bütünüyle hâkimiyet altına alınamayan Dersim, Hıristiyanlık döneminde **mu'tezile**[3] Hıristiyan mezheplerinin, İslâmlık döneminde de mu'tezile Müslüman tarikatların sığındığı bir bölge olmuştur (Öztürk, 1984**:** l; Kınal, l987).

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

## 2. TÜRK HÂKİMİYETİ DEVRESİ

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

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

Türklerin Anadolu'ya gelişi ve Anadolu'nun Türk hâkimiyetine geçişi süreci içerisinde "Dersim Tarihi" ancak ana hatları ile anlatılabilmektedir. Doğrudan bu bölgeyi alâkadar eden önemli bir hadiseye tesadüf edilmemektedir (Aksoy, l985: lll). Ancak l071 Malazgirt zaferini takiben Anadolu'da beylikler dönemi başlamaktadır. Dersim yöresinde yaşayan Türkmenler önce Erzincan ve havalisine hâkim olan Mengücek Beyliği'nin idaresi altına girmiştir ("Dersim", Türk Ansiklopedisi**,** l966: l09).

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

Yine bu dönemde Nazımiye ve civarı da Saltukluların hâkimiyet sahasına girmiştir (Ağar, 1940: 27). Selçuklu devlet sistemini takip ederek kurulmuş olan bu beylikler esas itibariyle aşiretlere dayanmaktaydı (Uzunçarşılı, l969: l99; Aşan, 1992: 88). Beylikler dönemi hakkında yukarıda da ifade edildiği üzere bölge tarihi ancak genel hatları ile ele alınabilmektedir.

Anadolu'nun doğusundaki Türk beylik ve aşiretleri Anadolu Selçukluları zamanında, özellikle de Sultan Alâeddin Keykubat tarafından büyük bir himaye görmüşler ve Türkistan ile Horasan'dan doğu illerine gelen bir kısmı Alevî olan Türkmen aşiretleri başta Dersim olmak üzere Erzincan civarındaki dağ eteklerine yayılmışlardır. Selçuklular devrinde Türkçe ve Dersim'in içine girdikten sonra da diğer aşiretlerle bağlantıları kesilip, tamamen Dersim bölgesinde bulunan aşiretlerin tesirinde kaldıkları için, Zazaca konuşmaya başlayan bu Türk aşiretleri, Moğolların Anadolu harekâtı sonucu Dersim'in sarp dağlarına sığınmışlardır. Moğolların doğu illerine akınları başlayınca (1212) Erzincan, Erzurum, Palu ve havalisinin ovalarında ve dağ eteklerinde bulunan sayısız Türk aşiretleri bu saldırılardan kurtulmak için, en çok Dersim'in kuytu meşelerle örtülü dağlarına, Erzincan civarındaki dağlık araziye kaçıp sığınmışlardı. Erzincan şehrinde bulunan birçok oymak da yine bu dönemde Batı Dersim'e gelmişti (Fırat, l983: 83). Moğolların Anadolu harekâtı sırasında Dersim bölgesine sığınan Celâleddin Harzemşah Tunceli'de öldürülmüş, bazı beyleri bir süre Selçuklu sultanına bağlı kalmışlar ise de, daha sonra başkaldırarak Tunceli bölgesindeki dağlara sığınmışlardır (Akgül, 1992: l4).[4]

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

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

4 1231 tarihinde Dersim'e sığınan Celâleddin Harzemşah, bir Kurmanc tarafından öldürülmüş ve bu olay Kurmanclar ile Zazaları karşı karşıya getirmiştir. Zaza Türkleri kendilerince muhterem tutulan Sultan Celâleddin'in ölüsünü kaçırarak, Dersim dağlarına götürüp, burada yüksek bir noktada defnederek, burayı ziyaretgâh yapmışlardır. Dersim Zazaları bu türbeye ve dolayısıyla dağa Sultan Baba derler. Rıza Nur, Türk Tarihi, c.I, İstanbul, 1972, s. 67. Diğer bir adı da Tacik Baba'dır. Dersimli Zaza Türkleri için Tacik Baba mukaddes bir ziyaret yeridir. Bkz. Hayri Başbuğ, İki Türk Boyu Zaza-Kurmanclar, Ankara, l984. s. 64.

yüzyıla kadar indirilmektedir (Seferoğlu vd., l985: 50-55). Ancak Dersim bölgesinde oturan aşiretlerin büyük bir bölümünün yaklaşık l300 tarihlerinde Horasan'dan bu bölgeye geldikleri görüşü daha gerçekçidir. Bu dönemde bölgeye yerleşen aşiretlerden başlıcaları, Şeyh Hasanan, Kureyşan, Hormek, İzolî, Şeydan, Karsan, Mıllan, Bamasur aşiretleridir (Turan, l992: 20).

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

"... Horasan'dan Dersim'e gelen bu aşiretler ve halifeleri, Alevîliği neşretmeye başlamışlardı. Dersim'de Eba Müslim-i Horasanî, ehli keramet sayılarak, kitabı tevatüren okunmaktadır. Bununla beraber Hazret-i Ali evlatlarından 8. imam olan İmâm Rıza'nın neslinden Hacı Bektaş Veli de, 680 Hicrî'de Emevilerin tazyikinden dolayı Horasan'dan Orta Anadolu'ya iltica etmek üzere Erzincan'dan geçmiş ve Dersim'e kendi tarafından bazı halifeler göndermişti..." (Dersimi, l992: 23-24).

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

Dersim'de l938 yılında meydana gelen isyana liderlik eden Seyyid Rıza, isyan daha büyümeden hükümete yazdığı bir mektupta, Anadolu'nun başka yerinde iskân edilmek istemediklerini, devletin kendilerinden memnun olmaması halinde atalarının geldiği Horasan'a gitmek istediklerini bildirmekteydi. Seyyid Rıza bu mektubunda ayrıca *"...Şayet hükümet hizmet ve sadakatimizden şüphe ederse âbâ vü ecdâdımızın eskiden Yukarı Türkistan, Horasan vilâyetine bütün mensubini aşiretimizle hicret etmeye himmet buyursun ..."* demekteydi (Kalafat, 1992: 24-25). Bütün bunlar da göstermektedir ki, Dersim bölgesinde yaşayanların büyük bir bölümü Horasan bölgesinden gelerek, bulundukları bölgeye yerleşmişlerdir. Buna kendileri de kesin olarak inanmaktadırlar.[5]

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

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

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

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

1387 tarihinde doğu illerine Timur akınları başlamış, bu bölgenin kuzeyinde yaşayan birçok Türk boyu ve Akkoyunlu aşiretleri Timur'un ordusu önünden kaçarak Dersim bölgesine ve Sivas taraflarına sığınmışlardı. Timur'un Anadolu'daki faaliyetleri Osmanlı Devleti'ni harekete geçirmiş, ancak l402 Ankara Savaşı'ndan sonra Osmanlılar tamamen sindirilmiştir. Bunu takiben doğudaki aşiret ve beylikler arasında savaşlar başlamıştır. Bu arada Dersim'deki aşiretler de birbirine düşmüş, Nazımiye civarında bulunan Hormeklilerle, Haydarân ve Alan aşiretleri arasında şiddetli çatışmalar olmuştur. Hormekli Kara Yakup daha sonra Dersim aşiretlerini idaresi altında toplamış ve İlbeyi olmuştur (Fırat, 1983: 91).

Doğu Anadolu'da Timur'un egemenlik yıllarında iki ayrı güç belirmiştir. Bunlardan Karakoyunlular, Erzurum, Erzincan, Sivas ve Dersim dolaylarına, Akkoyunlular ise Diyârbekir bölgesine yerleşmişlerdir (Sümer, 1967: 36-37; Aşan, 1992: 88). Bu iki topluluk da Doğu Anadolu'ya yerleşir yerleşmez başlıca iki rakip güç haline gelerek devamlı olarak birbirleriyle mücadele etmişlerdir. Akkoyunlular'ın bölgedeki hâkimiyetleri 1473 tarihine kadar devam etmiş, bu tarihte Osmanlı Devleti'ne mağlup olunca, dağılan Akkoyunlular'ın ve onlara destek verenlerin bir çoğu Ovacık ve Pülümür'e sığınmışlardır (Ağar, 1940: 27). Öte yandan Şah İsmail İran'daki Akkoyunlu tahtını ele geçirdikten sonra Doğu Anadolu'yu da almak üzere harekete geçmişti. Bu sırada Dersim aşiretleri birleşmişler ve saldırılara karşı koymak için önemli geçitleri tutmuşlardı. Şah İsmail özellikle Dersim bölgesindeki aşiretleri kendi yanına çekmek için çok uğraşmış ise de tam bir hâkimiyet kuramamıştır. Osmanlı Devleti kendisini ciddî bir şekilde tehdit eden bu Safevî tehlikesini ancak l5l4 yılındaki Çaldıran Savaşı ile ortadan kaldırmıştır (Tekindağ, 1967: 49-76). Bununla birlikte bu dönemde Yavuz tarafından, Şah İsmail'e yardım ettikleri için cezalandırılan birçok aşiret Dersim dağlarına yerleşmişlerdir (Akgül, 1992: l6; Fırat, 1983: 96). Bu tarihten sonra Dersim dağlarına çekilen bu aşiretler Türkçeyi ve Türklüğü unutmuşlar ve Alevîliğe sarılmışlardır. Bu aşiretlerin yegâne temas ettikleri kimseler Kormanço (Kırmançi) ve Zaza kabileleri olmuş, bunlarla konuşurken bunların dillerinden aldıkları kelimeleri kendi dillerine karıştırmışlardır (Fırat, 1983: 96-97).

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

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

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

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

## II. DERSİM BÖLGESİNDEKİ AŞİRETLERİN FAALİYETLERİ

### 1. XVI. Yüzyıl - XIX Yüzyıl Arasında Aşiretler

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

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

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

retler ve faaliyetleri hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bu döneme gelinceye kadar aşiretler hakkında; Aşiret Sayım Defterleri, Piyade Hâne Defterleri ve Güherçile Hâne Defterleri'ne bakılabilir. Ancak, Dersim mıntıkası aşiretleri hakkında söz konusu kaynaklardan da sağlıklı bir bilgi elde etmek mümkün olmamıştır. Bununla birlikte Cevdet Türkay'ın Osmanlı Arşiv belgelerinden tespit ettiği Dersim bölgesinde yaşayan aşiretler ve cemaatler şunlardır (Türkay, 1988; Rişvanoğlu, 1994: 893-970):

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

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

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

Osmanlı hâkimiyeti süresi içerisinde bölgede yaşayan aşiretlerin faaliyetleri hakkında ancak XVIII. yüzyıl ile birlikte bilgi sahibi olmaktayız. Bu bilgiler ise aşiretlerin bölgedeki eşkıyalıkları ile ilgilidir. Mesela, 1705 yılında Şeyh Hasanlı aşireti, Malatya kazasına bağlı Gerger'de sakin iken, Çemişgezek, Pertek ve Sağman kazalarına bağlı köylere girip ahalisini sürgün etmişler, Çemişgezek kadısının şikâyeti üzerine eski yerlerine dönmeleri emredilmişti (Halaçoğlu, 1988: 50).[6] Ancak, Haziran 1726 tarihli bir belgeden anlaşıldığına göre, Çarsancak kazası ahalisi Divân-ı Hümâyûn'a gönderdikleri arzlarında, o yörede bulunan Şeyh Hasanlı aşiretinin eşkıyalık yaptığını belirtmişler, bu aşiret yüzünden can ve mal güvenliklerinin kalmadığını bildirmişler ve bu aşiret üzerine gönderilen askerlerin bile onlarla baş edemediklerinden dolayı, Erzurum ve Diyarbekir eyaleti valilerinin bunların hakkından gelmeleri için ferman gönderilmesini talep ederek, bu gibi aşiretlere uygulandığı üzere, aşiret ileri gelenlerinin idam edilmesini ve diğerlerinin de sürgün edilmesini talep etmişlerdir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Cevdet Dahiliye, No: 14257). Yine Mayıs 1732 tarihli bir hükümde, Şeyh Hasanlu ve Dersimlü eşkıyasının yine bu bölgede ahaliyi rahatsız ettiği ve bunun önlenmesi emredilmekteydi ki, bundan da Şeyh Hasanlu aşiretinin Dersim bölgesinden çıkartılamadığı anlaşılmaktadır (BA., Cevdet Dahiliye, No: 1697).

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

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

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

1 Şubat 1751 tarihli bir arz-ı hâlden anlaşıldığına göre, Şeyh Hasanlu ve Dersimlü eşkıyası, Çarsancak kazası köylerine saldırmışlar ve "... Kurâ-yı merkûmeyi bi'l-külliye virân ve harap ..." etmişler, on üç köy halkı bu yüzden perişan olmuştu. Bunun üzerine Maden Emini, Palu Hâkimi, Kemah Voyvodası, Erzincan Ayanı ve Kığı Beyi'ne bu saldırıların önlenmesi için emirler gönderilmişti (BA., Cevdet Zabtiye, No: 2047).[8] Dersimlü ve Şeyh Hasanlu eşkıyası 1762 senesinde Van muhafızı Zaralı-zâde Feyzullah Paşa tarafından nezre bağlanmış, ancak Çarsancak Voyvodası İsmail nezre bağlanan (sürgün edildikleri yere girmemeye razı olup, girdikleri takdirde kabul ettikleri parayı ödeme şeklinde) eşkıyayı etrafına toplayıp, eşkıyalığa teşvik ile Şeyh Hasanlu ve Dersimli eşkıyası başta Sağman kazasına bağlı Rum Keyfi, İbrikan, İncük ve Vahda köylerine saldırmış ve bu köyleri yağmalamıştı. Daha sonra Çemişgezek kazasına bağlı Abduh nahiyesi köylerini basan eşkıyalar, buradaki insanları sebepsiz yere öldürmüşler ve hayvanlarını gasbetmişlerdi. Ayrıca Eğin kazasına bağlı Küskan köyünde de dört kişiyi öldürmüşler ve mallarını yağmalamışlardı. Bu tecavüzlerden çok muzdarip olan ahalinin şikayeti üzerine, Nisan 1763 tarihinde Diyârbekir eyaleti valisi Mustafa Paşa'ya gönderilen hükümde, *"... ma'lûm-ı hûmâyûnum olduğuna binâen eşkıyâ-i merkûmun üzerine varulub ahz ve gasb eyledikleri emvâl-i 'ibâd ma'rifet-i şer'le istirdâd ve ashâbına redd ve madde-i katl dahî muktezâ-yı şer'-i mutahhar fasl ve rü'yet olunarak eşkıyanın 'ukûbat-ı lâyıkaları ..."* nın icra edilmesi istenmiştir. Ayrıca kaza beylerinin de adamları ile tam silâhlı olarak, *"... eşkıyâyı ele geçürüb 'alâ-eyyehî-hâl..." cezalandırmaları ve ayrıca "... ve katl maddesi dahî muktezâ-yı şer'î enver üzre rü'yet ve ihkâk-ı hak olunarak cezâya müstehak olanların tertib-i cezâlarına mübâderet..."* edilmesi de emredilmekteydi (BA., Cevdet Dahiliye, No: 924).

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

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

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

Osmanlı Devleti bu bölgedeki aşiretlerin ıslahı konusunda çok sert tedbirler almasına rağmen, başarılı olamamıştır. Nitekim 14 Şubat 1782 tarihinde Erzurum valisi Mustafa Paşa'ya gönderilen bir hükümden, Şeyh Hasanlu ve Dersimli aşiretlerinin bu tarihlerde Ovacık ve çevresinde eşkıyalık yaptıkları ve özellikle de Kuruçay, Kığı ve Kuzican ahalisinin bu aşiretlerden rahatsız oldukları anlaşılmaktadır. Erzurum valisi Mustafa Paşa, aşiretlerin ıslahı ile görevlendirilmiş ve halk söz konusu eşkıyanın oturdukları köylere sokulmaması için 15.000 kuruş nezre[9] bağlanmayı kabul etmişti. Ayrıca gelen emirde aşiretlerin ıslahı mümkün olmaz ise sakin oldukları köylerin yıkılması ve yakılması emredilmekteydi[10].

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Şeyh Hasanlı,
2. Dersimli aşiretlerinden oluşmaktaydı.

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

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda bulunan aşiretler gerek konu ile ilgili arşiv vesikalarından[13] ve gerekse diğer kaynaklardan tespit edilmiştir. Buna göre, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda bulunan aşiretler şunlardır:[14]

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

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

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

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

### ŞEYH HASANLI

### I. SEYYİDANLI

1. Kalan[15]
    a) Baluşağı [16]
        1. Ulaşlar
        2. Seyit Kemaller
        3. Satkan
        4. Makşolar
    b) Keçel Uşağı[17]
        1. Hır
        2. Pirim
    c) Abbas Uşağı[18]
    d) Mir Mevan (Birmanlı)
    e) Cüz Oğlu
    f) Bozkanlı (Bazukanlı)
    g) Beyt Uşağı (Beyit Uşağı)[19]
        1. Molla Mehmed Oğlu
        2. Süleyman Oğulları
        3. Hol Uşağı
        4. Kerim Oğulları
2. Arslan Uşağı[20]
    a) Pir Sultanlı [21]
    b) Gedikli Hasan
    c) Yağmurlu Ağa
    d) Kozlucan
3. Bezkar Uşağı[22]
    a) Han Uşağı
    b) Söyüdlü Ağası
    c) Topuzlu
    d) Aşuranlı
4. Şam Uşağı[23]
    a) Küçükler
    b) Diker Uşağı
    c) Zekeriyya

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

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

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

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

19 Ovacık ilçesi Gözeler, Paşadüzü, Akyakık köyleri.

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

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

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

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

5. Maksud Uşağı (Kav Uşağı)[24]

a) Resik Uşağı[25]

b) Ferhad Uşağı[26]

c) Holik Uşağı

d) Tat Uşağı

e) Bozik Uşağı

f) Kocakırlar

g) Laçin Uşağı[27]

h) Han Oğulları

ı) Pezkevran

j) Sinkan

6. Koç Uşağı[28]

a) Resik Uşağı

b) Seyyid Han Uşağı

c) Maksud Uşağı

d) Gedik Uşağı

e) İsmail Uşağı

f) Ninik Uşağı

g) Ninik Oğulları

## II. ŞEYH HASANLI

1. Abbasanlar

a) Aşağı Abbas Uşağı

1. Zeynolar

2. Zeymaklar

3. Hasi İbrahimler

4. Zımcıklar

b) Yukarı Abbas Uşağı

1. Surlu Mustafa Ağalar

2. İlgör Ağalar

3. Seyyid İbrahim

4. İlksor

2. Kırganlı[29]

a) Şatıroğulları

b) Garip Uşağı

c) Miroslar

d) Şeyhkanlı

e) Saruhanlı

f) Zokgeli

g) Halilanlı

3. Laçin Uşağı

a) Kululer

b) Hakolar

4. Ferhad Uşağı

a) Kahraman Ağalar

b) Alişer Oğulları

c) Diyab Ağalar

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

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

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

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

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

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

d) Küçük Aliler

e) Zelkanlı

f) Zengüler

g) Kakmiller

h) Temurlar

5. Karaballı[30]

a) Aşağı Karaballı

1. Kidanlı

2. Yulanlu

3. Lolanlı[31]

4. Ateş Uşağı

5. Kangolar

6. Ali Kekolar

7. Tavuklu Kekolar

8. Gedikler

b) Yukarı Karaballı

1. Merzolar

2. Maholar

3. Kidanlı

4. Gedikler Uşağı

**DERSİMLİ**

1. Pilvenk (Pilvank)[32]

a) Halifanlı

b) Zeybanlı

c) Selmanlı

d) Keşkek Horanlı

e) Piranlı[33]

2. Bahtiyar[34]

a) Rotanlı[35]

b) Bahtiyarlı

3. Şeyh Mehmedanlı

a) Şeyh Mehmetli

b) Şeyh Mamdanlı

4. Karsanlı[36]

5. Alanlı[37]

a) Keraman

b) Kalman

c) Gülen

d) Zülfan

30 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Hozat ilçesi Akpınar, Beytaşı, Çaytaşı, Esenler, Tavuk, Yoğuntoprak köyleri.

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

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

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

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

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

36 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Nazımiye ilçesi Doğancık, Güzelpınar, Büyükyurt, Güneycik, Ballıca, Beştaşı, Dokuzkaya köyleri.

37 Yerleşik oldukları yerler şunlardır: Pertek'e bağlı Dere bucağı, Nazımiye merkez ilçe, Kılköyü, Meşeyolu, Güdeç, Atlantı, Sinan, Gürbüzler, Gömemiş köyleri.

6. Hıranlı (Hayranlı)[38]
   a) Ketan
   b) Bamir
   c) Bat
7. Demnanlı (Demenan)[39]
   a) Mistikan
   b) Kırtan
   c) Balkan
   d) Muran
8. Lolanlı
9. Haydaranlı[40]
   a) Haydaranlı
   b) Hüseynanlı
10. İzolu[41]
   a) Küdan
   b) Hamam
   c) Derviş
   e) Gergir
11. Şâdili[42]
12. Yusufanlı[43]
13. Kureyşanlı[44]
   a) Süleymanlı
   b) Hasenan
   c) Kalyan
   d) Mevalyan
   e) Aliyan
   f) Gülnan
14. Çarikli (Çarek/Çarekli)[45]
15. Şeyhanlı
   a) Hasan
   b) Fındık
   c) Gülâbi
16. Balabanlı[46]
   a) Almatlı
   b) Alotağı
   c) Ferhad Uşağı
   d) Süleyman Uşağı

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17. Sur Uşağı (Çibanlı)[47]
    a) Gevran
    b) Şeyh
    c) Bazan
    d) Milli
18. Arilli (Arıllı)[48]
    a) Abbasan
    b) Ferhadan
    c) Mahmudan
    d) Ciban
    e) Arslanan

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda tespit edilen aşiretlerin bu bölgeye nereden gelip yerleştikleri konusundaki fikirleri iki maddede toplamak mümkündür. Buna göre, bir kısım araştırmacılar bazı aşiretlerin köklerini hicri onuncu yüzyılda tarikatların ortaya çıkmasına kadar götürmektedirler. Başta Ahmed Yesevî ve daha sonra Hacı Bektaş Veli'ye bağlanan ya Orta Asya'dan yeni gelmiş veya daha önce gelerek İran'a yerleşmiş olan aşiretler, Anadolu'nun Türkleşmesine paralel olarak, Anadolu'ya gelmişler ve bir kısmı da Dersim mıntıkasına yerleşmişlerdir. İkinci görüşe göre ise, XIII. yüzyılın hemen başlarında Orta Asya'da başlayan Moğol akınları neticesinde İran'ın Horasan bölgesinde yaşayan bir kısım aşiretler, Moğol tehlikesinden korunmak için oldukça sarp bir araziye sahip Dersim civarına yerleşmişlerdir.[49] Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin özellikle Dersimli aşiretine mensup olanları, Horasan'dan geldiklerini kabul etmektedirler (Mehmet Zülfü, 1994: 90; TBMM, Gizli Celse Zabıtları, Cilt II, 1980: 252-253). Ayrıca Celâlettin Harzemşah'ın hatırası da Dersim mıntıkasında uzun süre muhafaza edilmiştir (Fırat, 1983: 85; Ali Kemalî, 1932: 46). Bunun yanı sıra Tunceli vilâyetindeki yer adlarının incelenmesi sonucu, bunların Orta Asya ve Horasan'dan izler taşıdığı da tespit edilebilir (Turan, 1992: 45-58).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bölgede yaşayan aşiretlerin hemen tamamı konar-göçer hayatını sürdüren aşiretlerden oluşmakta olup, bulundukları bölgenin ziraata elverişli olmamasından dolayı daha ziyade hayvancılıkla uğraşmışlardır. Bu bölge hakkında devlet merkezine gönderilen raporlarda bölgede görülen eşkıyalık hareketlerinin daha ziyade geçim sıkıntısından kaynaklandığı belirtilmiştir. Ancak eşkıyalığı sadece iktisadî sebeplere dayandırmak doğru değildir. Öyle olsaydı, Dersim Sancağı'nda yaşayan bütün aşiretlerin eşkıyalık olaylarına karışmaları gerekirdi. O halde burada bir kısım başka sebepler de söz konusudur. Uzun süre devlet kontrolünden uzak kalan kişiler veya aşiretler uygun zemini de bulunca kanun dışı hareketlere başvurmuşlardır. Ancak bu durum bütün aşiretler için söz konusu değildir. Bu arada bu bölgede yaşayan aşiretlerin göçebeliği yani hayat şartları dolayısıyla iktisadi şartlar, kanun dışı davranışların haklı ve asıl sebepleri olarak kabul edilemez.

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

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

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

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

## III. DERSİM'DE SOSYAL YAPI

Bir bölgenin veya şehrin sosyal durumu incelenirken, sosyal tabakalaşma, müslim ve zımmî ailelerin evlilik durumları, çocuk sayıları, halkın birbirleri ile olan münasebetleri ve benzeri hususların incelenmesi gerekir. Ancak, Dersim Sancağı'nda sosyal yapıyı bütün ayrıntıları ile ortaya koymak mümkün olmamıştır. Bunun başlıca sebebi ise konu ile ilgili belge azlığıdır. Osmanlı döneminde Dersim Sancağı'ndaki sosyal yapının bir bütün olarak ortaya konulamamasının bir başka sebebi ise, bu bölgenin kendisine has yapısıdır. Dersim Sancağı'nın büyük bir bölümünü aşiretler ve bu aşiretlere bağlı insanlar oluşturmaktaydı. Bu sebeple aşiretlerin sosyal yapı içerisinde büyük bir önemi vardı. Ancak bununla birlikte aşiretlerin bu dönemdeki sosyal yapısını da tam olarak çözmek mümkün olmamıştır.

Buraya kadar verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Dersim Sancağı'nda sosyal yapıyı, bütün ayrıntılarıyla ortaya koymak mümkün değildir. Ancak belgelere intikal ettiği kadarıyla konu ana hatları ile aşağıda ele alınmıştır. Bu arada hemen belirtmek gerekir ki, bazı **konularda sadece durum tesbiti yapılmış ve kesin hükümler verilmekten özellikle kaçınılmıştır.** Dersim Sancağı'ndaki nüfus bir kayda göre[50] 1890-1903 tarihlerinde şöyledir:

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

H. 1310 (1892-1893) tarihli Ma'mûrâtü'l-Aziz Salnamesi'ne göre 1892-1893 tarihlerinde Dersim Sancağı'nın nüfusu şöyleydi [51].

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

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

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

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

Dersim ile ilgili yazılmış raporlarda Çemişgezek ve Çarsancak kazalarının Sünnî, diğer kazaların ise Alevî olduğu kayıtlıdır.[52] Osmanlı Devleti 1516 tarihinden sonra bu bölge ile yakından ilgilenmemiş ve bölgedeki insanları kendi halerine terk etmiş, asayiş ile ilgili konularda sert tedbirler almıştır.

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

Eylül 1733 (Evasıt-ı Rebiyü-l -ahîr sene 1146) tarihinde Diyarbekir valisine gönderilen bir Hatt-ı Hümayun bu dönemde devletin bölgeye ve bu bölgede yaşayan insanların inançlarına bakış açısını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Söz konusu belgeden, Dersim ve Şeyh Hasanlı taifesinin inanç bakımından İran'daki Şîa mezhebindekilere benzedikleri, kendi inancında olmayan yöredeki ahaliye saldırarak, ellerinde olan nesi varsa yağma ettikleri, bazı kişileri de öldürdüklerinden bahisle, Şeyhül-islâmın bunların idam edilmelerine ilişkin fetva verdiği ve bunların hakkından gelmesi için Diyarbekir eyaleti idarecilerine emir verildiği anlaşılmaktadır. Ancak belgede yer alan şu ifadeler; "…*Çarsancak ve Kığı taraflarında sâkin eşkıya-yı bed-nihâddan Dersimlü ve Şeyhhasanlu râfızîyü-l-mezheb olduklarından ifk-i Sıddıka Bint-i Sıddık ve sebb-i şeyhayn ve ba'z-ı eshâb-ı güzîn idüb ve bunın emsâli küfri mûcib revâfız-ı Acem oldıklarını itikadâtı ile mu'tekid ve nisvanları dahi zikr olınan i'tikadât-ı batıla ile mu'tekadât olub ve ehl-i islâmdan nice kimselerin ıyâllerini ahz ve es üzere râfız-ı Acem'e virüb ve nehb-i emvâl-i müslimîn müstemirreleri olmağla o havâliler mal ve can ve ıyhal ve nisvânlarından ve rahatları kalmayub eşkıyâ-yı mezburun ibadulerine tasallut ve istîlâları müzdâd olduğı mukaddemâ der-i devlete ihbâr olındıkda husûs-ı mezbûr a'lemü-l-ulêmâ mütebahhirîn efdâllâi-l -müteverri'în bahr-ı zehhâr ulûm-ı ve yenbû 'u-l-enhâr-i ve fetvâ ve Habis-i libâs-ı verâ'ü takvâ hâlâ Şeyhü-l-islâm ve müfti-l-enâm olan Mevlâna Hayr Ahmed adâme-Allahü teâlâ fazâiluhûdan istiftâ' olındıkda: "Sebb-i Şey bervechile halâs olmayub bila-âmm katlolunurlar" deyû iftâ itmeleriyle mevlânâ-yı muma-ileyhin fetvâ-yı şerîfe mucebince tavâif-i merkûmenin şer'an haklarında iktizâ iden ahkâm-ı şer'iyyenin tertîb ve melanet ve fezaâtlarından ve edepsizlik ve ve ibâdın te'mîn ve irâhası içün bundan akdem evâmir-i şerîfemle ol…". "…mukaddem virilen fetvâ-yı şerîfe mûcibinde haklarında şer'le lâzım gelen ahkâm-ı şer'iyyeyi tertîb ve icrâ ve şerr ü mazarratların bilâd ve ibâd üzerinden def' ve ref'e ve bunların şer'an İ'dâmları lâzım geldüğine mukaddemâ fetvâ-yı şerîfe virildiğinden başka katl-i nüfus nehb-i emvâl ile sâ'î bi-l-fesâd ve muzır-ı ibâd oldıkları dahi âşikâr ve bâhir olub vücûhle istîsâlleri lâzım gelmekle kahr ve tedmîrleri mesûbât-ı dünyeviyye-i ve uhreviyyesi müstelzim olmağın bu bâbda icrâ-yı levâzım dîn-i mübîn ve ihkâm-ı ahkâm…"* (BA., Cevdet Dahiliye, No. 16543),[53] Osmanlı Devleti'nin bu bölgenin dini yapısı ile ilgili görüşlerini yansıtmaktadır.

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

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

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

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

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

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

*1- Sünnî Dersimliler, 2- Şii Dersimliler,*

*Dersim aşiretleri kısmen ikinci şubeye mensupturlar. Bununla beraber aşiretler bilhassa Kızılbaşlık vardır. Kızılbaşlar, Hz.Ali'ye çok bağlı olub ve Oniki İmâma pek ziyâde hürmetkârdırlar. Sabahleyin erkenden, daha ilk ışıklar ufku aydınlatmadan, kalkınca elbiselerini giymeden evvel şarka teveccüh ile güneşin ışığı hangi taşın ve toprağın üzerine düşerse oraya karşı hürmet gösterirler. Ellerini semâya kaldırarak, Duâlar ederler. Bu i'tikâd şu efsâneden kalmıştır. Hz.Ali şehîd edilince güneşe kalb oldu ve göklere çıktı. O mübârek şahsını incitmemek için güneşe karşı bazı merasim yapılmalıdır. Bilhassa Zazalar bu merâsimi ederken "Yâ Hızır" diye çağırırlar. Hızır'a fevkalade muhabbetleri vardır. Şubat içinde Oniki İmam nâmına oruç tutarlar ki, Ca'ferî olanların hemen tamamı bu vecîbeye uyarlar. Büyük ağaçlar dibindeki fosfor ışıltılarını hârika sanır, orayı ziyâret yeri kabul eder ve dibinde kurbanlar kesip, and içerler. Burada verdikleri sözlerden dönmezler. Toprağını şifâ verir diye hastalara içirirler. Çocuklarını sünnet ederler. Muharrem ayında "Aşûre" orucu nâmıyla oniki gün oruç tutarlar. Senede oniki gün de imamlar orucu tutarlar ve zengin olanlar her gün veya her gece diğer köylerde de Seyyid geldiği zaman kadın, erkek ve çocuk bir mahâle birikirler. Seyyid ve Seyyid kadar saz çalanlar bir takım Evliyâ menâkıbı ve medâyihi okuyarak, saz çalarlar. Bütün velilerin ervâhı orada hâzır kanâ'ati taşıyan cemâ'at, kemâl-i huşû ile dinlerler ve bazıları orada bir nevi raks (Semah) yaparlar. O insanlar işbu âyinin nihâyetinde seyyidin hürmetle ellerini, omuzlarını, kollarını öperler. Seyyid de mukabeleten onların bilâtefrîk yüzlerini öper. Hz. Ali nâmına kurban kesmek, oruç tutmak ve daimâ kendisinden istimdâd etmek gibi haller mevcuttur. Su gözelerinin ve kabristandaki büyük ağaçların altında Cuma geceleri mum yakmak ve ağaçlara bez bağlamak âdetleridir. Ma'nevî kudret ve kerâmetlerine kâ'il bir takım adamlar da vardır ki, bunlara Dede ve Seyyid nâmı verilmektedir. Seyyidlik, Dedelik evlâtdan evlâda intikâl eder ve bunlara tâbi' olanlara mürid veya tâlib derler. Seyyid ve Dedelerin ecdâdlarının Horasan'dan gelmiş sülâle-i Tâhire'ye mensûb olduklarına kâ'ildirler. Sebebine gelince, İmam Rıza'nın Horasan'da medfûn olması ve Horasan'ın da İranîler elinde bulunması hasebiyle, İranîler bunları kendilerine bağlamak için yaptıkları propagandadır. Seyyid ve Dedeler halktan omma (ummakdan) dedikleri hediye alırlar. Bu hediye ayni ve nakdi olabilir. Dinî bir hediyedir. Miktarı belli olmayıp, herkesin servetine, iktidârına ve arzusuna az veya çok alınır. Herkesin bir Seyyidi veya Dedesi vardır. Kezâlik her şahsın bir rehberi, bir de pîri vardır. Rehber şahsı ma'nen hazırlar, pîre teslim eder. Pîrsiz olan yalnız şeytandır. Seyyid ve Dedeler çok zekî insanlardır. İmam Hasan ve Hüseyin sakalına makas vurmadığı için, saç ve sakalları birbirine karışmış olduğu halde kesmezler. Seyyid ve dedeler bir aşirete mensûp değildirler. Lakin bir ve daha ziyâde aşirete seyyidlik ederler. Bunların delâletiyle cemiyetlerinde büyük bir işe teşebbüslerinde Alevîler daha ziyâde te'accüm için bir ta'birle kızılbaşlar "Gülbank" çekerler. Her sene Rûmî Kânûn-ı sânî'nin yirmisinden sonra aralarında kız ve erkekler bulunmak şartıyla âyin (semah) yaparlar. Bu âyine cem' ismini verirler. Muharrem ayında tuttukları oruç müddetince kan akıtmak, yıkanmak ve çamaşır*

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

*1- İkrâr esnâsında çerağ uyandırma gülbankı*

*2- Lokma gülbankı,*

*3- Çerağ gülbankı,*

*4- Sofra gülbankı,*

*5- Üçler, Yediler, Kırklar gülbankı*

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

*1- Kureyşanlılar: Bu tarîkatın sâliki ve bilhassa seyyid ve dedeler Kurişanlıdır. Bunlar topluca Nâzımiye ve Mazgird kazaları dolayısında bulunurlar. Seyyidlerin en büyükleridir. 2- Babamansurlar: Mazgird ve Pülümür kazalarında bulunurlar. 3- Pir Sultanlar: Pülümür'ün Saçlı köyündendirler. 4- Ağu İçenler: Parekendedirler. Kemâh, Harput, Erzincan köylerindedirler. Bir ocağı da Hozat'ın Bargini köyündedir. Bu münâsebetle Bargini köyü halkı tamamen seyyiddirler. 5- Sarı Saltuklar: Bunlara Sarı Sultan da derler. Ocağı Hozat'a yakın Karaca köyündedir. Tuna ağzında da vardır. 6- Uryan Hızırlar: Harput cihetlerinde otururlar. Pertek'in Zeyve köyünde türbesi de vardır. 7- Seyyid Sabunlar: Nâzımiye kazasındadırlar. 8- Mündîler: Erzincan, Kemâh, Elbistan, Akçadağ kazasındadırlar. 9- Derviş Cemâller: Hozat, Erzincan, Pülümür, Eşkerik, Tanzik köylerindedirler. Şeyh Hasan zümresinin pîri bu seyyidlerdir. 10- Şeyh Ahmed Dedeler: Tercan, Mazgird kazalarıyla Malatya'dadırlar. 11- Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nı hac mükâbili ziyâret edenler de seyyidlik selâhiyetini haizdirler…"*

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

nin "**Seyyid**"ler vasıtasıyla yürütüldüğü görülmektedir.[54]

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

Dersim Sancağı'nda uzun bir süre ıslahat yapılmamasının başlıca sebebini bu körü körüne bağlılık oluşturmuştur. Osmanlı Devleti 1848 tarihinden sonra bölgede takip ettiği politikalarla aşiret hayatını kırmak istemiş, ancak bazı aşiret ağalarından devlet hizmetinde istifade etme yanlışına düştüğünden bunda başarılı olamamıştır (Mehmet Zülfü, 1994: 73). Özellikle bölgenin ıslahı için eğitimin büyük bir önem taşıdığı ve bu bölgenin lisanına vakıf mu'allimler gönderilmesi suretiyle eğitime önem verilmesi gerekliliği bölge ile ilgili yazılan bütün raporlarda dile getirilmiştir (BA., İrade Dahiliye, 3.C. 1326, Hususi: 1). Meselâ 3 Temmuz 1908 tarihli bir iradede, *"... 'aşâ'ir evlâdından on-onikişer yaşlarında onbeş yirmişer çocuk alunub leylî olarak Erzurum ve Harput mekteplerinde ta'lîm ve terbiyelerine bi'l-'itinâ ikmâl-i tahsîlden sonra memleketlerine î'âde kılınarak izâle-i cehâlet..."* yoluna gidilmesi istenmekteydi (BA., İrade Dahiliye, 3.C. 1326, Hususi: 1). Ancak bunun uzun süre mümkün olamadığını belirtmek gerekir. 9 Haziran 1908 tarihli bir arzda (BA., İrade Dahiliye, 9.CA. 1326, Hususi: 11) *"...işidildiğine göre mektep lâfzı mukaddesâtdan bulunmak i'tibâriyle ta'assub-ı câhilâneden dolayı o yerlerin ahâlisi istemezler imiş meğer ki dârü't-tahsîl veyâhud medrese ta'birleriyle anlara 'îlm-i hâllerini öğretmek ve katl ü gasb fezâyihini bildirmek yolu tutularak ta'lîm ve terbiyeleri husûle gelmiş olabilsün..."* ifadesi bunun neden gerçekleşmediğini gayet güzel bir şekilde açıklamaktadır.

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

Daha 1908 yılında devlet merkezinden gönderilen iradelerde, bu bölge hakkında

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

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

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

Dersim Sancağı'nda yaşayan insanların giyim ve kuşamları hakkında H. 1310 tarihli Salname'de yer alan şu bilgiler oldukça önemlidir (H. 1310 Tarihli Ma'mûretü'l-Azîz Salnamesi, s. 246): "*... Dersim ahâlisi ekseriyetle başlarına beyaz veyahut siyah sivri keçe küllâh geçirir ve üzerine ipekten mensûc siyah pûşî veyahut yazma sararlar. Derece-i iktidârlarına göre beyaz bezden yahut yünden şalvar ve arkalarına şâbık ta'bîr olunan bir nevî kısa ve kollu-kolsuz 'aba şalta giyerler. Ahâlisi cer-i cesûr dinç-divâne ve silâhşördür. Başlarının arka cihetine beş altı parmak saç uzatmak âdetlerindendir ...*" Burada verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Dersim Sancağı'nda yaşayan insanların Orta Asya ve buradaki Türklük an'anesi ile oldukça yakından bağı vardır. Bu sebeple Dersim'in Orta Asya Türklüğüne bağlılığı uzun bir dönem devam etmiştir denilebilir (Mehmet Zülfü, 1994: 94-95).

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

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

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

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

Dersim Sancağı'nda yaşayan aşiretlerin sosyal yapısı konusuna, özetle şunları da ilâve etmek mümkündür: Aşiret reisleri (ağa veya seyyid) toplumda büyük bir ayrıcalığa sahipti. Sadece seyyidlik yapanlar önemli bir sosyal mevkiye sahiptiler. Her aşirette bir reis mutlaka bulunur, ancak seyyid bulunmazdı. Dolayısıyla seyyidler birden fazla aşiret tarafından saygı görebilirdi. Seyyidler (**Dede-Pir** gibi isimlerle de çağrılırlardı) halktan aldıkları hediyelerle geçinirlerdi. Aşiret reisleri de yine halktan hediye alırlardı. Ancak onlar da hediye verirlerdi. Dersim'deki aşiretler genellikle dışarıdan kız almadıkları gibi dışarıya kız da vermezlerdi. Aşiret reisi ölünce yerine oğlu geçerdi. Aşiret toprağı reisin malı sayılırdı. Yarıcılık oldukça yaygındı[56].

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

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

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

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

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

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

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

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

**Sonuç**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## KAYNAKÇA


**I- ARŞİV KAYNAKLARI**

Başbakanlık Arşivi

A- Cevdet Tasnifi

1. Dâhiliye No:

924 1697 5657
16543 13821 15197
14257

2. Zabtiye No:

576 1094 1697
2047 3484

B- İrade Tasnifi:

1. İrade Dahiliye No:

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

H-Yıldız Tasnifi:

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

**II. SALNAMELER**

1. H. 1310 tarihli Ma'mûrâtü'l-Aziz Salnâmesi

**III. TETKİK ESERLER**

AĞAR, Ömer Kemal. (l940). *Tunceli-Dersim Coğrafyası*. İstanbul.

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

AKGÜL, Suat. (l992). *Yakın Tarihimizde Dersim İsyanı ve Gerçekler*. İstanbul.

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

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

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

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

BAŞTAV, Şerif. (1941). "Sibirler" *Belleten*, C.5, S. l7-l8. Ankara.

ÇAY, M. Abdulhalûk. (1986). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Kültürel Yapısı.* Ankara.

_____ (1985). "Tunceli Mezartaşları ve Türk Kültüründeki Yeri" *Türk Kültürü Araştırmaları,* XXIII/1–2, s. l53-157. Ankara.

_____ (1993). *Her Yönüyle Kürt Dosyası.* Ankara.

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

" Dersim" *Türk Ansiklopedisi*, C. XIII, Ankara. l966.

DERSİMÎ, Nuri. (1992). Dersim Tarihi. Diyârbekir.

ERÖZ, Mehmet. (1983). *Hıristiyanlaşan Türkler*. Ankara.

FIRAT, M. Şerif. (1983). *Doğu İlleri ve Varto Tarihi.* Ankara.

HALAÇOĞLU, Yusuf. (1988). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmeler.* Ankara.

KAFESOĞLU, İbrahim. (1987). *Türk Bozkır Kültürü.* Ankara.

_____ (1977). *Türk Millî Kültürü.* Ankara.

KALAFAT, Yaşar. (1990). *Doğu Anadolu'daki Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara.

_____ (1992). *Şark Meselesi Işığında Şeyh Sait Olayı Karakteri, Dönemindeki İç ve Dış Olaylar*. Ankara.

KINAL, Firuzan. (1987). *Eski Anadolu Tarihi.* Ankara.

KIRZIOĞLU, M. Fahrettin. (1984). *Dağıstan-Aras-Dicle-Altay ve Türkistan Türk Boylarından Kürtler.* Ankara.

KIRZIOĞLU, M. Fahrettin. (1968). "Kürtlerin Türklüğü" *Atatürk Üniversitesi Ziraat Fak. Talebe Der. Yay*., No: 2. Ankara.

Mehmet Zülfü. (1994). *Dersim (Tunceli Tarihi).* Yay. Haz.: İbrahim Yılmazçelik-Ahmet Halaçoğlu. Ankara.

NEMETH, Gyula. (1982). *Attila ve Hunlar*. Çev.: Şerif Baştav. Ankara.

NUR, Rıza. (1972). *Türk Tarihi*. C. I. İstanbul.

ÖZTÜRK, Hıdır. (1984). *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi.* Ankara.

PARMAKSIZOĞLU, İsmet. (1983). *Tarih Boyunca Kürt Türkleri ve Türkmenler.* Ankara.

RİŞVANOĞLU, Mahmut. (1994). *Saklanan Gerçek Kurmanclar ve Zazaların Kimliği.* C. II. Ankara.

SAN, M. Salih. (1982). *Doğu Anadolu ve Muş'un İzahlı Kronolojik Tarihi*. Ankara.

SEFEROĞLU, Şükrü Kaya. (1982). *Anadolu'nun İlk Türk Sakinleri. Kürtler.* Ankara.

SEFEROĞLU, Şükrü Kaya-BAŞBUĞ, Hayri. (1985). *Millet ve Millî Birlik Bilinci*. Ankara.

SEVGEN, Nazmi. (1982). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri.* Ankara.

SÜMER, Faruk. (l967). *Karakoyunlular.* C. I. Ankara.

TBMM, Gizli Celse Zabıtları. (1980). Cilt:2 (Devre:1, İçtima:2), Ankara.

TANYU, Hikmet. (1978). *Türklerin Dini Tarihçesi.* İstanbul.

TEKİNDAĞ, M. C. Şehabeddin. (1967). "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi" *Tarih Dergisi*, S. 22, s. 49-76 ve ekleri.

TOGAN, Z. Velidi. (1942). *Bugünkü Türkeli (Türkistan) ve Yakın Tarihi.* İstanbul.

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

Tunceli İl Yıllığı. Ankara. l973.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# HATÂYÎ'NİN YAYIMLANMIŞ DİVANLARINDA BULUNMAYAN ŞİİRLERİ

## *POEMS OF HATÂYÎ WHICH DOESN'T EXIST IN PUBLISHED HIS DIVANS*

**M. Fatih KÖKSAL***

**ÖZET**

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

Bu yazıda Hatâyî Dîvânı'nın nüshaları, Dîvân'ın bugüne kadar yapılan neşirleri değerlendirilecek, literatürde söz edilmeyen beş yeni nüsha tanıtıldıktan sonra şairin söz konusu neşirlerde yer almayan şiirleri yayımlanacaktır. Başka bir makaleyle etraflıca irdelediğimiz Hatâyî'nin hece vezniyle şiirler yazıp yazmadığı konusuna da kısaca değinilecektir.

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

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

**ABSTRACT**

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

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

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

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

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

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

## GİRİŞ

Türk tarihinin büyük bir bölümü ne yazık ki Türklerin birbiri arasında geçen savaşlarla doludur. Bu cümlenin en bariz teyidi olan XVI. asır, her ikisi de genç yaşta hayata gözlerini yummak gibi bir kaderi paylaşan Şah İsmail Safevî (1487-1524) ile Yavuz Sultan Selim'in (1470-1520) mücadelelerine sahne olur. Devrinin iki büyük devletinin hükümdarı olan Yavuz ve Şah İsmail'i birleştiren sadece Türklükleri ve genç denecek yaşta amansız hastalıklara duçar olup göçmeleri de değildi. Bu kudretli iki Türk'ün müşterek bir tarafı da şair olmalarıydı. "İranzemin"deki Safevî Devleti'nin hükümdarı Şah İsmail şiirlerini Türkçe yazıyor, payitahtı Türk dilli İstanbul'da olan Yavuz Selim ise küçük Dîvân'ını Farsça oluşturuyordu. Yavuz'un, Şah İsmail Türkçe yazdığı için şiirlerini Fars diliyle kaleme aldığına dair bir tevatür varsa da bunun gerçek sebebini öğrenmekten şu an için mahrumuz. Şah İsmail de iyi bildiği Farsçayla bazı şiirler kaleme almıştır ama onun Dîvân'ı birkaç şiir hariç bütünüyle Türkçedir.[1]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bize öyle geliyor ki bu cönklerin sahipleri kime ait olduğunu bilemedikleri, emin olamadıkları şiirleri Hatâyî adına kaydetmekte bir beis görmemişlerdir. Meselâ şahsî kütüphanemizde yer alan 42 numaralı mecmuanın (Mec. 42) 124a sayfasında geçen "-dan sayılır" redifli şiir ile[4] hem aynı mecmuanın 127a sayfasında hem de Mec. 27, 15b'de yer alan "Turnalar Ali'yi görmediniz mi" tek ayaklı şiir, bu mecmualarda Hatâyî mahlasını taşırken kaynaklarda Pîr Sultân Abdâl'a ait görünmektedir.

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

Bu yazının esas konusu Hatâyî mahlaslı şiirlerin gerçekte kime ait olduğunun araştırılması değildir. Ancak bu yazıyla da doğrudan ilgili bulunması açısından bahsedilmesi elzem olduğuna binaen bu hususta birkaç söz daha söylemek isteriz. Bir kere, Hatâyî'nin aşağıda sayılan 20'nin üzerinde Dîvân nüshası içinde heceyle yazılmış şiirler yalnız Türkiye'de bulunan iki nüshada mevcuttur. Diğer bütün nüshalardaki şiirler, tamamen aruzla yazılmış ve pek çoğu da Dîvân şiiri normlarına uygun şiirlerdir. Kim tarafından ne zaman çoğaltıldığı bilinmeyen her iki İstanbul nüshasının da müstensihler tarafından -tıpkı Sadettin Nüzhet'in yaptığı gibi- hiçbir ayrım gözetmeksizin mecmua ve cönklerde rastladıkları Hatâyî mahlaslı şiirleri de içine katılarak oluşturulduğu çok açıktır.[6] Bir dîvân şairi olduğuna kuşku duyulmayan Hatâyî'nin XVI. yüzyıl gibi klâsik şiirin bütün kurallarıyla oturduğu, oturmak bir tarafa zirveye kurulduğu bir çağda -iddia edildiği gibi Kızılbaşlığı Anadolu'da yaymak kaygısıyla da olsa- hece ölçüsüyle şiirler yazmasının pek mümkün olmadığı

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

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

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

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

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

Hatâyî Dîvânı'nın nüshaları Dîvân üzerinde yapılan son çalışmada (Necef-Cavanşir, 2006: 152-155) 16 adet olarak tespit edilmiştir. Buna göre Dîvân'ın bilinen en eski nüshası, şairin ölümünden 11 yıl sonra istinsah edilen Taşkent nüshasıdır. Özbekistan Bilimler Akademisi'nde bulunan bu yazmadan başka İran'da yedi nüsha (varlıkları ilk defa Mirza Resul İsmailzade tarafından bildirilen Tebriz'de Sultan el-Gürayî'nin özel kütüphanesinde bulunan nüsha ve Tebriz Millî Kütüphanesi nüshası; ilk kez Necef-Cavanşir neşrinde tanıtılan Kum Mescid-i Azam Kütüphanesi ve Tahran Merkez Kütüphanesi Belgeler Bölümü nüshalarıyla Tahran Eski Şahenşah Kütüphanesi[8], Erdebil Dâru'l-irşâd ve İran Millî Kütüphanesi nüshası) bulunmaktadır. İki nüshası Paris Millî Kütüphane'de bulunan Hatâyî Dîvânı'nın birer nüshası da Londra'da British Museum, Vatikan'da Apostol Kütüphanesi, Berlin Kütüphanesi Doğu Yazmaları Bölümü, Bakü'de Azerbaycan El Yazmaları Fondu[9] ve Afganistan'da Mezar-ı Şerif Bahtar Müzesi'nde bulunmaktadır. Eserin diğer nüshalardan hem şiir adedinin azlığı, hem de hece ölçüsüyle şiirler barındırması açısından oldukça farklı olan bir nüshası da İstanbul Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[10] Bunlardan başka Sadettin Nüzhet Ergun, Dîvân'ın bir nüshasının da

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

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

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

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

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

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

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

Yeri belli ikinci Türkiye nüshası olarak ifade edebileceğimiz bu yazma, 50 varak olup yazmanın 61b-111b sayfaları arasında yer almaktadır.[12] Sırtı açık kahverengi meşin, çiçek desenli mavi ebru kaplı mukavva cilt içinde, krem renkli aharlı kâğıda başlıklar ve mahlaslar kırmızı olmak üzere siyah mürekkeple ve rik'a-nesih karışımı bir hatla yazılmıştır. Her sayfada 21 satır ve çift sütun üzerine yazılan nüshada yer yer derkenarlarda müstensih veya bir başkası tarafından yapılan tashihler dikkat çekmektedir. Kafiye harflerinin kırmızı başlıklarla belirtilmesi dolayısıyla ilk bakışta mürettep bir dîvân görünümündeyse de buna pek uyulmadığı fark edilmektedir. Aruz ve heceyle yazılan şiirler bir sıra gözetilmeden karışık olarak yer almıştır. 103a-107a arasında "Nasihatname" vardır. Aruzla yazılmış 108 (80 gazel, 3 murabba, 20 tuyuğ, 2 müfred, münacat başlıklı 34 beyitlik bir mesnevi, 2 terci-i bend), heceyle yazılmış 69 (koşmalar ve heceyle 2 müseddes) olmak üzere toplamda 177 adet manzume mevcuttur.

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

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

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

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

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

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

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

11 yaprak tutarında çok noksan bir nüshadır. Koyu kahverengi meşin kapak üzerine açık vişne renkli, ortası çiçek desenli, gömme şemseli, salbekli, köşebentli ve çiçek motifli bordürüyle sanatlı bir cilt içindedir. Cilt ön kapağının içinde çiçek resmi, 1b sayfasında elinde kuş tutan bir kız minyatürü vardır. Her sayfa 12 satırlı, çift sütun üzerine cetvelli olarak hazırlanan nüsha siyah mürekkeple ve nestalik hatla yazılmıştır. Bu nüshada da diğer Tahran nüshası gibi şiirlerin unvan kısımları çerçeve içinde nefis tezhiplidir. Tek bir cilt içinde müstakil bir kitap olmasına nazaran aslında tam bir dîvân olup zamanla pek çok yaprağın koptuğu anlaşılan nüshanın derkenarlarında da şairin "Dehnâme" mesnevisi yer almaktadır. İstinsah bilgileri bulunmayan bu nüshanın da oldukça eski olduğu bellidir. Aralardaki kopukluklar nedeniyle başı veya sonu bulunmayan şiirler olduğu için şiir sayısını tam olarak tayin etmek zor olmakla beraber kimileri eksik olan 31'i Türkçe ve 1'i Farsça 32 gazel vardır.

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

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

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

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

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

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

Turhan Genceî'nin -metin kısmı Arap harfleriyle olmak üzere- İtalyanca neşrettiği çalışması ise 1959'da Napoli'de basılmıştır. Bu neşir, eserin tenkitli metin hâlinde hazırlanan ilk neşridir. Bu çalışmada sadece Avrupa'daki nüshalar (İngiltere ve Vatikan nüshalarıyla iki Paris nüshası) değerlendirilmiştir. Eserde, herhangi bir nazım şekli ve alfabe sırası gözetilmeksizin toplam 259 manzumeye yer verilmiştir. Nüsha farkları dipnot değil sonnot şeklinde kitabın sonunda gösterilmiştir. Çalışmanın sonuna eklenen ilk mısralar fihristi, aranan şiirlerin bulunmasını kolaylaştırken[15] hemen ardında yer alan vezin fihristi şairin kullandığı vezin sıklığını bize göstermektedir (Gandjei, 1959: 11-23).

1966'da Bakü'de Hamid Araslı'nın redaktörlüğünde Aziz Aka Memmedov tarafından -metin ve aparatların bulunduğu bölüm Arap harfleriyle olmak üzere- hazırlanan Dîvân, *Şah İsmail Hatai-Eserleri* adıyla hazırlanan 2 ciltlik külliyatın 1. cildinde yer alır. Dîvân'da 371 gazel, 1 Farsça gazel, "Rubailer" başlığı altında 11 tuyuğ, 21 ilave gazel, 1 terci-i bend, 1 murabba, 1 kıt'a, 15 kaside bulunmaktadır. 2. ciltte ise Hatâyî'nin mesnevilerine yer verilmesi açısından bu çalışma aynı zamanda ilk "külliyat" durumundadır. Memmedov, tenkitli metin olarak hazırladığı bu eserini iki Paris nüshası, Londra, Vatikan, Erdebil, Mezar-ı Şerif ve İstanbul nüshalarından yararlanarak oluşturmuştur.

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

14 Bu konudaki tespitlerimiz ileride açıklanacaktır.

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

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

İbrahim Arslanoğlu tarafından hazırlanan ve 1992 yılında neşredilen *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri* adlı çalışma, metni kadar Hatâyî mahlaslı şiirlerin Şah İsmail'e aidiyeti konusunun tartışıldığı inceleme bölümüyle de dikkat çekmektedir. Bu neşirde Latin alfabesine göre sıralanmış 258 gazel, 1 murabba, 1 müseddes, "Rubailer" başlığı altında 10 tuyuğ ve 1 mesnevi bulunmaktadır. Şairin "Külliyât"ını oluşturan diğer şiirlerden sonra "Şüpheliler" başlığı altında 145 gazel, 5 murabba, 1 terci-i bend, 1 mesnevi, nazım şekli belirtilmeden sıralanmış 1 rubai, 1 kıt'a, 1 mesnevi ve 1 matla' bulunmaktadır.[16] Arslanoğlu daha sonra "Anadolu Hatâyî"leri başlığı altında Hatâyî, Can Hatâyî, Derdimend Hatâyî, Kul Hatâyî, Pîr Hatâyî, Sultân Hatâyî, Şâh Hatâyî mahlaslarıyla, bazıları aruz, çoğu heceyle yazılmış 200'ün üzerinde şiire yer verir. Yazarın, Şah İsmail Hatâyî'ye ait olmadığını düşündüğü için "Anadolu Hatâyîleri" üst başlığında neşrettiği bu şiirlerle birlikte hesaplandığında kemiyet bakımından, yayımlanan Hatâyî şiirlerinin bir arada olduğu en hacimli çalışma budur. Bu neşirde de Birdoğan neşri gibi metinlerin kaynakları gösterilmemiştir.[17]

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

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

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

değer tarafı daha önce varlığı bilinmeyen iki nüshanın değerlendirilmiş olmasıdır. İsmailzade neşrinde 418 gazel, 12 kaside, 1 terci-i bend, 1 müseddes, 7 murabba, 3 kıt'a[18], 1 müstezad, "Rubailer" başlığı altında 11 tuyuğ ve "Koşmalar ve Geraylılar" başlığı altında hece ölçüsüyle yazılmış 41 manzume bulunmaktadır.[19] Eserin devamında Hatâyî Külliyatı'nın diğer eserlerine (Nasihat-name, Deh-name) yer verilmiştir.

Dîvân'ın son neşri ise Ekber N. Necef ve Babek Cavanşir tarafından İstanbul'da *Şah Hatâ'î Külliyatı* adıyla 2006 yılında yapılmıştır. Çalışmanın oldukça ayrıntılı denilebilecek giriş ve inceleme kısımlarında Hatâyî'nin edebî kişiliğinden ziyade tarihî kimliği üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada da daha önceki neşirlerde bahsedilmeyen iki İran nüshası (Kum ve Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi nüshaları) bildirilmektedir ki bizce eseri değerli kılan da budur.[20] Çalışmanın muhtelif yerlerinde daha önce yapılan Dîvân neşirleri üzerinde değerlendirmeler yapılmaktadır.[21] Necef-Cavanşir neşrinde transkripsiyon alfabesi kullanılmış ve son kısma bir "sözlük" eklenmiştir. Bu neşirde İsmailzade neşrinde gösterilen nüshalar (2004: 11-24) aynen ve aynı sırayla gösterilmiştir (Necef-Cavanşir, 2006: 152-157). Birdoğan ve Arslanoğlu gibi bunda da yayımlanan şiirlerin nerede bulunduğu gösterilmemiştir. Bu çalışmada yer alan manzumelerin nazım şekillerine göre dağılımı şöyledir: 422 gazel, 13 kaside, 8 murabba, 1 terci-i bend, 1 müseddes, "Kıt'alar" başlığı altında 4 şiir[22] bir "tek beyt" (matla'), 1 müstezad, 8 murabba, 1 rubai, 10 tuyuğ, 33 koşma, "Varsağılar" başlığı altında 3, "Geraylılar" başlığı altında 15 şiir, 8 bayatı ve 2 mesnevi yer almaktadır. Eserin devamında Hatâyî Külliyatı'nın diğer eserlerine (Nasihat-name, Deh-name) yer verilmiştir.

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

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

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

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

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

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

za Resul İsmailzade tarafından neşredilen Dîvân'dır.[23]

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

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

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

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

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

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

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

(- . - - -)

İs te yen yā rın / ḫā ki der vâ rın

Bul sa dil dā rın / ṣaḳ la res rā rın

Baḳ ma yan cā nâ / ir di cā nā na

Gir di mey dā nâ / ter ki düp ʿā rın

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

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

2. fâ 'i lün / fa'lün / fâ 'i lün / fa'lün

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

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

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

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

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

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

Alt çizgi işareti ( _ ) iki ünlü arasında yapılacak ulamayı (vasl) işaret etmektedir (msl: On iki_imām evliyānuñ sırrısın). İtalik karakterde dizilen harfler ise vezin gereği zihaf yapılan (msl: Bunca kim ḳavl ü ḳarār ikrār īmān üstinedür) veya med yapılması gerektiği hâlde vezin gereği yapılmayan uzun ünlüleri (msl: Merd olan ṣarrāf bilür sikke sinān üstinedür) gösterir.

### Metinlerin bulunduğu yazmalar ve nüsha tavsifleri

### A) Buyruk (Menâkıb-ı Şeyh Safîyullah)

### Yz. 104, N. 25

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **11'i** bu eserde yer almaktadır.

### B)[26] Cönkler

### 1) Yz. Nu. 9, Cönk 5

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

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

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **1'i** bu cönkte yer almaktadır.

**2) Yz. Nu. 14, Cönk 10**

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

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **1'i** bu cönkte yer almaktadır.

**3) Yz. Nu. 19, Cönk 15**

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

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **1'i** bu cönkte yer almaktadır.

**4) Yz. Nu. 164, Cönk 25**

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

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

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **6'sı** bu cönkte yer almaktadır.

**5) Yz. Nu. 172, Cönk 33**

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **1'i** bu cönkte yer almaktadır.

**6) Yz. Nu. 173, Cönk 34**

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **1'i** bu cönkte yer almaktadır.

**B) Şiir Mecmuaları**

**1) Yz. Nu. 65 Mec. 4**

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

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

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **2'si** bu mecmuada yer almaktadır.

**2) Yz. Nu. 73, Mec. 12**

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **1'i** bu mecmuada yer almaktadır.

**3) Yz. Nu. 77, Mec. 16**

180x120 mm, iç ölçüler muhtelif. 88 yaprak. Açık kahverengi meşin ciltte muhtelif satırlı, biri beyaz âbadî, öteki krem renkli aharlı olmak üzere iki tür kâğıda, siyah mürekkeple rik'a ve ta'lik olmak üzere iki tür hatla yazılmıştır. İstinsah tarihi belli değildir. Ancak nüshadaki muhtelif tarihler hicrî 1200'lerin ortalarında (1830'lar) derlendiğini göstermektedir. İlk sayfadaki "Hâdimu'l-fukarâ bende-i Şeyh Hazret-i Gâlib Efendi -kuddise sırrıhu'l-azîz- Mehmed Şâkir-i âciz [ü] kemter" ifadesinden bu şahsın mecmûanın sahibi ve müstensihi olduğu anlaşılmaktadır.

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **4'ü** bu mecmuada yer almaktadır.

**4) Yz. Nu. 83, Mec. 27**

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **4'ü** bu mecmuada yer almaktadır.

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

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

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

Bu makaledeki şiirlerden **1'i** bu mecmuada yer almaktadır.

**6) Yz. Nu. 209, Mec. 62**

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

*Mecmua muhtevası:* Atâ Efendi (Rûşenî'nin kasidesini tahmis), Beyânî (2), Cevâbî, Dervîş Yûnus, Didâr, Enver, Fâik (2), Fuzûlî, Hâşim, Hatâyî, Hüdâyî, İzzet, İzzet Molla, Kânî Efendi (3: Biri Ruşenî'nin kasidesini tahmis), Kethüdâ-zâde Muhammed Arif Efendi, Leylâ Hanım (14b: Vâsıf'a nazire), Nâdî (3), Neş'et Efendi (2), Niyâzî (2), Nurî Ahadî, Paşa-zâde Said Beg, Râsih, Resmî, Rızâ, Sâfî, Safvet (3), Sâkıb (Fâzıl'ın gazelini tahmis), Seydî, Seyyâhî, Seyyîd, Seyyîd Beg, Seyyid Nesîmî, Sezâyî, Sinân-ı Ümmi, Şâkir Beg, Şânî, Şem'î, Vâsıf (10), Yazıcıoğlu Mehmed, Zecrî, Zekâî, Zekî (Fâzıl'ın gazelini tahmis).

Bu makaledeki şiirlerden **1'i** bu mecmuada yer almaktadır.

## METİN

### A) Aruz Ölçüsüyle Yazılan Şiirler

MURABBAʿ

**1**[27]

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

1 ʿĀşıḳ u ṣādıḳlaruñ çeşminde cānsın yā ʿAlī̇
Gevher-i deryā-yı ʿışḳ baḥrinde kānsın yā ʿAlī̇
Küntü kenzüñ[28] māhına mihr-āsmānsın yā ʿAlī̇
Şāh-ı Merdān Şī̇r-i Yezdān pī̇şvāsın yā ʿAlī̇

2 Ḥaḳ teʿālā ḥaḳḳ-ı ẕatında buyurdı hel etā[29]
Geldi senden ol Ḥasan birle Ḥüseyn nūr-ı Ḫudā
Neslüñe yavuz ṣananlar çekerler yarın cezā[30]
Şāh-ı Merdān Şī̇r-i Yezdān pī̇şvāsın yā ʿAlī̇

3 Şāh Zeyna'lʿābidī̇n müʾminlerüñ sulṭānıdur
Hem Muḥammed Bākır ol nūr-ı Ḫudā'nuñ cānıdur
İsmini ẕī̇kr eylemek ʿāşıḳlaruñ ī̇mānıdur
Şāh-ı Merdān Şī̇r-i Yezdān pī̇şvāsın yā ʿAlī̇

27 Mec. 62, 10a. Şiirde "Der Medḥ-i İmām ʿAlī̇ kerremallāhu vechehū" başlığı vardır.

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

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

30 Mısranın vezni kusurlu.

4 Caʿfer-i Ṣādıḳ kim ol sırr-ı nübüvvetdür bugün
ʿİlm-i şerʿī maʿrifet içre nübüvvetdür bugün
Pes ḥaḳīḳat ḳuluñ olmaḳ cāna minnetdür bugün
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pīşvāsın yā ʿAlī

5 Mūsī-i Kāẓım ki gelmişdür riyāżet[31] şāhıdur
Şāh ʿAlī Mūsā Rıżā ʿāriflerüñ hem māhıdur
Pes temennā olınan şāhuñ ʿālī dergāhıdur
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pīşvāsın yā ʿAlī

6 Çün vilāyet baḥrinüñ ġavvāṣı olmışdur Taḳī
ʿİlm-i esmādan müsemmā gösterür sırr-ı Naḳī
Ḫāricī'ye Ẕu'l-feḳār'uñ bildürür dāʾim Ḥaḳ'ı
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pīşvāsın yā ʿAlī

7 Şāh Ḥasanü'l-ʿaskerī oldı cihānda pīşvā
Hem Muḥammed Mehdī-i ṣāhib-zamān nūr-ı Ḫudā[32]
Ol Muḥammed ḥurmeti-çün ḳıl meded yā Murtażā
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pīşvāsın yā ʿAlī

8 Ṣad hezārān laʿnet olsun ol Yezīd'üñ cānına
Hem aña tābiʿ olan müşriklerüñ erkānına
Ḳalmaya ẓulmetde her kim yapışa dāmānına
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pīşvāsın yā ʿAlī

9 Laḥmike laḥmī[33] senüñ ḥaḳḳuñda gelmişdür i şāh
Durmayup devrān ider şevḳuñla dāʾim mihr ü māh
Āsitānuña[34] ḪAṬĀYĪ bir ḳuluñdur püşt ü penāh
Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān pīşvāsın yā ʿAlī

31 riyāżet: metinde "riyāżed".

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

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

34 Āsitānuña: metinde "Āsitānına".

## GAZELLER

### 1[35]

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

1 Ḫaṭṭ u ḫālüñ ġāret-i dīn itmege leşker yiter
Başḳa sancaḳ çekme ki kāküllerüñ ser-ver yiter

2 Bāġa varmaḳdan ġaraż seyr-i gül ü gülzār ise
Tāze dāġı sīnemüñ bana gül-i aḥmer yiter

3 Āh-ı ʿāşıḳ bir yalıñ şemşīr durur gūyiyā
Kim şirār-ı nār-ı ʿışḳ aña dilā cevher yiter

4 Gözlerüñ her dem nedendür gönlümi meftūn ider
Ḫaṭṭ u ḫālüñ çün ḳamer devrinde şūr u şer yiter

5 Nuḳre-i māhı ṭutup ḳāl itmege zergār-ı çerḫ
İki gözüm her gice encüm aña aḫker yiter

6 Dūstum yüz virme düşmen saña lalalanmasun
Pādşehsin bu ḪAṬĀYĪ ṭapuña çāker yiter

### 2[36]

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

1 Cehdimüz diḳḳatimüz gevher-i kān üstinedür
Sözümüz ṣoḥbetimüz bir lā-mekān üstinedür

2 Dīnüñe noḳṣān gelür itme ḫilāfı ʿahdüñe[37]
Bunca kim ḳavl ü ḳarār ikrār īmān üstinedür

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

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

37 ḫilāfı ʿahdüñe: ḫilāf ʿahdüñe sen, OE.

3 Ḫizmete bil bağlayup yaramaḳ içün yāre men[38]
Her ne kim dost buyurur[39] ḫizmeti cān üstinedür

4 Her kimüñ ḳalbine başduḳ ol vilāyet mührini
Merd olan ṣarrāf bilür sikke sinān[40] üstinedür

5 Ey ḪAṬĀYĪ her bir işüñ sāʿati var ġam yime
Ḥaḳḳ[41] bāṭıldan ağalmaz[42] yaḫşı yamān üstinedür

**3**[43]

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

1 Şol perī-peyker melek çeşmiyle cānumdur benüm
Gitmesün göñlümden ol rūḥ-ı revānumdur benüm

2 Ṣordum ağzuñ ġonçe mi yā dür midür yā [ḫod] dehān
Bu sözüm yoḫsa ḫayālüm yā gümānumdur benüm

3 Serve beñzetdüñ boyını ey raḳīb-i kem-naẓar
Nice dirsin serv anı ʿömr-i civānumdur benüm

4 Zülfini misk-i Ḫoten didüm didi ki söyleme
Misk daḫı bir türāb-ı āstānumdur benüm

5 Didiler kim ey ḪAṬĀYĪ nice sevdüñ yārı sen
Didi yoḫdur iḫtiyārum dil-sitānumdur benüm

38 men: baḳ, Buyruk.

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

40 sikke sinān: sedd-i istān, OE. OE'de bu ibare derkenarda "sikke-i sinān" olarak düzeltilmişse de bu şekilde de vezin bozulmaktadır.

41 Ḥaḳḳ: Ḥaḳḳı, OE.

42 ağalmaz: OE'de metin içinde "eylemez" yazan kelime derkenarda "ağalmaz" olarak tashih edilmiştir. Ancak ağalmaz kelimesi vezni bozmaktadır. "Ḥaḳḳ bāṭıldan ağar…" olması mümkündür.

43 Köksal, 2001: 2/1825.

**4**[44]

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

1 Muḥibb-i çāker-i Ḥayder vilāyet diñle Ḥayder'den[45]
Şeh-i Merdān Şīr-i Yezdān mükerrerdir meger zerden

2 ʿAlī oldur ki peyġamber idür ʿilmüñ ḳapusıdur
İşitdük pīş gelenlerden ḫaber alduḳ ġanīlerden

3 ʿAlī oldur beşiginde aña bir ejdehā geldi
Dutup anı dumanından iki yırtdı ser-ā-serden

4 ʿAlī oldur ki Selmān'a ʿaceb bir deste-i nergis
Hem ol dem tāze Kevṣer'di ki üç yüz dirdügi yerden

5 ʿAlī oldur ki ḳurtardı [o] fażlı küfr-i kāferden
Anuñ borcın edā ḳıldı girü şeb-per ü şeş-perden

6 ʿAlī oldur ki üç yüz biñ adım yol varuban geldi
Yarım günden gün aşmışdı güni ḳırdı eṣabberdan (?)

7 ʿAlī oldur ki bir sāʾil temennā ḳıldı bir etmek
Hem ol demde revān geçdi ḳaṭār-ı māl u Ḳanber'den

8 ʿAlī oldur ki Cümcümʿa Furāt'uñ yolını ṣordı
Yiyidi arḳadan geldi ki Cümcüm[ʿ] ibni Mermer'den

9 ʿAlī oldur ki Nuṣayr'ı çalup ḳıldı iki pāre
Yine ḳıldı mübālaġa didi ḫaḳsın Şeh-i Merdān

10 ʿAlī oldur ki ḳudretden aña üç nesne sır geldi
Birin bindi birin aldı birin dīn açdı kāferden

44 Cönk 10, 36a.

45 Ḥayder kelimeleri metinde Ḫayder imlâsıyla yazılmış.

11 ʿAlī oldur ki vaṣfını yazupdur Ḳādir ü Ḥayyā
Yedi yerde yedi gökde oḳur dīvān u defterden

12 ʿAliyyullāh veliyyullāh esedullāh ʿibādullāh
Gelüpdür on yedi āyet aña Allāhu ekberden

13 ʿAlī üstād olmışdur ki şāgird oldı Cebrāʾīl
Elestü ʿahdin[i] ögretdi oḳıtdı münevverden

14 ʿAlī şāh-ı vilāyetdür aña inkār iden merdūd
Ḳoyuñ taḳlīd ile olsun geçüñ ol dīn-i ebterden

15 ḪAṬĀYĪ olmaġıl ġam-gīn oḳuġıl medḥini şāhuñ
Ḳaradur münkirüñ göñli yüregi seng ü mermerden

**5**[46]

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

1 Lā fetā illā ʿAlī oldur[47] erenler ser-veri
Lā seyfe_illā Ẕu'l-feḳār bilinde tīġ-i Ḥaydarī[48]

2 Evvel ü āḫir ʿAlī'dür[49] ẓāhir ü bāṭın ʿAlī
Ḥükm idüp ṣaldı ayaġa[50] Şām'ı Rūm'ı yer yeri[51]

3 Cebrāʾīl'i tercümān çekdi o şāh-ı enbiyā[52]
Cebrāʾīl andan[53] getürdi anda sībi aḥmerī

46 Cönk 25, 64a, Buyruk, s. 57.

47 oldur: sensin Cönk. 25.

48 Mısranın vezni kusurlu.

49 Evvel ü āḫir ʿAlī'dür Evvel ʿAlī āḫir ʿAlī, Cönk 25.

50 Ḥükm idüp ṣaldı ayaġa: Ḫışm-ıla ayaġa ṣaldı, Cönk 25.

51 yer yeri: serserī Cönk 25.

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

53 andan: geldi, Buyruk.

4 Ol sebeb[54] çār-yār ḳıldı birini geldi[55] ḥabīb
Üçi vardı ḥażrete çaġırdı Allāh ekberi

5 Biri Düldül biri Fāṭma oldı ol çār-pārenüñ
Biri oldı Ẕu'l-feḳār biri ʿAlī'nüñ Ḳanber'i

6 Her birin bir ẕāt[a] ḳıldı ol ḳadīm-i lem-yezel
Ḳudretinden geldi şāha ḫiẕmet eyler her biri[56]

7 Baḳ baḳışuñ al alışuñ didi şāh-ı evliyā[57]
Tā [58] yaḳīn baḳ kim göresin baḳma[59] zinhār serserī

8 Ey göñül sen şāhı sevdüñ ḳoyma elden dāmenin
Seveni seven iledür tā ki rūz-ı maḥşerī

9 Āsitānında o şāhuñ çākeri[60] çoḳdur velī
Bu ḪAṬĀYĪ cümlesinüñ kemteridür kemteri

**6**[61]

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

1 Yā resūl-i seyyid-i kevneyn ʿālem mefḫarı
Maḳṣad-ı maḳṣūd-ı ʿālemsin nebīler ser-veri

2 Şānuña levlāke levlāk[62] dindi ey ḫayru'l-beşer
Sūre-i Ṭāhā vü Yāsin'sin Ḫudā'nuñ reh-beri

3 Şāh-ı Merdān Şīr-i Yezdān ibni ʿammū Muṣṭafā
Ḍarb u ḥarb ile ol aldı küfr elinden Ḫayber'i

54 sebeb: sebebden, Cönk 25.

55 geldi: aldı, Cönk 25.

56 Bu beyit Cönk 25'te yok.

57 evliyā: enbiyā, Cönk 25.

58 Tā: Sen:, Cönk 25.

59 baḳma: olma, Cönk 25.

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

61 Mec. 4, s. 208.

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

4 Ẕu'l-feḳār-ı Fāṭıma bir nūrdan inşā idi
Ḳudretinden ẓāhir itdi vālidiyle Ḳamber'i

5 Ben ġulām-ı şeh-süvārān-ı (.…)em
Bende-i ḫulḳ-ı ḥasen olmaḳ degüldür serserī

6 Ḥaḳḳ'ı reh-ber idinüp şevḳ ile elden ḳomışuz
Şāh Ḥüseyn-i Kerbelā'nuñ yolına cān u seri

7 Şāh Zeyne'l-ʿābidīn'e ḳul olaldan tā ebed
Olmışam cümle ḫavāric gözlerinüñ ḫanceri

8 İzi tozı gözüme heykel cilādur Bāḳır'uñ
Ḳanda ʿārifler var ise naḳd iderler cevheri

9 Caʿfer-i Ṣādıḳ kim oldur pīşvāmuz lem-yezel
Cümle īmān ehlinüñ gönlinde oldur reh-beri

10 Mūsī-yi Kāẓım ki oldur reh-nümāsı ʿālemüñ
(…)[63] ger hümā geçse deger bāl ü peri

11 (…)[64] müttaḳīdür ḳıble-i ehl-i ṣafā
Şāh ʿAlī Mūsā Rıżā baḥr-i vilāyet maẓharı

12 Kim ki Taḳī'nüñ yolına cān ile baş oynadur
Rūz-ı maḥşer Şāh elinden içdi āb-ı Kevṯer'i

13 Bende-i şāh-ı Naḳī'yem çekmezem ʿālem ġamın
Cān [u] dilden olmışam cümle_imāmuñ çākeri

14 Heft boyunca[65] oḳuram medḥ ü ṣenālar tā ebed
Bende-i münḳād olup ṣıḍk-ıla oldum ʿAskerī

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

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

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

15 Yā Muḥammed mehdī-i ṣāḥib-zamān eyle ẓūhūr
Tā ki maġrib cānibinden ṭoġa şems-i ḫāverī

16 Çār-deh maʿṣūm-ı heftādīne yār olan bu gün
Laʿnet ile yād ider Şimr[66] ile Mervān ḫarı

17 Ey ḪAṬĀYĪ ṭut omuzuñ dergeh-i Şāh'a yaḳın
Vaḳt olupdur ki göresin māh-ı bedr-i enveri

**7**[67]

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

1 İsteyen yārın ḫāk ider varın
Bulsa dildārın ṣaḳlar esrārın

2 Baḳmayan cāna irdi cānāna
Girdi meydāna terk idüp ʿārın

3 Yār elin ṭutdı birlige yetdi
Dost ile itdi gizli bāzārın

4 ʿĀrif ol ey dil ola gör kāmil
Ben diyen ġāfil utanur yarın

5 ʿAşḳ-ıla ṭolan arayup bulan
Nefsini bilen bildi Ġaffārın[68]

6 Nāşi diñleme dostdan iñleme
Gülen añlama bülbülün zārın

7 Gel ḪAṬĀYĪ'den al sebaḳ erken[69]
Ḥaḳḳ'ı isteyen ḳosun inkārı

66 Kelime metinde "şīr" gibi yazılmıştır.

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

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

69 OE nüshasında Ḫaṭāyī mahlasının yanına sonradan düşülen "sahh" kaydıyla derkanarda "Hüdāyīden" ibaresi yazılmıştır. Bu şiir gerçektende Azîz Mahmûd Hüdâyî Dîvânı'nda yer almaktadır. Bkz. Tezeren, 1985: 108.

## B) Hece Ölçüsüyle Yazılan Şiirler

### a) HATÂYÎ mahlaslı şiirler (11 şiir)

**1**[70]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Dervīşligüñ on bābı vardur mü'min
ʿĀrif iseñ gel diñle evvelinden
Evvel budur Lā ilāhe illallāh
Kelime-i tevḥīd oḳı dilinden

2 İkinci budur ʿadāvet etmeye
Ḥırṣa_uyup şeyṭāna göñül ḳatmaya
Mü'min iseñ göñlüñde küs ṭutmaya
Geçirigör yatlu fikri göñülden

3 Üçünci bu dur[u]r nuṭḳı ḥaḳḳ ola
Siline ḳalb āyīnesi pāk ola
Ḳudretinden cān ḳulaġı żakk ola
Ḥaḳīḳat gevheri ṣıza ḥālinden

4 Dördüncüsi bu dur[ur] serdār ola
Gire dost baġçasına gülzār ola
Aṣıla Manṣūr gibi ber-dār ola
Bir kez ölen ayruḳ olmaz ölümden

5 Beşinci budur ki biñ bir otura
Özinüñ uġrusın ele getüre
Resūlullāḥ'uñ ḳavlini yetüre
Geçmiş ola şerīʿatüñ ḳālinden

6 Altıncı budur kim ʿöẕür eyleye
ʿAzīz ola Mevlā ḳabūl eyleye
Dürlü dürlü fesādı terk eyleye
Naṣīb ola aña raḥmet balından

7 Yedincisi budur mürebbīsine
Derd ile düşmiş ola hevāsına
Ḳondura göñül ḳuşın yuvasına
Baḥrī olmış gevher olur gölinden

8 Sekizinci budur ḳuşaḳ ḳuşana
Türāb olup ine yere döşene
Erenler bu dervīşlige nişāne
Emir budur böyle geldi elümden

9 Ṭoḳuzuncı budur kim tāc urına
Boyana ḳalbi [de] Ḥaḳḳ'uñ nūrına
İḫlās ile gire cennet şārına
Ḥulle geye ol İdrīs'üñ elinden

10 Onuncısı budur muṣāḥib ola
Anuñ ile özge ʿameller ḳıla
Öyle [iken] ḥaḳḳına teslīm ola
Geçmiş ola ṣırāṭından ḳılından

11 Dervīşligüñ bir bābı daḫi vardur
Özin mürebbīye yitüren erdür
ḪATĀYĪ ḥaḳīḳat bir gizli sırdur
Götürülsün perde ḥicāb yolından

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

**2**[71]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Dünyāyı ṣatdum ḫoş bezirgān oldum
Mışır dirler ben bir şāra uġradum
ʿĀlem-i ʿademden ẓuhūra geldüm
Vücūd dirler bir diyāra uġradum

2 Üstinde ḳurılmış bir yeşil ṣayvan
Dilerem ki anı eyleyem seyrān
Gördüm bir dervīş ʿaşḳ ile ḥayrān
Erkānda gezerken yāra uġradum

3 Biñ bir yaması var egninde şālı
Ḳırḳ başı var anuñ hem yedi eli
Üç gözi var aġzı bir daḫi dili
Ṭu[r]mayup āh ider zāra uġradum

4 Dört ḳat bārūsı var ḳudretden yapu
On iki burcı var on iki ḳapu
Ḫādimler sulṭāna ḳılurlar ṭapu
Dest-būs itdüm Ḫünkār'a uġradum

5 Yedi yüz yetmiş yedi ḫānesi var
İçinde mescid [ü] meyḫānesi var
ʿAḳıllı uṣlu deli dīvānesi var
Hem-[ni]ṣīn oldum ġam-ḫˇāra uġradum

6 Dört yüz ḳırk dört çarşu binādur ʿayān
Üç yüz altmış ırmaḳları var revān
Kerremnā [72]āyetin ḳılurlar beyān
Sırrını bildüm esrāra uġradum

7 İki ḥākimi var bu şehrüñ ey cān
Birisi Raḥmānī ol biri şeyṭān
Bir biriyle ṭurmaz ceng ider her ān
Bunları gördüm efkāra uġradum

8 Müʾminler Raḥmān ḳatına dirilmiş
Münkir münāfıḳ şeyṭāna virilmiş
Kimisi boş gezer bendi ḳırılmış
Ṣūret uġrısı mekkāra uġradum

9 ḪĀTĀYĪ'm getürmez yanına[73] ẓālimi
Varup ʿarż eyledüm ben de ḥālimi
Didi sen maẓlūmsuñ aldı elimi
Bāġ-ı cennet [bir] gülzāra uġradum

**3**[74]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Ḥaḳ nefese inkār eyleyen ṭālib
İblīs'dür bu cemden sürülsün gitsün
Ḥaḳḳ'uñ dīvānında yüzi ḳaradur
Esfeldür ol yerden sürünsün gitsün

2 Yoḳ ise ḳalbinde muḥabbet sevi
Yoḳ mudur göñlinde Allāh'uñ evi
Özinden ḫaberi olmayan devi
Ṣalıver yabāna yürüsün gitsün

3 Yalñız bir ḳafesde ṣaḳla bir ḳuşı
Kimüñle söyleşür olmasa eşi
Günāhın meydāna virmeyen kişi
Yüzini egsün de ayrılsun gitsün

71 Buyruk, s. 77.

72 Kerremnā: Tamamı "kerremnā benī ādeme" olup, "Biz âdem oğullarınını üstün kıldık." mealindeki Bakara Suresi 30. âyetten iktibastır.

73 Vezin gereği "yanna" şeklinde okunmalıdır.

74 Buyruk, s. 78.

4 Cānını cellāda teslīm itmeyen
Rehberüñ gitdigi yola gitmeyen
Mürşid iḳrārını kāmil itmeyen
Çürükdür yuları ḳırılsun gitsün

5 Ḫ̲ĀTĀYĪ dost eline_irişdi elüm
ʿAyān oldı Ḥaḳḳ'a sır cümle ḥālüm
Biz olalum maẓlūm olanlar ẓālim
ʿAlī dīvānından ṣorulsun gitsün

**4**[75]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Gerçek ʿāşıḳ diye aña dirüm ben
Bi'l-külliye farḳ eyleye özini
Rıżā loḳması [kim] aña ḥelāldür
Yürüyünce belli_itmeye izini

2 Dost yolına aḳup varı āb gibi
Döşene yer yüzine türāb gibi
Gice gündüz merkez (?) döker ḫ̲ˇāb gibi
Baḳdıġı yirden ayırmaya gözini[76]

3 Erenlerdür ʿaşḳ küresin ṭaşuran
Mürebbīler ṭālibini bişüren
Varlıġını Ḥaḳḳ'a teslīm düşüren
Evvel ḳabūl itdirmişdür niyāzını[77]

4 Erenler meydānında yidüm içdüm
Gerçek naẓarında müşkiller seçdüm
Şerīʿat ṭarīḳat ṭonını biçdüm
Maʿrifetdür ḥaḳīḳat ḫ̲azā'ini

5 Baḥrī oldur gele ʿummāna ṭala
Gerçek oldur andan bir gevher ala
Bir ḳardaş kim sefīl yurdında ola
Çoġa ṣaymaḳ gerek anuñ azını

6 Ḫ̲ĀṬĀYĪ dir [ki] āmennā şād olmaz
Gizli sırlar şu ʿālemde yād olmaz
Sevini sevini giden[78] yad olmaz
Ḫ̲ūb ekmişler muḥabbetüñ ṭuzını

**5**[79]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Men özümi saña yaḳın eyledim
Luṭfuñdan ne gelse eyvallāh dedim
İşiginde çoḳ günāhlar eyledüm
Tevbe günāhıma estaġfirullāh

2 Gökden raḥmet ister [ise] bağışlar
Ḳul günāh işler[se] sulṭān bağışlar
Ḥasan Ḥüseyin'in nuṭḳı ḥakkı-çün
Tevbe günāhıma estaġfirullāh

3 Ḫ̲alīfeler ḫ̲alīfesi pādişāh
(……) enüñ[80] dīn ü devleti şāh
İşigiñde müstecābdır mihr ü māh
Tevbe günāhıma estaġfirullāh

4 Men özümi ṭarīḳate bağladım
Erkān buyurursa anı söyledim
İşiginde çok şükürler eyledim
Tevbe günāhıma estaġfirullāh

75 Buyruk, s. 79.

76 Mısranın vezni kusurlu. Ancak konuşma dilinde "Bakdığ yerden…" gibi söylendiği için bu bir vezin kusuru sayılmaz.

77 Mısranın vezni kusurlu.

78 giden: metinde "giderseñ".

79 Cönk 33, 10a.

80 Bu kelime okunamadı.

5 ḪAṬĀYĪ'yem secde ḳıl[aram] cāndan
Zīrā ki oldı baş başa cāna cān
Dīvān-ı ʿAlī'dir cānlar bu dīvān
Tevbe günāhıma estaġfirullāh

**6**[81]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Yaḳdılar[82] İbrāhīm'i nāra_atdılar
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya
ʿAbdu'r-Rezzāḳ şāl geydi[83] ḫınzīrı gördi[84]
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

2 Gör Ḥaḳ teʿālā'nuñ ḥikmet işini
Varḳa Gülşāh[85] içün dökdi yaşını
Ferhād dost yolına virdi başını
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

3 Mihr ü Vefā bunda gelüben gitdi
Leylā Mecnūn gönlinde mekān ṭutdı
İbrāhīm İsmāʿīl'i ḳurbān itdi
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

4 Ādem ata uçmaġından sürildi
Sen günāh işledüñ diyü yerildi[86]
Cercīs yetmiş kerre öldi dirildi
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

5 Şems Tebrīz[87] gezerken ʿaşḳa ulaşdı
Mollā Rūmī kitābın[88] suya saçdı
Gör Eyyūb'a nice yıl ḳurdlar üşdi[89]
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

6 Mūsā nebī ārzūladı[90] pīrini
Ḥaḳ'dan ġayrı kimse bilmez sırrını
Sulṭān Edhem terk eyledi şehrini[91]
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

7 Muḥammed yanardı Ḥaḳḳ'uñ nūrında
Mūsā kelām danışurdı[92] Ṭūr'ında
Manṣūr ayrılmadı ene'l-Ḥaḳ'dan dārında[93]
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

8 Mihr ü Vefā biri birinden azdı
Behlūl bayḳuşlayın vīrāne gezdi
Seyyid Nesīmī'yi zāhidler[94] yüzdi
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

9 Bu işlerüñ cümlesini Ḥaḳ itdi
Yūnus ḳırḳ gün balıḳ ḳarnında yatdı[95]
Ṭabdıḳ baḥrī olup[96] ʿummāna batdı
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

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

82 Yaḳdılar: Ol Yezīdler, Buyruk, OE.

83 ʿAbdu'r-Rezzāḳ şāl geydi: ʿAbdu'r-rāzıḳ şāl geyüp, Cönk 15.

84 Mısranın vezni kusurlu.

85 Gülşāh: Gülşān, OE.

86 buyruldı: ırıldı, Cönk 15.

87 Şems Tebrīz: Şems Tevrīz, Cönk 15.

88 kitābın: kitābı, Cönk, Buyruk.

89 Gör Eyyūb'a nice yıl ḳurdlar üşdi: Eyyūb nice yıllar ḳurtlara düşdi, Cönk; üşdi; düşdi, Buyruk..

90 ārzūladı: ʿarẓūladı, Cönk 15.

91 Şehrini: Belḫ şehrini, Buyruk.

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

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

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

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

96 baḥrī olup: selefiyle baḥr olup, Cönk 15.

10 Gel ĦAṬĀYĪ bıraḳ ʿārı nāmūsı
Sīle virür seni[97] ʿāruñ gemüsi
Bunca gelen erenlerüñ[98] hepüsi
İncinmedi Ḥaḳ'dan gelen cefāya

**7[99]**

Vezin: 11'li hece ölçüsü[100]

1 Diyeyüm fażl-ı Ḥaḳḳ'ı diñle ey cān
Ḳulaḳ ṭutar bu nuṭḳa ehl-i ʿirfān

2 Ḳapudan tā dibe[101] varınca ḳardaş
Gerek kim görine on iki erkān

3 Eyvallāh ḳıl türāba sür yüzüñi
Evvel erkān budur ey şāh-ı cihān

4 İkinci işige eyle sücūdı
Üçünci ṣaġ ayaġın baṣa[102] insān

5 Dördünci cemʿiyyete vire[103] ʿaşḳı
Bu cemʿiyyete yeten bulur īmān

6 Beşincisi yine sücūd idesin
Bu devlete yetendür ehl-i īmān

7 Altıncı erkān-ı ṭarīḳat durur
Temennā çerḫini çevir[104] ṣaġından

8 Yedinci temennāsın mühr eyleye
Sekizinci dāra ṭurup di[105] emān

9 Ṭoḳuzunci saña gülbāng virürler[106]
Yine mürvet diyüp ḳıl sücūd revān

10 Onuncısı[107] saña yer gösterürler
Ṭolanma ṭoġru geç er naẓarından

11 On birinci dizüñ çök secde eyle
Senden edeb getürsün[108] pīr ü civān

12 On ikinci Ḥaḳ'uñ cemʿiyyetine[109]
Bu cemde bulınur her derde dermān

13 ĦAṬĀYĪ ḳalmışın her kim[110] yitüre
Aña Ḥaḳ'dan ola raḥmet-i erzān

97 Sīle virür seni: Sīle vir er iseñ, Cönk 15.
98 erenlerüñ: erāsīliñ, Cönk.
99 Buyruk, s. 48. Bu şiir OE 84b sayfasında da vardır.
100 Bu şiirin vezni için hece de aruz da demek mümkündür. Ancak herhâlde en doğrusu İbrahim Arslanoğlu'nun söylediği gibi "aruz formunda hece" demek olacak. Mamafih bu şiir sıra sayıların söylendiği bu nedenle vezni de bozan kelimelerin bulunduğu mısralar çıkınca küçük hatalarla aruza uymaktadır (. _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ )
101 Ḳapudan tā dibe: Ḳapu dibine, Buyruk.
102 Baṣa: Bu kelime her iki nüshada da "baṣar" şeklindedir. Ancak OE'de derkenara düşülen "baṣa" şeklini daha uygun gördük.
103 vire: vir, OE.
104 çerḫini çevir: çerḫi çevrile, OE.
105 di: diye, OE.
106 virürler: -virürlerse, Buyruk.
107 Onuncısı: Onuncı, OE.
108 Getürsün: görsün, OE.
109 Ḥaḳ'uñ cemʿiyyetine: Ḥaḳ cemʿiyyetine yetersin, OE.
110 her kim: Buyruk'ta yok.

**8**[111]

Vezin: 14'lü hece ölçüsü[112]

1 ʿĀlem üzre ṣaldı żiyā āl-i Muḥammed
Tā ṣalli ʿalā seyyidinā āli Muḥammed
Seyfi ṣaḳḳ idüp geldi yine āl-i Muḥammed
Tā ṣalli ʿalā seyyidinā āli Muḥammed

2 Men ʿAlī'nüñ kemter ḳuluyam ol şāh-ı keremdür
Ḥasan başum tācı Ḥüseyn nūr-ı ʿalemdür
İmām Zeyne'l-ʿabā Bāḳır'ı seyyidlige demdür
Tā ṣalli ʿalā seyyidinā āli Muḥammed

3 ʿĀlem üzre gelmedi Caʿfer gibi ʿirfān
Kāẓım gibi bir daḫı hem gelmedi sulṭān
Güneş yüzin görüp didi şāh-ı Ḫorasān
Tā ṣalli ʿalā seyyidinā āli Muḥammed

4 Şāh Naḳī gözlerüme nūr-ı żiyādur
ʿAlī Naḳī sāyesinde murġ-ı hümādur
İmām ʿAlī cümle derde ʿayn-ı şifādur
Tā ṣalli ʿalā seyyidinā āli Muḥammed

5 Mehdī ẓuhūr ola ḳalmaya perde
Münāfıḳlar boynu tīġ u teberde
Şāhuñ medḥin oḳur ḪAṬĀYĪ şām u seḥerde
Tā ṣalli ʿalā seyyidinā āli Muḥammed

111 Mec. 12, 15a.

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

**9**[113]

Vezin: 14'lü hece ölçüsü[114]

1 Her kimüñ kim[115] ẕikri düvāzdeh imām ola
Her ne maḳṣūdı[116] var ise anuñ tamām ola

2 Erkān-ı faḫre her kim getürse[117] irādeti[118]
Bunları[119] bilmezse yidügi ḥarām ola

3 Ol[120] faḫr-i kā'ināt münevver Muḥammed'üñ rūḥına
Ṣad hezārān ṣalāt u ve's-selām ola

4 İmām ʿAlī durur şīr-i Ḥudā[121] vü murtażā-yı dīn
Ki ʿālem[122] aña bende vü çāker ü ġulām ola

5 İmām Ḥasan durur naḳd-i ʿAlī Ḥüseyn'le
Bunlara bir ḳaṣd idenler Ḫavārice cüẕẕām ola

6 Dördünci imām[123] Zeyne'l-ʿābidīn'dür
Beşinci imām Muḥammed Bāḳır-ı be-nām ola

7 Altıncı imām Caʿfer-i Ṣādıḳ durur[124] reh-nümā
Yedinci imām Mūsī-i Kāẓım ikrām[125] ola

113 Mec. 4, s. 200, Mec. 12, 19b.
114 Şiirde fazla sayıda vezin kusuru vardır. Hepsi tek tek gösterilmedi.
115 kimüñ kim: kimüñ Mec. 4.
116 maḳṣūdı: murādı Mec. 4.
117 her kim: - Mec. 4.
118 irādeti: iradet Mec. 12.
119 Bunları: Buları Mec. 12.
120 Ol: Bu Mec. 12.
121 şīr-i Ḥudā: şehr-i Ḥudāyī Mec. 4.
122 Ki ʿālem: Dü cihān Mec. 4.
123 Dördünci imām: maḫlūḳāt-ı dīn Mec. 4.
124 Durur: durur çün Mec. 4.
125 ikrām: ekrem Mec. 12.

8 Sekizinci İmām ʿAlī Mūsā Rıżā[126]
Ṭoḳuzuncı imām Muḥammed Taḳī delīl imām[127] ola

9 Onuncı imām İmām ʿAlī durur velī[128]
On birinci imām Hasan el-ʿAskerī ẕikri var ola[129]

10 On ikinci imām Muḥammed Mehdī-i ṣāḥibü'z-zamān
Ḳuṭb-ı devrān ḳādir-i ḥüssām ola

11 Zīrā kim her ṭarīḳe ser-çeşmedür bular[130]
Ger der-miyān-ı faḫr-i ḫāṣṣ u ʿām ola

12 Ey ḪAṬĀYĪ eksiklik ile yād eyle bu ʿaṭāyı kim[131]
Tā ki dillerde söylene bir ḫoş kelām ola

**10**[132]

Vezin: 16'lı hece ölçüsü[133]

1 Dervīşlik daʿvāsın ḳılan gel on iki erkāna baḳ
Ḫayır içün ögredeyim Ḥaḳḳ içün vireyüm[134] sebaḳ

2 Evvelki erkān bu durur[135] ḫāk eyleyesiñ özüñi
Yüksek[ler]den dügmeyesin[136] olasın ṭoprakdan ṭopraḳ

126 İmām ʿAlī Mūsā Rıżā: imām-ı heştümdür velī Mec. 4.

127 delīl imām: delīl Mec. 4.

128 velī: inʿām Mec. 4.

129 ẕikri var ola. Bu bölüm Mec. 4'de ( مواويل ) şeklinde yazılmıştır.

130 Bu beyit Mec.4'de yok.

131 Bu beyit Mec. 12'de şöyle: Bendelikle bunları yād eyle Ḫaṭāyī / Oḳına dillerde bu ḫoş kelām ola

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

133 Bu şiir aruzun müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün kalıbına da yakındır ama çoğu mısrada kusurludur. Bu nedenle bu şiiri de "aruz formunda hece" olarak kabul edebiliriz.

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

135 erkān bu durur: erkānı budur, OE.

136 Yüksek[ler]den dügmeyesin: Gögsüñden diñlemeyesin, OE.

3 İkinci erkānı budur maʿrifetüñ[137] toḫumundan
Kāmil olınca bile çek öz kendi tarlaña bıraḳ[138]

4 Üçünci erkānı budur gögerdi ṣuvarmaḳ gerek
Maʿrifetüñ başın bulup alasın deñizden bardaḳ[139]

5 Dördünci erkānı budur kāmil oldı biçmek gerek
Kāmil olınca biçmege al pīrden rıżāyla oraḳ

6 Beşinci erkānı budur iltüp dökesin ḫarmana
Her ḫarmana dökmek olmaz ṣabır ḫarmanına bıraḳ
7 Altıncı erkānı budur süresiñ[140] yumuşaḳ gerek
Anı sürüp yumşalmaġa dögen gerek adı fırāḳ[141]

8 Yedinci erkānı budur yumşadı ṣavurmaḳ gerek
Ḳudretden bir yil eser ol yile dirler ʿaşḳ u şevḳ[142]

9 Sekizinci erkān budur ilet ḥāl degirmenine
Yumşaduban un eyleseñ ki ola ġāyetde yumşaḳ

10 Ṭoḳuzuncı erkān[143] budur ḥāl elekden eleyesiñ
Alçaḳ ṭut yile virürseñ dimeyeler saña aḫmaḳ

11 Onuncı erkānı budur ḳoy irādet teknesine
Mihr [ü] maḥabbet ṭuzıyla yoġıralar anı çoḳ çaḳ[144]

12 On birinci erkān budur ṣalġıl göñül furunına
Ṣaḳın ki yandırmayasın[145] odunın ḳarārınca yaḳ[146]

137 Maʿrifetüñ: al maʿrifet, OE.

138 Kāmil olınca bile çek öz kendi tarlaña bıraḳ: Öz kendi tarlaña bıraḳ kāmil olınca besle çaḳ, OE.

139 bardaḳ: bir bardaḳ, Buyruk.

140 Süresiñ: süde ben, OE.

141 adı fırāḳ: anı eyle farḳ, Buyruk.

142 ʿaşḳ u şevḳ: ʿaşḳ-ı Ḥaḳ, OE.

143 erkān: metinde “erkānı”.

144 çaḳ: çoḳ, Buyruk.

145 yandırmayasın: yaḳdırmayasın, Buyruk.

146 ḳarārınca yaḳ: ḳarārca bıraḳ, Buyruk.

13 On ikinci erkān budur ilet pīrüñ naẓarına
Eyü kemāl kesb itmişsin disün ki[147] dervīş yüzüñ aḳ

14 Ḥaḳḳ'uñ didigin diyesiñ efsāneyi_elden ḳoyasın
Efsāneyi_elden ḳoyanlar anlardur fāʿil-i muṭlaḳ

15 ḪAṬĀYĪ dir anlar ḫāmdur anlar dünyāda bī-ġamdur
Dört ḳapudur ḳırḳ maḳāmdur üç yüz altmış altı uġraḳ

**11**[148]

Vezin: 8'li hece ölçüsü

1 Gel küll[ī] ferāġat eyle
Şu sevdādan ẓarar oldı
Şol melāmetle naṣīḥat
(…….) dur ḳarar oldı

2 Erenler icāzet virmez
Dāʾim ʿāşıḳ ṣabra irmez
Kişi kendi ʿaybın görmez
El noḳṣānın arar oldı

3 Müşkilüñi mürşide dan
Kāmil insān ile inan
Şimdi birbirine insān
Şöyle ṭuzaḳ ḳurar oldı

4 Ṭālib n'eylesin çāresin
Oḳudum aġda ḳarasın
ḪAṬĀYĪ kendi yarasın
Yine kendi ṣarar oldı

147 disün ki: disünler, OE.

148 Mec. 16, 66b

## b) ŞÂH HATÂYÎ mahlaslı şiirler (9 şiir)

### 12[149]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Özine bir ḳardaş birine varsa
Biz mihmāna hemān dirüz yā ʿAlī
Ġāʾib dīdār görse ʿazire (?) varsa
Biz mihmāna hemān dirüz yā ʿAlī

2 Eksiklimüz eger meydāna varsa
Mürüvvet erenler[150] dārına dursa
Ḥaḳīḳat evinde özge ḥāl görse
Biz mihmāna hemān dirüz yā ʿAlī

3 Müʾminüz mürüvvet itmek işimüz
Ḳudret[üñ] ḫūnından gelür aşımuz
Evliyāya ḳurbān olsun başımuz
Biz mihmāna hemān dirüz yā ʿAlī

4 Müʾmin olan gelür girer yolına
Münāfıḳlar hergiz uymaz yolına
Hem üçler de bizüz dimiş evliyā
Biz mihmāna hemān dirüz yā ʿAlī

5 ŞĀH ḪAṬĀYĪ'm göz yaşını sel eyler
Özini ṭapşurup kendin ḳul eyler
Raḥmeti müʾmine dāʾim bol eyler
Biz mihmāna hemān dirüz yā ʿAlī

### 13[151]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Muḥammed ʿAlī'nüñ yolına giden
Muḥammed ʿAlī'nüñ kendi oġludur
Ḥaḳ diyüp baş kesen ṭoḳurı görme
Muḥammed ʿAlī'nüñ kendi oġludur

2 Bilmeyen bu rāzı Ḥaḳ'dan ıraḳdur
Bu sırrı bilenler vāṣıl-ı Ḥaḳ'dur
Ḳanber ile Selmān kendi muṭlaḳdur
Muḥammed ʿAlī'nüñ kendi oġludur

3 Ḥasan Ḥüseyin'dir müʾmine mirʾāt
Hel etā [152]oḳunur Şāh-i Velāyet
Bunı vir[d] eyledi ehl-i kerāmet
Muḥammed ʿAlī'nüñ kendi oġludur

4 Ḫiẕmet itmek erenlerüñ yoludur
Şāh-ı Merdān cümlesinden uludur
Birlik menziline gelen velīdir
Muḥammed ʿAlī'nüñ kendi oġludur

5 Ḳardaş olan itmez kimseyle ṣavaş
Destgāh-ı ālīde tokunur ḳumāş
Sırr-ı evliyāyı sırr iden ḳardaş
Muḥammed ʿAlī'nüñ kendi oġludur

6 Cāndan söyler şāhuñ medḥin her zamān
Muḥammed ʿAlī'den leẕẕetin alan
Kendi miʿrācını mürşidde bulan
Muḥammed ʿAlī'nüñ kendi oġludur

149 Mec. 27, 15a.

150 erenler: metinde "erenler diye".

151 Cönk 34, 12b.

152 Hel etÀ: "Hakikatte geldi." İnsan suresi 1. âyet.

7 ŞĀH ĦAṬĀYĪ söyle ehline esrār
Himmet itdi bize Ḥayder-ı Kerrār
Kendi cismümüze naḳş itdi Settār
Muḥammed ʿAlī'nüñ kendi oġludur

**14**[153]

Vezin: 11'li hece ölçüsü[154*]

1 Biñ bir ismi vardur bir ismi ḥāżır
Her nerde çaġırsam orada nāẓır
Muḥammed pādişāh ʿAlī'dür vezīr
Bu fermānı yazan ʿAlī degil mi

2 Gelüñ vaz geçelüm ẓann [u] gümāndan
Ṣaḳın çıḳarsıñız dīnden īmāndan
Şefāʿat umalum on iki_imāmdan
İmāmlar atası ʿAlī degil mi

3 ŞĀH ĦAṬĀYĪ'm dir ki be hey bī-çāre
Arar iken buldum derdüme çāre
Günāhum çoḳ naṣıl varam dīvāne
Dīvānda oṭuran ʿAlī degil mi

**15**[155]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Gül bitdigi yeri bilürüm dirsin
Bilür misin benlik şeyṭāna düşdi
Cevāhir kānına ireyim dirsin
O maʿdene iren ʿummāna düşdi

2 ʿAlī'yi gördüm ḫūblıḳ çaġında
Selmān'uñ çiginde yoluñ ṣaġında
Cennet-i aʿlāda firdevs bāġında
Bülbül feryād idüp gülşāna[156] düşdi

3 Selmān'uñ çigine genç oġlan geldi
Destūr yā şāh diyüp eline aldı
Muḥammed terini güline sildi
Bu gülüñ ḳoḳusı insāna düşdi

4 Ḳırḳlar gelüp ol çiçegi derdiler
Derdiler de yüzlerine sürdiler
Her birini bir gerçege virdiler
Gül Muḥammed nergiz Selmān'a düşdi

5 Ḳırḳlar gelüp ol ḳapuyı açdılar
Dānesini yer yüzine ṣaçdılar
Selmān üzüm getürdi_anı içdiler
Size mescid bize meyḫāne düşdi

6 ŞĀH ĦAṬĀYĪ'm eydür dilek diledi
Ferhād olup şu ṭaġları eledi
ʿArafāt ṭaġında bir ḳoç meledi
İsmāʿīl öñine ḳurbāna düşdi

**16**[157]

Vezin: 11'li hece ölçüsü[158]

1 İneyim şor yerden bayram eyleyem
Aġlama [ey] tālib niyetim Rūm'a
Gāzīler göñlini seyrān eyleyem
Aġlama [ey] tālib niyetim Rum'a

2 Kim saġıldı evliyānuñ şīrini
ʿAlī ḳoḳuladı ġonca gülini
Ġāzīlerüñ ṭoġrı sürüñ yolını
Aġlama [ey] tālib niyetim Rum'a

153 Cönk 25, 185a.

154 Bu şiirin baş tarafı eksiktir.

155 Cönk 25, 165a.

156 gülşāna: metinde "gūşāna".

157 Cönk 15, 2b.

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

3 Muḥammed ʿAlī dilinde öterüz[159]
Uġradığmuz yerde oḳdan beterüz
Ḳaz gölünde yeşil otaḳ ṭutaruz
Aġlama [ey] tālib niyetim Rum'a

4 Tā Ḳızıl Elma'ya indi şāh-ı Rūm
İnem seyr eyleyem Ṣarıca Bayrın
Ḳarılar Ḳorusı Mehlem (?) Çayırı[n]
Aġlama [ey] tālib niyetim Rum'a

5 ṢĀH ḪAṬĀYĪ'm eydür cānlar cānısın
On iki_imām evliyānuñ sırrısın
Porsana'nuñ (?) ötesinden yürüsün
Aġlama [ey] tālib niyetim Rum'a

**17**[160, 161]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Dün ü gün[162] ḫaṭā itmekdir işüm
Tevbe günāhuma estaġfirullāh
Muḥammed ʿAlī'ye baġlıdır başum
Tevbe günāhuma estaġfirullāh

2 Ḥasan [u] Ḥüseyin balḳır nūr ise
İmām Zeynel sır içinde sır ise
Eger özümüzde benlik var ise
Tevbe günāhuma estaġfirullāh

3 Biz İmām Bāḳır'uñ izinden çıḳmaḳ
İmām-ı Caʿfer'e döni gör aḥmaḳ
Lāyıḳ degildür ḫāṭırlar yıḳmaḳ
Tevbe günāhuma estaġfirullāh

4 Kāẓım Mūsā Rıżā tā nice ṣaya
Taḳī Naḳī emegüm[163] virme zaya
Dün ü gün itdügümüz bed-ḫūya
Tevbe günāhuma estaġfirullāh

5 Ḥasanu'l-ʿasker'üñ gülleri bitse
Mehdī küllümüzüñ ġamını atsa
Başına itdügüm (…….)[164]
Tevbe günāhuma estaġfirullāh

6 ṢĀH ḪAṬĀYĪ'm eydür Baġdād Başıra
Baḳ şu emānsıza baḳ şu esīre
Sen kerem kānısın ḳalma ḳuṣūra
Tevbe günāhuma estaġfirullāh

**18**[165]

Vezin: 8'li hece ölçüsü

1 Muṣāḥib daʿvāsın ḳılan
Evvel başdan ḫālī[166] gerek
Rūḥ hem rūha ola şaḳ[167]
Cān cesedde ölü gerek

2 Göñül āyīnesin silüp
Kişi[168] kemālini bilüp
Ḥırṣı ile nefsi ölüp
ʿAşḳ ile cān diri gerek

3 Göñül aynasın açana
Ḥaḳḳ'ı bāṭıldan seçene
On iki bendin[169] geçene
Ḥaḳḳ'a gider[170] yolu gerek

159 Mısranın vezni kusurlu.

160 Cönk 15, 26a.

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

162 Dün ü gün: metinde "Düni güni".

163 emegüm: metinde "emegümüz"

164 Bu bölüm okunamadı.

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

166 ḫālī: ḥāli, OE.

167 Rūḥ hem rūha ola şaḳ: Rūḥuña hem-rūhı olan, Cönk 25.

168 Kendi: Kişi, Cönk 25.

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

170 Gider: ṭoġrı: Cönk 25.

4 Gönlinde[171] kibir ṭutmaya
Sevdicegin[172] unutmaya
Yırta dike yāre_itmeye
Cerrāḥlıḳda[173] eli gerek

5 ŞĀH ḪAṬĀYĪ'nüñ pendine
Şāh gerek şāh menendine
Laḥmike laḥmī[174] yurdına[175]
Şāh Murtażā ʿAlī gerek

**19**[176]

Vezin: 8'li hece ölçüsü

1 Ne gezersin be hey dervīş
Dervīşlerde dem bulınur
Ḥaḳḳ'a vāṣıl olduñ ise
Ehl-i Ḥaḳ'da ġam bulınur

2 Eger olduñ ise ḫasta
Gel derdüñe dermān iste
Yaḳın olduñ ise dosta
Dost yüzinde cem bulınur

3 Olduñ ise dosta yaḳın
Sen seni nādāndan ṣaḳın
Raḳīblerden degen oḳuñ
Yarasına em bulınur

4 ŞĀH ḪAṬĀYĪ'm budur sözüm
Ḥaḳḳ'a teslīm eyle özüñ
Pişir pişir söyle sözüñ
Arasında ḫām bulınur

**20**[177]

Vezin: 8'li hece ölçüsü

1 Gelüñ yiyelüm içelüm
Gündür gelür geçer bir gün
ʿĀlem perān perān olmuş
ʿĀlem seyrin açar bir gün

2 Yiyüp yidüren bir ādem
Eksik itme bāri ḫuddām
Gök ekine miṣāl ādem
Bizi eken biçer bir gün

3 Yiyüp yidürmesi ḫoşdur
Dayanmaya yürek ṭaşdır
Cān ḳafesde uçar ḳuşdur
Ḳuş ḳafesden uçar bir gün

4 Cān gövdenüñ şīşesidir
Şişüp yire düşesidir
Ḳul Allāh'ıñ mīşesidir
Balṭa gelür keser bir gün

5 Dal başında yeşil yapraḳ
Bir elinde kefen yırtmaḳ
Basdığımız ḳara ṭopraḳ
Boyumuzdan aşar bir gün

6 ŞĀH ḪAṬĀYĪ'm düşümüzde
Rāst da geldi ḳarşumuzda
Bayḳuş mezār ṭaşumuzda
Ġarīb ġarīb öter bir gün

171 Gönlinde: Özine, Cönk 25.

172 Sevdicegin: Sevdigini, Cönk 25.

173 Cerrāḥlıḳda: Cerr-i mülkde, Cönk 25.

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

175 yurdına: ḳavline, Buyruk.

176 Cönk 25, 191a.

177 Cönk 26, 53b.

## c) SULTÂN HATÂYÎ mahlaslı şiirler (3 şiir)

**21**[178]

Vezin: 11'li hece ölçüsü

1 Özümüze sitem sürelüm sürelüm[179]
Yaman ile ḫurda ile yol olmaz
Ḥaḳḳıñ dergāhına toġru varalım
Yalan söyleyenler Ḥaḳḳ'a kul olmaz

2 Ḥaḳḳ'ı ḥaḳḳ idelüm açalum ḳapu
Rāhıyla öñinde ḳılalum ṭapu
Er birlik ile yapdı bir yapu
Birlik bitmedikçe göñül bal olmaz

3 İmām ḳulı olan Ḥaḳ'dan utana
Ḥaḳ birlik ile gevher ṣatana
Ḳalbinde kin ile kibir ṭutana
Sürüñ gitsün dört ḳapudan el olmaz

4 SULṬĀN ḪAṬĀYĪ'nüñ ögü[di] sırdur
Göremez Yezīd'üñ gözleri kördür
Erenlerüñ yolı kadīmī birdür
Dervīşlere bundan başḳa yol olmaz

**22**[180]

Vezin: 8'li hece ölçüsü

1 Manṣūr'ı aşılı gördüm
Dārdadur Muḥammed ʿAlī
Bulayım Şāh-ı Merdān'ı
Hardadur Muḥammed ʿAlī

178 Cönk 5, 3a.

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

180 Mec. 16, 66b.

2 Yüzümi sürsem izine
Âşnâ olmışam sözine
Şol münkirlerüñ gözine
Perdedür Muḥammed ʿAlī

3 Dirler ʿĪsā göge aġdı
Ḫıżır Kevşeri'nden ḳandı
Yeşil geydi Buraġa bindi[181]
Nūrdadur Muḥammed ʿAlī

4 Daġda deş[t]de hevā yerde
Aḳan şuda derik gülde
Aġızda her vaḳit dilde
Dürdedür Muḥammed ʿAlī

5 SULṬĀN ḪAṬĀYĪ durmışdur
Özini teslīm ḳılmışdur
Bir gerçege yüz sürmişdür
Erdedür Muḥammed ʿAlī

**23**[182]

Vezin: ?[183]

1 Cümle cihān maḫlūḳınuñ cānı ʿAlī'dür
Hem āḫiretüñ şāh sulṭānı ʿAlī'dür
2 ʿAlī nuṭḳından irdi ʿālemlere raḥmet
Ol luṭf u kerem maʿdeninüñ kānı ʿAlī'dür

3 Ḳalmışlaruñ elin alan maḥşer güninde
Ḳamu dertlülerüñ dermānı ʿAlī'dür

4 Ḥasan baġçasınuñ ṭāvūs kuşı
Ḥüseyn'lerüñ dilinde ḍāstān[ı] ʿAlī'dür

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

182 Mec. 12, 14b.

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

5 Hem Muṣṭafā'nuñ dostı ol Ḥayder-i Kerrār
Fāṭımatü'z-Zehrā'nuñ her gice mihmānı ʿAlī'dür

6 Ol ṭūṭī ki oturdı ḥażrete ḳarşu
Ol ṭūṭīnüñ şekkeristānı ʿAlī'dür

7 Ḳurʾān'da buyurmış ki dīni küm velīdīn
Ol āyetüñ delīliyle bürhānı ʿAlī'dür

8 Ḥażret buyurmuş ʿulūmuñ ḳapusı ʿAlī'dür şehri benem
Bil ki ol ʿulūmuñ der ü dīvārı ʿAlī'dür

9 SULṬĀN ḪAṬĀYĪ ʿaşḳ ile oḳur ʿAlī medḥin
İḳrār Muḥammed'de geldi īmānı ʿAlī'dür

## d) CÂN HATÂYÎ mahlaslı şiir:

**24**[184]

Vezin: 8'li hece ölçüsü

1 Cān cesedde ḳadīm oldı
ʿAşḳuñ içre girme-y-ile
Ġam göñülüm rūşen oldı
Dost cemālin görme-y-ile

2 Uzanup dosta varmaġ[a]
Dostuñ cemālin görmege
Ezelden binā ḳurmaġa[185]
Temel dutmaz urma-y-ıla

3 Ben āşıḳam işüm zārdur
Kişi ʿaybın bilmez kördür
Almaġıla elüñ vardur
Eli dutsun virme-y-ile

184 Mec. 16, 67b.

185 ḳurmaġa: metinde "ḳurmaya".

4 Cāndur cesedüñ danuġı
Tenüñdür mihmān ḳonuġı
Müʾminem dir de ṣınuġı
Neyi_ oñulmaz ṣarma-y-ıla

5 Ger[186] isterseñ Ḥaḳ'dan iste
Ḥaḳ'da bulınur her nesne
Var ḥālüñi ʿarż it dosta
İşüñ bitmez durma-y-ıla[187]

6 CĀN ḤAṬĀYĪ'm cān bil belī
Tesbīḥ oḳur dostuñ güli
Ne ḳurursuñ ḥüsnüñ güli
Tükenür mi derme-y-ile[188]

## KAYNAKÇA


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

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

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

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

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

GANDJEİ, Tourkhan. (1959). Il Canzoniere di Şâh İsmâ'î Hatâ'î. Napoli.

GÖLPINARLI, Abdulbaki. (1953). Kaygusuz Abdâl Hatayi Kul Himmet. İstanbul.

(2003). Mevlânâ Müzesi Abdülbâkî Gölpınarlı Kütüphanesi Yazma Kitaplar Kataloğu. Ankara.

İSMAİLZADE, Mirza Resul. (2001). Hatâ'î Şâh İsmâ'îl Safevî Hetai (Külliyât (Dîvân, Nasîhetnâme, Dehnâme, Koşmalar). Tahran.

(2004). Şah İsmail Sefevi (Hetai) Küllüyatı (Qezeller, Qasideler, Nesihetname, Dehname, Qoşmalar). Bakü.

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

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

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

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

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

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

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

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


186 Ger: metinde "Eger"

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

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

علي

# VÎRÂNÎ ABDAL RİSÂLELERİ

## *VIRANI ABDAL PAMPLETHS*

**Fatih USLUER**[1]

**ÖZET**

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

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

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

**ABSTRACT**

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

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

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

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

## I- GİRİŞ

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

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

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

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

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

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

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

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

## II- VÎRÂNÎ ABDAL RİSÂLESİ

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

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

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

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

Ancak, Osman Eğri'nin *İlm-i Câvidân* ismiyle yaptığı neşirdeki "İlm-i Câvidân'ın Anadolu'da çok sayıda nüshaları bulunduğu tahmin edilmektedir. Çorum ve Amasya'da yaptığımız araştırmalar sonucu, iki nüsha bulunmuştur." (Eğri, 2008: 20). "Başka şehirlerde yapılacak araştırmalarda yeni nüshalarla karşılaşılması muhtemeldir." (Eğri, 2008: 21) ifadelerinden, Bihter Ünal'ın da tezinde yer alan "Eski harflerle yazılmış bir eserin günümüz edebiyatına kazandırılması hedeflenip..." (Ünal, 2006: XII) ifadelerden hareketle araştırmacıların daha önceki çalışmalardan haberdar olmadıklarını söylemek daha yerinde olacaktır.

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

İsmi kütüphane kataloglarında Virânî Baba, Vîrânî Abdal, Vîrânî Sultan olarak geçen Vîrânî'nin kayıtlarda geçen mensur eserleri şunlardır: Risâle-i Vîrânî Baba, Risâle-i Vîrân Abdal, Risâle-i Vîrânî, Vîrânî Baba Risâlesi, Vîrânî Abdal Risâlesi, Risâle-i Fakr, Risâle-i Tarîkat, Risâle-i Tasavvuf, Risâle-i İmâmiye, Bilmek Risâlesi, Kitâb-ı Ahvâl-i Sûfiye, Kitâbu't-tasavvuf, Talimât-ı Bektâşiye Risâlesi, Fakrnâme, Sifahnâme, Tercüme-i Câvidânnâme, Nazm u Nesr-i Vîrânî Baba, İrşâdnâme.

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

**I- Risâle-i Vîrânî Baba**

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

**II- Risâle-i Vîrân Abdal**

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

**III- Risâle-i Vîrânî**

1. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 4368/1, 84 y. (1249/1833).
2. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3629/1, vr. 1b-50a (1259/1843).
3. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3333/1, vr. 1b-25b (1034/1624).
4. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3363/5, vr. 58a-87b (1201/1786).
5. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 2754, vr. 1b-38a. (1273/1856).
6. Millî Ktp, Yazmalar, no. A 2844, 37 y.

**IV- Vîrânî Baba Risâlesi**

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

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

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

Bu nüshanın sonu eksiktir. Bu nüsha, O nüshasının vr. 110b'sindeki "oruç daḫi otuz güne ḳarār ḳıldı zīrā bir yıl üç yüz altmış gündür ve bir ay" ibaresine kadardır.

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

**V- Vîrânî Abdal Risâlesi**

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

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

Bu nüshanın sonu eksiktir. Bu nüsha, O nüshasının vr. 118b'sindeki "göñül ile irâdet virürse ol vaḳt maʿlūm olur" ibaresine kadardır.

**VI- Risâle-i Fakr**

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

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

**VII- Risâle-i Tasavvuf**

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

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

**VIII- Bilmek Risâlesi**

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

**IX- Kitâb-ı Ahvâl-i Sûfiye**

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

**X- Kitâbu't-tasavvuf**

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

**XI- Fakrnâme**

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

**XII- Nazm u Nesr-i Vîrânî Baba**

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

**XIII- İrşâdnâme**

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

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

**XIV- Sifahnâme**

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

**XV- Tercüme-i Câvidânnâme**

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

**XVI- Risâle-i Tarîkat**

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

**XVII- Risâle-i İmâmiye**

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

**XVIII- Talimât-ı Bektâşiye Risâlesi**

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

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

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

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

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

## III- ARAPÇA VE FARSÇA İBARELERDEKİ HATALAR

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

"Aṣl ḫaṭā ne-koned" yani "Asıl (olan şey) hata yapmaz (hatalı olmaz)" ibaresi naşirler tarafından farklı okunmuştur[3]: "Aslı hatâ ne köned." (Eğri, 2008: 93). "Aṣl-ı ḫaṭā neguted" (Ünal, 2006: 137). Eğri bunun anlamını da "Herşey aslına döner" (Eğri, 2008: 95) şeklinde vermiştir ki ibarenin anlamı belirttiğimiz gibidir.

Hz. Ali'ye atfedilen, Farsça olarak aktarılan bir beyit şu şekillerde okunmuştur: "Çend der bend-i ümîdî be güzâr Tanrı Cihân kün kemin kâhid-i ecel ber ser-i benâz u nâgehân" (Eğri, 2008: 145). Bunun tercümesi şöyle verilmiştir: "Ey âşık! Bu geçici ve yaşlanmış dünyadan ümidini kes. Bir anda ecel tuzağına düşeceksin. Öncelikle başının çaresine bak." (Eğri, 2008: 147). Ünal'ın neşrinde ise beyit şöyledir: "Çend ü der bend ümid benzer ez fikri cihāngiz kime gahet ecel ber ser tebazed nagihan. İmdi ey āşıḳ bu fānī cihān-ı nācīyeden ümīd eyleyesin uşte bir ān içinde ecl dāmene taḫḳīḳ bilür misün kim düşeceksin." (Ünal, 2006: 148).

Bu meşhur beytin aslı ise şöyledir:

چند در بند امیدی بدین رفتگی زار جهان

دزات بر سر تا اجل گاه است نمی کنی آگهان[4]

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

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

Anlamı da metnin devamında şöyle verilmiştir: "Ey ʿāşıḳ bu fānī cihāna niceye dek bend-i ümīd eyleyesin[5] uşta bir an içinde ecel dāmına taḫḳīḳ bilürsin düşeceksin[6] evvelce başına bir çāre gör." (vr. O101a, E8b).

Hz. Ali'ye atfedilen diğer bir Farsça beyit ise naşirler tarafından şöyle okunmuştur:

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

Ve zimest revân-ı ân başed,

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

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

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

چند در بند امیدی بدین رفتگی زار و رنگی جهان کی نمی داند اجل بر سر تازات است گاه نمی کنی آگهان(E)

چند در بند امیدی بدین رفتگی زار جهان کی نمی داند اجل بر سر تازات است گاه نمی کنی آگهان (O).

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

6 bilürsin düşeceksin: bilür misin düşecegin (E).

Aynı beyitlerin Ünal neşrindeki okunuşu şöyledir:

Hergiz aʿ zāyı zebdest termest revān ān baş ed ḫıre çeşm…revā-yı bed zebāne (Ünal, 2006: 152).

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

ه ر ه ک ا ر ا ع ض ا ی ز ی ر ز ش ت ن ر م س ت ر ا و ن

آ ن ا ب د ش خ ی ر ه چ ش م س خ ت ر و ی د ب ز ا ن[7]

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

Ân bâşed hîre çeşm, saht rûy, bed zebân.

Beytin anlamı da metnin devamında şöyle verilmiştir: “Her kimüñ ki aşağı aʿ żāları yumuşaḳ olsa[8] anuñ gözi ḳatı ve yüzi pek[9] ve sözi bed olur.[10]” (vr. O102b, E9b).

Arapça ibareler ve hadis metinlerinde Ünal neşrindeki hatalar oldukça fazladır.

“Eddünyā cifehün ve ṭālibühe kâzibün uşte ṭālib-i dünyā olanlar bī-şekk be bī-şübhe kelbdür zīrā kim murdār ile müsemmāl bir arada eğlenmez vay saña kim ṭüşünmüyorsun ammā içiñ ṭopṭolu şirkdür.” (Ünal, 2006: 150). Aynı hadis başka bir sayfada “Eddünyā cifetü ve ṭalibühe kulüb.” (Ünal, 2006: 191).

Hadis metni yanlış okunduğu gibi devamında da hatalı okuma yapıldığı açıktır. İlgili bölümün doğrusunu şu şekilde önerebiliriz: “E’d-dünyā cīfetün ṭālibühā kilābun. Uşta ṭālib-i dünyā olanlar bī-şekk kelbdür[11] zīrā murdārdur[12], murdār ile temiz bir arada olmaz[13] vay saña ki ṭışın[14] yursın ammā içiñ ṭopṭolu şirkdür.” (vr. O101b, E9a).

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

“El ḳanāʿatü kenzün leyufta.” (Ünal, 2006: 135). “El ḳanāʿatü kenzün lā yefnā.” Anlamı: Kanaat tükenmez bir hazinedir.

“El-faḳru sivadü el vechi fi…” (Ünal, 2006: 153). “El-faḳru sevādu’l-vechi fi’d-dāreyn.”Anlamı: Fakirlik iki cihanda yüz karalığıdır.

“El-faḳru faḳrī.” (Ünal, 2006: 153). Bu haliyle cümlenin anlamı şöyledir: Fakr, fakirliğimdir. Oysa hadis olan bu cümlenin doğru şekli “El-faḳru faḫrī”dir ve anlamı da şudur: Fakirlik övüncümdür.

“Nūr-ı Alīyyen nūr.” (Ünal, 2006: 153). “Nūrun ʿalā nūr.” Anlamı: Nûr üstüne nûr.

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

7 ن آ ن ا و ا: ن (O). د ش ا ب ن آ ن ا و ر ت ر م ا ز م ر ن ت ا س ت د ی ز ء ا ض ع ا ز گ ـ ر ه (E).

8 yumuşaḳ olsa: yumuḳ olursa (E).

9 ve yüzi pek: yüzi (E).

10 ه ر ه ک ا ر...sözi bed olur: Her kes Muḥammedi ve onuñ evlādını sevmez ise āl-i Mervāndur (M).

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

12 zīrā murdārdur: zīrā kim (O).

13 olmaz: yaḳışmaz (O).

14 ṭışın: ṭaşın (O).

şöyledir: "Lev lā'l-mürebbī mā ʿaraftu rabbī." Anlamı: Terbiye eden(im) olmasaydı rabbimi bilmezdim.

"El cāhilu adūl velev kāne ebūn." (Ünal, 2006: 159). "El cāhilu ʿaduvvuke velev kāne ebūke." Anlamı: Baban bile olsa cahil senin düşmanındır.

"Ḳale melʿūn min ameli ḳavm-i Lūṭ." (Ünal, 2006: 159). "Melʿūnun men amile amel-i ḳavm-i Lūṭ." Anlamı: Lut kavminin yaptığından yapan mel'undur.

"El-ḥamdü'l-ḥayy cismin cismi." (Ünal, 2006: 163). "Laḥmuke laḥmī cismuke cismī." Anlamı: Etin etim, cismin cismimdir.

"Rūḥun rūḥḥü'l-ḥamdü'l-ḥayy ve rūḥuñ rūḥı ve cismüñ cismi." (Ünal, 2006: 165). "Demuke demī rūhuke rūḥī cismuke cismī." Anlamı: Kanın kanım, ruhun ruhum, cismin cismimdir.

"ve hüma ḥārāmānü alī ehlullah." (Ünal, 2006: 166)."ve hümā ḥarāmāni ʿalā ehliʾl-lāh." Anlamı:O ikisi (dünya ve ahiret) Allah ehline haramdır.

"Li engavmü sāate me'ssāatü illa yevmel cumʿati…" (Ünal, 2006: 171). Hadisin ibtidası olan bu cümlenin doğrusu şu şekildedir: "Lā teḳūmu's-sāʿati illā fī yevmi'l-cumʿati..."Anlamı:Kıyâmet ancak Cuma günüdür…

"El ilim noḳṭa kesir…helun ve ene el noḳṭa el ba pes imdi o…ol bir noḳṭada mevcūddur." (Ünal, 2006: 189)."El ʿilmu noḳṭatun keṣṣerahā ʾl-cāhilūn ve ene noḳṭatun taḥteʾl-bāʾi pes imdi o mā deḫale fīhi ve mā ḫarece ʿanhu ol bir noḳṭada mevcūddur."

"ḫulḳullahü Taʿalā Ādem Alī ṣūret ve Alī ṣūreti'r raḥmandur." (Ünal, 2006: 192)."Ḫalaḳaʾl-lāhu teʿālā Ādeme ʿalā ṣūretihī ve ʿalā ṣūretiʾr-raḥmān." Anlamı: Allahu teâlâ Âdem'i kendi sureti ve Rahman sureti üzerine yarattı.

"……Eba Ṭālib ma ḫalaḳ tünnare." (Ünal, 2006: 195)."Lev icteme ʿaʾn-nāsu ʿalā ḥubb-i ʿAlī ibn-i Ebī Ṭālib mā aḫraḳatiʾn-nār." Anlamı: İnsanlar Ali b. Ebî Tâlibéi sevme konusunda birleşseler onları ateş yakmaz.

## IV- HURUFİLİĞİ BİLMEMEKTEN KAYNAKLANAN HATALAR

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

O. Eğri'nin neşrinde görülen şu paragrafta yer alan bilgilerin anlaşılamayacak vaziyette olduğu ortadadır: "Zîrâ Havvâ'nın vechinde dahi, ol yedi hatt u harf gelmemiştir. Zîrâ Havvâ'nın vechi, **yirmi harf-**

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

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

"İmdi Ḥavvānuñ vechinde daḫi ol yedi ḫaṭṭ gelmemişdür[15] zīrā Ḥavvānuñ[16] vechi yigirmi bir ḫaṭla[17] inşādur, yedi ḫaṭṭı siyāhdur zīrā ḳaçan kim mevlūd[18] anası ḳarnında ʿālem-i[19] fenāya teveccüh[20] eylese ol yedi ḫaṭṭ ile ṣıfāt gösterür ki ḳara ḫaṭdur ve on[21] dört daḫi beyāż ḫaṭṭ anuñ muḳābilesinde dürüst hidāyet[22] ile mesṭūrdur ve mektūb olmışdur. İmdi üç ḥurūf daḫi vardur; elifde fe, ṣādda dāl, nūnda vāv." (vr. O98a, E6a).

Bu bölümde anlatılmak istenen kısaca şudur: Fatiha suresinde 7 harf gelmemiştir. Havvânın yüzünde de 7 hat (ebî hatlardır bunlar) gelmemiştir. Dolayısıyla Havvâ'nın yüzünde olan hatlar: 7 ümmî hat, 7 ümmî hattın mahalli, 7 ebî hattın mahallidir. Yani Havvâ'nın vechi **yirmi bir harfle** inşâdır. Yedi hat siyâhdır ki bunlar 7 ümmî hattır. Yeni doğmuş bir çocukta bu yedi ümmî hat (saç, kirpikler ve kaşlar) görünür. **On dört beyaz hat** (burada siyah hatlar arasında kalan hatlar veya 7 ümmî hattın ve 7 ebî hattın mahalleridir söz konusu olan) da bu siyah hatlar mukabilesinde mestûrdur. Mukattaat harfleri gayr-ı mükerrer olarak on dört tanedir: ا ل ر ك ه ي ع ص ط س ح م ق ن bu harfler yazıldığı gibi okununca üç yeni harf ortaya çıkar bunlar **elifde fe, sâdda dâl, nûnda vâvdır.** Fâtiha'nın 21 harfiyle bu üç harf (oysa bu harflerden dal ve nun Fatiha'da vardır) 24 harf yapmaktadır ki bunun mukâbilesinde, Ümmü'l-Kitâb olan Havvâ'nın vechinde 24 hat olduğu söylenmiştir.

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

Bu ifadelerdeki muğlaklık ve anlamsızlık oldukça açıktır. Öncelikle metnin doğru halini verlim: "Zīrā kim ol yedi ḫaṭṭ çār ʿanāṣır birle müfred olmışdur. İmdi dört kez[23] yedi yigirmi sekiz ḫaṭṭ-ı hidāyetdür ki cemālinde ve dehānında dendānı anuñ ʿadedincedür ki ḥikmet-i hidāyetdür" (vr. O99b, E7b). Burada yeni doğan çocukta görünen ve dört unsurdan oluşan yedi hattan bahsedilmektedir ki

15 imdi Ḥavvānuñ vechinde daḫi ol yedi ḫaṭṭ gelmemişdür: (-E).

16 Ḥavvānuñ: hevānuñ (M).

17 ḫaṭla: ḥurūf ile (O).

18 mevlūd: mevlūdından (E).

19 ʿālem-i: ʿālAem u (O).

20 teveccüh: müteveccih (O).

21 on: ol (M).

22 hidāyet:ḫaṭṭ-ı hidāyet (O).

23 kez: kerre (E).

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

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

Burada metnin doğru anlaşılmamasından mütevellid, yanlış noktalamalar dikkati çekmektedir. Oysa bu bölüm şöyle okunmalıydı: "Ve bir daḫi bu elli ḥurūf ki elli[25] mebdeʾi vardur aṣıl ʿadedincedür ki ṣırāṭuʾl-müstaḳīmden ʿubūr eyleyesin yüz ḥaṭṭ-ı hidāyet olur ق وَالْقُرْاٰنِ الْمَجِيْدِ[26] ʿadedince." (vr. O102a, E9b). Burada Vîrânî Abdal'ın anlatmak istediği şudur: 28 harf, lâm-elifin kâim-i makâmı olduğu 4 hurûf-ı mu'cem (pâ, çâ, jâ, gâ), 14 ḥurūf-ı mukatta'ât ve dört unsur toplamı 50 harftir. Bunların mebdei olan 28 harf de 22 noktasıyla birlikte 50 sayısınca gelmiştir. 50 harfin istivâ hattından geçildiğinde yani ikiye bölündüğünde 100 elde edilir ki, vücutta da bunlar sayısınca 100 hat gelmiştir. Kâf suresinin başında gelen mukattaat harfi olan Kâf'ın adedincedir ki bunun ebced değeri 100'dür.

"Bismillâh dahi üç kısımdır. İmdi **bilesin; mîm ise yektâ, Allah ile birdir.** Üç kelime oldu, salât adedincedir…" (Eğri, 2008: 237). Bu cümlenin açıklamasında "Aynı şekilde Bismillâh da üç çeşittir. Şimdi şunu bilmelisin ki bir olan mîm harfi Allah ile birdir. Böylece namaz sayısınca üç kelime oldu." (Eğri, 2008: 239). Ünal neşrinde ise bu cümle şöyledir: "Bismillāh daḫı üç ḳısımdur imdi bismillāh be ile sin ve mim ise yek-tā-ullah ise birdür üç kelime oldı ṣalāt adedincedür…" (Ünal, 2006: 170).

Görüldüğü gibi oldukça anlamsız cümleler ve anlamsız bir açıklama. Oysa cümlenin doğru okunuşu şu şekildedir: "Ve bismiʾl-lāh daḫi üç ḳısımdur, imdi bā ile sīn mīm ile yektā Allāh ile birdür[27], üç kelime oldı ṣalāt ʿadedincedür" (vr. O110b, E16b). Burada anlatılan konu şudur: Bismillâh kelimesinin üç kısım olduğu söylenmektedir. Nedir bu üç kısım? El-cevâp: bâ (با) birinci kısım, sin ve mim (سم) ikinci kısım, Allah (الله) üçüncü kısım. Namaz da aynı şekilde üç kısımdır; Hazarda, seferde ve Cuma gününde.

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

24 Ünal ise sadece "mebdeʿ vardur aṣl-ı adedince" (2006: 151) kısmında hatalı izâfet yapmıştır.

25 elli: (-E).

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

27 bā ile sīn mīm ile yektā Allāh ile birdür: bī sīn mīm ise yektā Allah ile birdür (O).

makâmıdır. Oruç dahi olduğundan murâd budur ki, altı ay, yüz seksen gündür. Bir ayın günü, **üç yüz seksen sâattir. Üç yüz seksen sâat**, üç yüz altmış günün kâim-i makâmıdır. Onun içün namâz, elliden beş vakte ve oruç **altmıştan otuza**, karâr eyledi. Kavluhû teâlâ: Men câe bi'l-haseneti felehû aşru emsâlihâ. İmdi namâz ve oruç hasenâttır, fısk değildir. Her gün bir sâatin kâim-i makâmıdır ve **her gün, otuz kez on iki sâat, üç yüz altmış sâat olur**." (Eğri, 2008: 241).

Konunun anlaşılmasını olanaksız kılan oldukça fazla yanlışlarla dolu bu bölümünolması gereken şekli şöyledir:

"Zīrā kim oruç daḫi üç yüz altmış[28] gün ḥażret-i Eḥadiyyetden farż olmuş idi anı taḫfīf diledi otuz güne indirdi[29] zīrā kim namāz daḫi elli vaḳt farż olmışdı anı daḫi taḫfīf diledi beş vaḳte ḳarār itdürdi ol sebebden oruç daḫi otuz güne ḳarār ḳıldı zīrā bir yıl üç yüz altmış gündür ve bir ay daḫi üç yüz altmış sāʿatdür, her sāʿat bir günüñ ḳāʾim-i maḳāmıdur ve oruç daḫi üç yüz altmış[30] oldıġundan murād budur ki altı ay, yüz seksen gündür ve bir ayuñ güni yüz seksen sāʿatdür ve nıṣfı daḫi yüz seksen sāʿat diger nıṣfı daḫi[31] yüz seksen sāʿat olur üç yüz altmış günüñ ḳāʾim-i maḳāmıdur. Anuñçün namāz elliden beş vaḳte, oruç üç yüz altmışdan otuza[32] ḳarār eyledi. Ḳavluhū teʿālā مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثَالِهَا[33] imdi namaz ve oruç ḥasenātdur fısḳ degildür. Ve her gün bir sāʿatüñ ḳāʾim-i maḳāmıdur ve her gün on iki sāʿatdür, otuz kez on iki sāʿat üç yüz altmış sāʿat olur[34]." (vr. O111a, E17a).

Vîrânî Abdal burada, namazın miraçta elli vakit farz olmuşken beş vakte indirilmesine paralel olarak orucun da üç yüz altmış (360) gün farz olmuşken otuz güne indirilmesini şerh etmektedir. Buna göre bir yıl 360 gündür, bir ay 360 saattir. Açıktır ki söz konusu olan bir aydaki gündüz saatlerinin (her biri 12 saattir, dolayısıyla 30x12=360) toplamıdır. Nasıl ki altı ayın gün sayısı 180'dir, bir ayın saatlerinin bir yarısı 180 saat, diğer yarısı da 180 saat olur. Bu da, bir saatin bir günün kâim-i makâmı olduğuna delil olarak verilmiştir. Konuyu şöyle bağlar Vîrânî Abdal, bir saat, bir günün kâim-i makâmı ise tahfif edilmiş haliyle 30 gün olan orucun saatleri 360 saat olur, yani 360 günün kâim-i makâmıdır. Bu da 30 gün oruç tutmakla, başlangıçta farz olmuş olan 360 gün orucun tutulmuş olduğu anlamına gelir. Eğri'nin açıklamasını da aktaralım:

"Allâhu teâlâ orucu altmış gün olarak farz kılmıştı. Onu hafifletti. Otuz güne indirdi. Namaz da elli vakit olarak farz kılınmıştı. Onu da hafifletti. Beş vakte indirdi. Orucu otuz güne indirmesinin sebebi şudur: Bir yıl üç yüz altmış gündür. Bir ay üç yüz altmış saattir. Her saat bir günün yerine geçmek-

28 üç yüz altmış: üç altmış (O).

29 otuz güne indirdi: üç altmış güni otuz güne ḳarār itdürdi (O); üç yüz altmış…otuz güne indirdi: üç olınmış ḥażarda farż olmış idi Resūluʾl-lāh miʿrāc gicesi taḫfīf diledi otuz gün ḳarār itdirdi (M).

30 üç yüz altmış: üç altmış (O).

31 nıṣfı daḫi yüz seksen sāʿat-i diger nıṣfı daḫi: (-O).

32 üç yüz altmışdan otuza: üç altmışdan otuzda (O).

33 (6:160) "Kim iyilik getirirse, ona o (getirdiği)nin on katı vardır."

34 otuz kez on iki sāʿat üç yüz altmış sāʿat olur: ve oruç daḫi üç yüz altmış sāʿat olur (E).

tedir. Oruçtan kastedilen budur ki altı ay, yüz seksen gün etmektedir. Bir ayın günü, üç yüz seksen saattir. Üç yüz seksen saat, üç yüz altmış günün yerine geçmektedir. Bu yüzden namaz elli vakitten beşe ve oruç altmıştan otuza indirildi… Her gün otuz kere on iki saat, üç yüz altmış gün etmektedir." (Eğri, 2008: 243).

Besmeleyle ilgili diğer bir bahis de anlaşılmadan neşredilmiştir: "Bismillâh **üç, yedi** harftir. Hatt-ı Havvâ adedincedir ki, budur: **be, ye, sin, nûn, mîm, elif, lâm, fe, lâmelif, mîm, he, ye**. **Üç dahi asl-ı adedi, yirmi iki hurûf olur**: Biri zât-ı kadîmdir. Yirmi biri, hatt-ı Havvâ adedincedir ki, ol dahi bir zâttır. Zîrâ ahsen-i takvîmdir. Bir dahi **Bismillâh, otuz iki harftir. Noktasıyla on dokuz, Bismillâh on bir dahi noktası otuz üç, dahi asl-ı adedi otuz üç olur.** Birini Zât'a virdik. Otuz ikisi, vech-i kerîm-i Âdem aleyhi's-selâm adedincedir." (Eğri, 2008: 245). Açıklaması ise şöyle yapılmıştır: "Bismillâh Havvâ'nın çizgileri sayısınca üç, yedi harftir. Bunlar: Be, ye, sin, nûn, mîm, elif, lâm, fe, lâmelif, mîm, he, ye. Üç tane de aslı sayısınca, toplam yirmi iki etmektedir. Biri öncesi olmayan Zât (Allah)tır. Yirmi biri ise Havvâ'nın çizgileri sayısıncadır ki o da bir zâttır. Çünkü en güzel şekilde yaratılmıştır. Bir de Bismillâh [olunca] otuz iki harf etmektedir. Bismillâh noktasıyla on dokuz, on bir noktasıyla asıl sayısı olan otuz üç etmektedir." (Eğri, 2008: 247).

Anlamak neredeyse imkânsız bu cümleleri. Bu durum hatalı okuma ve yanlış anlamanın neticesi yanlış noktalamanın sonucudur. İlk cümlenin "Bismillâh **üç yedi** harftir." şeklinde olması gerekir. Burada "üç yedi" yani 21, Bismillâh'tan elde edilir. Ancak yazarın aktardığı "**be, ye, sin, nûn, mîm, elif, lâm, fe, lâmelif, mîm, he, ye**" 12 harftir, üç asıl ile birlikte 22 olmamaktadır. Bu bölümün doğrusu şu şekildedir: "Bismi ʾl-lāh üç yidi[35] ḥurūfdur ḫaṭṭ-ı Ḥavvā ʿadedincedür ki budur[36] be, ye, sin, ye, nūn, mīm, ye, mīm, elif, lām, fe, lām, lām, he, ye (ب ي س ي ه مال مال ف ل ا م ي م ن ي) üç daḫi aṣlı[37] vardur, bismi ʾl-lāhuñ birligi ʿadedince yigirmi iki ḥarf olur." (vr. O111b, E17b). Açıklamak gerekirse, Bismillâh lafzının harfleri okunduğu gibi yazılınca parantez içinde gösterdiğimiz gibi 19 harf zahir olmaktadır. Bir önceki bölümde izah ettiğimiz gibi Bismillâh lafzının üç kelimesi (bâ-sîn mîm-Allah) ile 22'ye eşit olur. Söylenmek istenen bundan ibarettir.

Akabindeki cümlelerde de yanlışlık devam etmektedir. "**Bismillâh, otuz iki harftir. Noktasıyla on dokuz, Bismillâh on bir dahi noktası otuz üç, dahi asl-ı adedi otuz üç olur.**" cümlesi gayet müphem ve yanlıştır. Oysa cümle şöyle okunsaydı anlam vermek mümkün olacaktı: "**Bismillâh, otuz iki harftir noktasıyla. On dokuz Bismillâh, on bir dahi noktası; otuz. Üç dahi asl-ı adedi, otuz üç olur.**" Vîrânî Abdal'ın anlatmak istediği de kısaca şudur: Bismillâh lafzının harfleri okunduğu gibi yazıldığında 19 harf zahir olur demiştik. Bu 19 harfin 11 noktası

35 üç yidi: on yidi (M).

36 ʿadedincedür ki budur: ʿadedince ol ḥurūflar bunlardur (E).

37 aṣlı: aṣıl (O), aṣıl ʿadedi (M).

vardır, toplamı 30 olur. Bismillâh lafzının üç kelimesi ile de 33 olur.

Eğri'nin neşrinde görülen "Âdem'in cemâlinde mestûrdur. Hakk'ın kudret kalemiyle inşâ olmuştur. Yedi, on dört beyâz hat ve on dahi kara hat ve dört dahi ez halîl mûy-farkeş tamâm, hatt-ı cemâlinde münderiçtir ki asl-ı kâinattır." (Eğri, 2008: 265) cümlelerden anlamamız gereken 7, 14 (beyaz hat), 10 (siyah hat), 4 (ez halîl mûy-farkeş) toplamı olan 36'nın yüzde mestûr olduğu mudur? Hurufi literatüründe bunun karşılığı yoktur. Oysa Vîrânî Abdal şöyle demiştir:

"Ādemüñ cemālinde mesṭūrdur ve Ḥaḳḳuñ ḳudret ḳalemiyle[38] inşā olmışdur ki yedi yedi on dört beyażdur ki[39] ve on dört daḫi ḳara ḫatt ve dört daḫi ez-Ḫalīl mūy-ı farḳeş tamām otuz iki ḫaṭṭ cemālinde münericdür ki aṣl-ı kā'inātdur." (vr. O113a, E19a).Yani, 14 beyaz hat (7 beyaz hat ve 7 mahalli), 14 siyah hat, 4 hat (hatt-ı istivâ geçtiğinde saç ve anfekanın ikiye bölünmesiyle oluşan 2 hat ve bu iki hattın mahalli) toplamı 32 hattır. 32 hat mukabilindeki 32 harfin de kâinatın aslı olduğu bilinmektedir.

İfadelerin oldukça karmaşık ve tutarsız olduğu başka bir bölüm: "'Lâmelif', 'kâf, nûn' adedincedir ki, iki harften. Mâ kâne vemâ yekûnu andan vücûda gelmiştir. **Zîra 'nûn' elli, 'kâf' yirmi: Yetmiş iki. Dahi asıl adedi, yetmiş iki olur. Onu kâf ile nûn adedincedir. Altmış kalur. İki asıl var. Altmış iki olur. İmdi ol sebepten altmıştır ki, Muhammed salla'llâhu aleyhi's-selâmdır ki, harf-i nidâdır** ki, iki harf bâkî kalur; 'kâf, nûn' adedince ve bir dahi, vücûd-ı Âdem'dir. Zîrâ vücûd-ı Âdem, altmış altı **eriştir**. Zîrâ **sen altmış iki 'kâf, nûn' dört anâsır, altmış altı olur**… İmdi cümel-i kebîrde, kâf ile nûn, yetmiş ikidir. Onu inbisât adedincedir. **Altmış iki istivâsı ile, yüz yirmi olur.** Yüz yirmi dört hurûf, Fâtiha adedincedir. Şeş cihet ile, yüz otuz olur. İki asıl adediyle yüz otuz iki olur. Vech-i kerîm-i Âdem aleyhi's-selâm adedincedir." (Eğri, 2008: 317).

Bunun Eğri tarafından yapılan açıklaması da aynı özellikleri havidir:

"Lâmelif harfi kâf ve nûn harfleri sayısıncadır. [Arapça] 'oldu, oluyor' kelimeleri ondan meydana gelmiştir. Nûn elli, kâf yirmi eder. Toplam yetmiş iki olur. Onu kâf ve nûn sayısınca olunca, altmış kalır. İki tane asılla birlikte altmış iki olur. Altmış olmasının sebebi Muhammed'dir. Hitap harfinden geriye kâf ve nûn sayısınca iki harf kalmaktadır. Âdem'in vücudu altmış altıya ulaşır. Seninle altmış iki olur. Kâf ve nûnla birlikte dört unsur ilave olunca altmış altı olur… Ebced harflerinin adlarının sayısınca göre yapılan hesaba göre kâf ve nûn yetmiş iki etmektedir. Bunların on tanesi genişleme (yayılma) sayısıncadır. Altmış altı ilavesi ile birlikte yüz yirmi eder. Yüz yirmi dört harf, Fâtiha Sûresi'nin sayısına denk düşmektedir. Altı yönle birlikte yüz otuz etmektedir. İki asıl sayısıyla birlikte, Âdem'in güzel yüzü sayısınca yüz otuz iki rakamına ulaşılmaktadır." (Eğri, 2008: 319).

38 ḳudret ḳalemiyle: ḳudreti ḳalbe (M).

39 yedi yedi on dört beyażdur ki: yedi on dört beyaż ḫaṭṭ (M).

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

"Lām-elif, kāf nūn ʿadedincedür ki iki ḥurūfdur mā kāne ve mā yekūnu andan vücūda gelmişdür zīrā kim kāf yigirmi, nūn ellidür, yetmiş olur, iki daḫi aṣl-ı ʿaded-i ḥarf, yetmiş iki olur. Onı kāf ile nūn ʿadedincedür, bāḳī[40] altmış iki ḳalur[41], iki de aṣl var, altmış[42] olur pes imdi sīn[43] altmışdur ol sebebdendür ki sīn Muḥammed ʿaleyhi ʾs-selāmdur ki yā ḥarf-i nidādur[44] ve iki ḥurūf daḫi bāḳī ḳalur, kāf u nūn ʿadedince, altmış iki olur[45]. Ve bir daḫi sīn[46] vücūd-ı ādemdür, vücūd-ı ādem altmış altı arşdur zīrā sīn altmışdur iki kāf nūn, dört ʿanāṣır altmış altı olur[47]… İmdi cümel-i kebīrde[48] kāf ile nūn yetmiş ikidür onı inbisāṭ ʿadedincedür altmış iki ḳalur[49] istivāsıyla yüz yigirmi dört olur, yüz yigirmi dört ḥurūf-ı Fātiḥa ʿadedince ve şeş cihāt ile yüz otuz olur ve iki ʿaded ile yüz otuz iki olur, vech-i kerīm-i ādem ʿaleyhi ʾs-selām ʿadedincedür." (vr. O117b, E23a).

40 bāḳī: (M, E).

41 altmış iki ḳalur: bāḳī altmış ḳalur (E).

42 altmış: altmış iki (O, E).

43 O nüshası müstensihi "sīn" kelimesini "bīst u heşt"in kısaltması olarak kopya etmiştir.

44 Muḥammed ʿaleyhi ʾs-selāmdur ki ḥarf-i nidādur (O), Muḥammed ḥurūf-ı nidādur (E).

45 altmış iki olur: (-O).

46 O nüshası müstensihi "sīn" kelimesini "bīst u heşt"in kısaltması olarak kopya etmiştir.

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

48 cümel-i kebīrde: cümle-i kebīre (M).

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

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

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

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

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

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

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

Risâlenin Osmanlıca basımında da bu kısaltmaların anlaşılmadığı görülmektedir. Örneğin, "bismi'l-lâh vech-i kerîm-i Âdem aleyhi's-selâm adedince **beyân-ı şâh-ı** kitâb vechinde mektûbdur" (s. 67) ibaresinin doğrusu şöyledir: "bismi ʾl-lāh vech-i kerī̇m-i Ādem ʿaleyhi ʾs-selām ʿadedincedür ki yigirmi sekiz ve otuz iki kitābet vechinde mektūbdur." Buradaki kısaltmalar "beyân" ve "şâh" kelimelerine benzetilmiştir. Defaatle geçen (s. 60, 61 vb) ve كيب şeklinde yazılan kelime de bī̇st u heşt (yigirmi sekiz)in kısaltmasının anlaşılamamasının bir neticesidir.

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

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

"Cemî' ettik. Kelime oldu ki bir zâttır…" (Eğri, 2008: 237). Cemî' ettik sî vü dü (32) kelime oldu…

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

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

Ünal'ın neşrindeki şu beyitte geçen "Fātiḥa iḫlāṣ" kelimeleri de bu kısaltmalardan biridir:

Fātiḥa iḫlāṣ ḫaṭṭıdur yüzüñ

Görebilmezdür anı her kör kār (Ünal, 2006: 176).

Beytin doğrusu şöyledir:

Bīst u heşt u sī vü dü ḫaṭdur yüzüñ

Göremez vechinde anı kūr kār[51] (vr. O113a, E19a).

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

Fâtiha'da gelmeyen yedi harf: "ṣe cīm ḫı ze ṣīn ẓı fe"

"se, cim, ḫı, zel, şın, żı, fe" (Ünal, 2006: 168).

Bismillah'ın yedi harfi: "be, sīn, mīm, elif, lām, lām, he"

"be, sin, mim, elif, lām-elif, he" (Ünal, 2006: 170).

On dört hurûf-ı muhkemât: "elif, lām, rā, kef, he, ye, ʿayn, ṣād, tā, sīn, ḥā, mīm, ḳāf, nūn" Bu on dört harf okunduğu gibi yazıldığında bu harflerden farklı olarak "Fe, dāl, vāv" harfleri ortaya çıkar ki bunlar dahil edilirse hurûf-ı muhkemât on yedi harf olarak da kabul edilir.

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

On bir hurûf-ı müteşâbihât: "be, te, ṣe, cīm, ḫı, ẕel, ze, ṣīn, ḍāt, ẓı, ġayın."

"be, te, se, cim, ḫa, zel, ze, şın, ṣad, ẓı, ġayın" (Ünal, 2006: 171). Diğer bir yerde aynı nâşir:"be, te, se, cim, ḫı, dal, ze, sin, ḍat, zı, ġayn" (Ünal, 2006: 173).

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

Besmelenin on dokuz harfi: be, ye, sīn, ye, nūn, mīm, ye, mīm, elif, lām, fe, lām, elif, mīm, lām, elif, mīm, he, ye.

51 anı: anı her (O, M).

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

Fatiha'nın 124 harfi: Elif, lām, ḥa, mī̇m, dāl, lām, lām, he, rı, be, elif, lām, ʿayın, elif, lām,mī̇m, ye, nūn, elif, lām, rı, ḥa, mī̇m, elif, nūn, elif, lām, rı, ḥa, ye, mī̇m, mī̇m,elif, lām, kef, ye, vāv, mī̇m, elif, lām, dāl, ye, nūn, elif, ye, elif, kef, nūn,ʿayın, be, dāl, vāv, elif, ye, elif, kef, nūn, sī̇n, te, ʿayın, ye, nūn, elif, he, dāl,nūn, elif, lām, ṣād, rı, elif, ṭı, elif, lām, mī̇m, sī̇n, te, ḳāf, ye, mī̇m, ṣād, rı, elif, ṭı, elif, lām, ẕel, ye, nūn, elif, nūn, ʿayın, mī̇m, te, ʿayın, lām, ye, he, mī̇m, ġayın, ye, rı, elif, lām, mī̇m,ġayın, ḍāt, vāv, be, ʿayın, lām, ye, he, mī̇m, vāv, lām, elif, elif, lām, ḍāt, elif, lām, ye, nūn.

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

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

Fatiha'nın her bir kelimesine karşılık 24 mukattaat harfi: elif lām rā, elif lām rā, elif lām mī̇m rā, elif lām rā, elif lām rā, kef he ye ʿayn ṣād, ṭā hā, ṭā sī̇n mī̇m, ṭā sī̇n, ṭā sī̇n mī̇m, elif lām mī̇m, elif lām mī̇m, elif lām mī̇m, elif lām mī̇m, yā sī̇n, ṣād, ḥā mī̇m, ḥā mī̇m, ḥā mī̇m ʿayn sī̇n ḳāf, ḥā mī̇m, ḥā mī̇m, ḥā mī̇m, ḥā mī̇m, ḳāf, nūn. Fatiha'nın ilk ayeti besmelenin dört kelimesine karşılık da şu 4 mukataat harfi: elif lām mī̇m, elif lām mī̇m, elif lām mī̇m ṣād, elif lām rā.

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

"Elif lām ra, elif lām ra, elif lām ra, elif lām mī̇m ra, elif lām ra, elif lām ra, kef he ye ayın sad, ta sin, ha mim, ha mim ayın sin kaf, ha mim, ha mim, ha mim, ha mim, kaf, nun." "Elif lām mim, elif lām mim, elif lām sad, elif lām ra" (Ünal, 2006: 175). Sadece 20 mukattaat harfi var.

Mukattaatın aslı şu dokuz mukataat harfidir: Elif lām mī̇m, elif lām rā, kef he ye ʿayn ṣād, ṭā sī̇n mī̇m, yā sī̇n, ṣād, ḥā mī̇m, ḳāf, nūn.

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

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

Asıl olan dokuz mukataat harfinin inbisâtında şu 50 harf vardır[52]: Elif, lām, fe, lām, elif, mīm, mīm, ye, mīm, elif, lām, fe, lām, elif, mīm, rı, elif, kef, fe, he, ye, elif, ʿayın, ye, nūn, ṣād, ṭı, elif, sīn, ye, nūn, mīm, ye, mīm, ye, elif, sīn, ye, nūn, ṣād, ḥā, elif, mīm, ye, mīm, ḳāf, fe, nūn, vāv, nūn.[53]

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

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

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

## V- OSMANLICA OKUMA HATALARI

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

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

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

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

53 م ی م ن ی س ط د ا ص ن ی ع ی ا ه ف ا ک ا ر م ی م م ا ل ف ل ا ن و ن ف ا ق م ی م ا ح د ا ص ن ی س ا ی (M) 50 harf.

ا ی م ی م ن ی س ی ط د ا ص ن ی ع ی ی ا ه ف ا ک ی ر م ا ل ف ل ا ن و ن ف ا ق م ی م ی ح د ا ص ن ی س (O) 48 harf.

bahsetmekte ve metinde "İki etmegi" yani "iki ekmeği" demektedir.

"İllâ ki, mevt irse, tene irer, Rûha irmez. Zîrâ ki, **onlarun** rûhu, Muhammed Alî'dir" (Eğri, 2008: 85). Neşredilen nüshada açıkça "Zīrā ki, erenlerüñ rūḥı" yazmaktadır.

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

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

"Ol dört rûh mukâbelesinde hânkâh-ı **dûhânı** bünyâd eyledi." (Eğri, 2008: 169). Açıklamasında Eğri, "Dört rûha karşılık olarak [haberleşmek için kullanılan] duman kulelerini inşa etti." (Eğri, 2008: 171). Gayet açıktır ki konuyla ilgisi olmayan bu açıklamanın nedeni "ruhânî" kelimesinin "dûhânı" şeklinde okunmasından kaynaklanmaktadır. Yani cümle "Ve ol dört rūḥ[54] muḳābelesinde dört ḫān-ḳāh-ı rūḥānī bünyād eyledi ve ol dört ḫān-ḳāhuñ[55] üzerine dört mü ʾekkel ḳodı[56]" (vr. O103b, E11a) şeklinde okunmalıdır.

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

"Mehdî'yi Hâdî" (Eğri, 2008: 69) "Mehdīyyi Hādi" (Ünal, 2006: 131) Mehdī-i hādī.

"Fakr u fenâyı Hak Teâlâ, **fakrda** izhâr ider." (Eğri, 2008: 81)fuḳarāda.

"Dördüncü Ümmü'l-Kitâb'dır ki **aslı kâinâttır**…" (Eğri, 2008: 109) aṣl-ı kā ʾinātdur.

"Andan **sabunsıkup**, ateşe tutup kurudursun." (Eğri, 2008: 161) ṣuyın ṣıḳup.

"Âdem-zât" (Eğri, 2008: 121) Ādemzāde.

"cehilden" (Eğri, 2008: 125) cehlinden.

"sâdık kula" (Eğri, 2008: 181) ṣādıḳu ʾl-ḳavle.

"Olma ehl-i **buhûl**" (Eğri, 2008: 185) Olma ehl-i buḫl.

"gözü kördür, görmez ol **mâ-i maîn**" (Eğri, 2008: 213) mā ʾ-i muᶜīn.

54 rūḥ: (-E).

55 ḫān-ḳāhuñ: ḫāne-ḳāhuñ (O).

56 ḳodı: ḳoydı (E).

"Oldur ol **deyü**, şeytân-ı la'în" (Eğri, 2008: 213; Ünal, 2006: 165) Oldur ol dīv-i şeyṭān-ı laʿīn.

"sözleri **teblîstür**" (Eğri, 2008: 221) sözleri telbīsdür.

"**şerr-i** şehâdet eyleyüp …" (Eğri, 2008: 221) şerʿ-i şehādet eyleyüp…

"Ya'ni hükm olundu… **özrünüze**." (Eğri, 2008: 233) üzeriñüze.

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

"İmdi Ümmü'l-Kitâb **yâ, hı, şın, tı, nûn, yâ**" (Eğri, 2008: 237) yaḫşıṭanı.

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

"Hazret-i Hâtem'in **noktası**…" (Eğri, 2008: 249) nuṭḳı.

"bende-i āl merdāne…bende-i āl mervān" (Ünal, 2006: 152) āl-i merdān…āl-i Mervān.

"dūnli ḫālimānesini" (Ünal, 2006: 166) dükeli ḫānmānını.

"İki elin **mufassalı**…**mufassaldır**" (Eğri, 2008: 253) "İki elin mufaṣṣalı…mufṣaldur" (Ünal, 2006: 174) mafsalı…mafsaldır.

"Anda **kîl** yoktur." (Eğri, 2008: 253) Anda ḳıl yoḳdur.

"Vech-i kerîm-i Âdem aleyhi's-selâm **ilmidir** ki… yüz on dört sûrenin **ilmini**" (Eğri, 2008: 253; Ünal, 2006: 174) ʿalemidür… ʿalemini.

"Ammâ bir yıl, üç yüz altmış altı sâattir. İmdi Âdem'in dahi üç yüz altmış **sükûnu** vardır." (Eğri, 2008: 269) Ammā bir yıl üç yüz altmış gündür ve[57] bir ay üç yüz altmış sāʿatdür. İmdi Ādemüñ daḫi üç yüz altmış pāre süñügi[58] vardur. (vr. O113b, E19a).

"İmdi şerîat Âdem'dir, ayağıyla yürür, **zâhir** yel gibi eser." (Eğri, 2008: 281) ẓāhiren yel gibi eser.

"Pes eğer **bununla**, sıfâtı zâta…" (Eğri, 2008: 305) Pes eğer bu nevʿle...

"Ve **kâ'il** ez dest-i **hâr-cân**" (Eğri, 2008: 325) "ve ḳatil ez-dest ḫʷār-ı cān" (Ünal, 2006: 190) Ve ḳātel ez dest-i ḫavāricān.

"Şâb-ı kutat" (Eğri, 2008: 333) Şāb Ḳaṭaṭ.

"Gel ey mü'min biri farż-ı Ḫüdādur" (Ünal, 2006: 131)Gel ey müʾmin beri farż-ı Ḫüdādur.

"Elestü bi-Rabbiküm **demende**" (Ünal, 2006: 131) deminde.

"Muīndür ki gösterür şekāvet" (Ünal, 2006: 133) Muʿayyendür.

"ismi ve müstemiası" (Ünal, 2006: 143) ismi ve müsemmāsı.

"ṣūrette ādem maʿnīde deyu şeyṭān oldı" (Ünal, 2006: 144) dīv-i şeyṭān.

"ḫalāiḳden biri ol" (Ünal, 2006: 144) berī ol.

"Ya cemāat-i fuḳarā-yi ṭarīḳat veya ulumā-yi şerīʿat meyl eylemek ẓālimlere" (Ünal, 2006:

57 bir yıl üç yüz altmış gündür ve: (-E).

58 pāre süñügi: sülūkı (E).

144-145) Yā cemāʿat-i fuḳarā-yı ṭarīḳat ve yā ʿulemā-yı şerīʿat meyle eylemeñ ẓālimlere.

"İmdi fehm ile" (Ünal, 2006: 146) İmdi fehm eyle.

"nuṭfe kim āta belinden ticāret eylese… ālem-i fānīye ticāret eylese…dār-ı fenāya ticāret eyler" (Ünal, 2006: 145) sefer.

"püşte-yi dehānında" (Ünal, 2006: 145) beste-yi dehānında.

"ālem-i rabbānī" (Ünal, 2006: 152, 184) ʿālim-i rabbānī

"düşirüp boḫçalamış" (Ünal, 2006: 153) devşirüp.

"girdigār" (Ünal, 2006: 155) Kird(i)gār.

"heştimdür" (Ünal, 2006: 155) heştümdür.

"çārda māʿṣūm" (Ünal, 2006: 155, 162, 163, 164, 190) çārdeh maʿṣūm.

"veliyy" (Ünal, 2006: 158, 167) velī.

"ṣāfī olsun dilāndan olma ehl-i baḫīl" (Ünal, 2006: 159) ṣāfī olsun dil, andan olma ehl-i buḫl.

"daʿvā-yı faḳrlıdur" (Ünal, 2006: 161) daʿvā-yı faḳr ider.

"dīdārullahiyi" (Ünal, 2006: 161) dīdār-ı ilāhīyi.

"lā-cürüm" (Ünal, 2006: 167) lā-cerem.

"ḥüsnātdur" (Ünal, 2006: 171) ḥasenātdur.

"secde-i mülkiyyet" (Ünal, 2006: 171) secde-i melekiyyet.

"meşārıḳdan ṭoġru" (Ünal, 2006: 178) ṭoġar ve.

"Ne felek burcunda" (Ünal, 2006: 187) Nüh felek burcında.

"zīrā şeyṭān deyu geliri üç ḳısımdur" (Ünal, 2006: 191) zīrā şeyṭān didükleri üç ḳısımdur.

"zīrā avret ile oġlan dünyā ile ilāh görür" (Ünal, 2006: 191) zīrā ʿavrat ve oġlan, dünyā ile ele girür.

"Bu üç nesneyi eyitme saña sen yār" (Ünal, 2006: 192) itme.

"vaṣīyyiküm bihi aḥmedlendi" (Ünal, 2006: 193) veṣṣāküm ışmarlandı.

"Ayılmaz v'Allahi ḥayrān olupdur" (Ünal, 2006: 195) Ayılmaz vāle vü ḫayrān olupdur.

Yanlış olduğu kesin olmakla birlikte, Ünal'ın okuduğu nüshayı görmediğimiz için müstensihten de kaynaklanmış olabilecek hatalar ise şunlardır:

"imdi ey müʿmin yalvarsana nuṭḳ-ı Ḥaḳda ḫilāf olmaz." (Ünal, 2006: 147) imdi ey müʾmin bilür misin ki nuṭḳ-ı Ḥaḳda ḫilāf olmaz.

"sende daḫı vaḳt gerekdür kim ol pīrüñ nuṭḳından ṭaşra bir defīne yere eylemeyesin." (Ünal, 2006: 147) sende ol ḳadar diḳḳat gerekdür kim hergiz ol pīrüñ nuṭḳından ṭaşra bir iş eylemeyesin.

"o sebebden nedür" (Ünal, 2006: 151) sebebdendür.

"ḥurūf-ı muḳarrerât" (Ünal, 2006: 155) ḥurūf-ı müfredāt.

"ḫaṭṭ-ı Ḫüdā adedincedür… vechi cemāl-i Ḫüdādur" (Ünal, 2006: 156) ḫaṭṭ-ı Ḥavvā ʿadedincedür…vech-i cemāl-i Ḥavvādur.

"ḳuvvet-i sāimaya" (Ünal, 2006: 164) ḳuvvet-i sāmiʿa.

"içi ṭopṭolu şekklidür" (Ünal, 2006: 166) şekkdür.

"daḳḳ" (Ünal, 2006: 167) daḳīḳ.

"külb-i semāvinüñ" (Ünal, 2006: 170) kütüb-i semāvīnüñ.

"aylu" (Ünal, 2006: 173) ʿīd.

"iki ayaġuñ ṭopraġa dek yursañ" (Ünal, 2006: 174) ṭopuġa.

"aşḳ eyleyesin" (Ünal, 2006: 175) şaḳḳ eyleyesin.

"emcikler sereṭāndur" (Ünal, 2006: 177) incikler.

"delv…delve" (Ünal, 2006: 177) delv.

"kelām-ı elifüñ" (Ünal, 2006: 177) lāmelifüñ.

"elli āḫire" (Ünal, 2006: 178) ilā āḫirihī.

"şeş cihānı" (Ünal, 2006: 179) şeş cihātı.

"İmdi gel pīrlerüñ nuṭḳunı ḫaḳla" (Ünal, 2006: 182) ṣaḳla.

"Mekāne ve ma yekūn" (Ünal, 2006: 187) "Ma kāne ve men yekūne" (Ünal, 2006: 193) Mā kāne ve mā yekūn (Olmuş ve olacak şey).

"zīrā kim Bābillü nefsine ḳul olmaz gerek ve Bābillü evlād-ı Alī'ye ḳul olmak gerekdür" (Ünal, 2006: 191) yā bellü.

Neşirlerde yapılan izâfet hatalardan bir kısmını, doğru şekilleriyle birlikte kısaca şöyle listeleyelebiliriz:

"merâtibi hayvândır" (Eğri, 2008: 113) "merātib ḫayvāndur" (Ünal, 2006: 142, 161) merātib-i ḫayvāndur.

"Yedi hat Havvâ" (Eğri, 2008: 113) Yedi ḫaṭṭ-ı Ḥavvā.

"ism-i müsemmâsı" (Eğri, 2008: 121) ismi müsemmāsı.

"Nefs-i hevâsındadır" (Eğri, 2008: 121) nefsi hevāsındadur.

"yirmi sekiz hurûf müfredât" (Eğri, 2008: 129) yigirmi sekiz ḥurūf-ı müfredāt.

"Yedi hurûf, kelâmu'llah adedincedir" (Eğri, 2008: 133) yigirmi sekiz ḥurūf-ı kelāmu'llāh ʿadedincedür.

"ol keşf-i sır men aref…" (Eğri, 2008: 217) olkeşf-i sırr-ı men ʿaref.

"Ya'ni doğru gösterir, Kur'ân'ın içinde zât-ı hidâyeti." (Eğri, 2008: 233) …Ẕāt, hidāyeti.

"Yüz yirmi dört hurûf, Fâtihatü'l-Kitâb." (Eğri, 2008: 261) (Ünal, 2006: 175, 188) yüz yigirrmi dört ḥurūf-ı Fātihatü'l-Kitāb.

"maʿlūm erenlerdür" (Ünal, 2006: 135) maʿlūm-ı erenlerdür.

"ṣıfāt aḥsen-i taḳvīmi zikr eyler" (Ünal, 2006: 142) ṣıfāt-ı aḥsen-i taḳvīmi.

"yigirmi sekiz ḥurūf Kelām-Ullah" (Ünal, 2006: 146) yigirmi sekiz ḥurūf-ı Kelāmu'l-lāh.

"hevāʾyı nefsi" (Ünal, 2006: 148) hevā-yı nefsi.

"vech-i kerīm Ādem" (Ünal, 2006: 151, 177, 188, 193) vech-i kerīm-i Ādem.

"ism-i müsemmānuñ ʿaynıdur" (Ünal, 2006: 156) İsim, müsemmānuñ ʿaynıdur.

"ḥayvān nāṭıḳdur" (Ünal, 2006: 161, 179) ḥayvān-ı nāṭıḳdur.

"evlād Muḥammed Alī" (Ünal, 2006: 163) evlād-ı Muḥammed ʿAlī.

"sebʿ-i semāvāt" (Ünal, 2006: 179, 193) sebʿa semāvāt.

"hevāʾ-i nefesiyle" (Ünal, 2006: 182)hevā-yı nefsiyle.

"iki daḫı kāf-i nūn" (Ünal, 2006: 187, 188) kāf nūn.

## VI- NÜSHADAN KAYNAKLI HATALAR

B. Ünal ve O. Eğri'nin nüsha karşılaştırması yapmamalarından veya en azından şüpheli gördükleri yerlerin başka bir nüshadan sağlamasını yapmamalarından kaynaklanan hatalar da neşredilen metinlerin anlaşılmasını önemli ölçüde olumsuz etkilemektedir. Hurufilik gibi özel bir yapısı olan düşünce sistemlerine ait metinlerin neşrinde nüsha karşılaştırması yapılması veya en azından başka bir nüshadan yardım alınması oldukça önemli ve hatta kaçınılmazdır.

Düz bir okumada, okuyucuyu metinden uzaklaştıran bununla ilgili örnekleri, sayılarını sınırlı tutsak da burada vermek yerinde olacaktır.

"İmdi Hak, helâk illâ bâtıl olduğu yerde durmaz. Zîrâ her şey aslına uçar. Kebûter-bâzla cemî' eşyânın vücûdu yine aslınadır didiğü bu ma'nâdır." (Eğri, 2008: 149). O. Eğri tarafından bu cümlelerin açıklaması şöyle yapılır: "Çünkü her şey aslına döner. Güvercin yetiştiren kimsenin; 'her şey aslına döner' şeklindeki ifâdesi, bu anlama gelmektedir." (Eğri, 2008: 151).

Oysa bu bölümün aslı farklı nüshalarda şöyledir: "İmdi Ḥaḳḳ helāk olmaz illā bāṭıl oldıġı yirde Ḥaḳḳ durmaz zīrā kim her şey aṣlıyla[59] uçar kebūterle kebūter, bāz ile bāz pervāz ider yine[60] cemīʿ-i eşyānuñ rücūʿı[61] aṣlına didügi bu maʿnādur[62]" (vr. O102a, E9a). Yani, Hak ile bâtıl birlikte olmaz. Zira her şey aslıyla uçar, güvercin güvercinle, şahin şahinle uçar. Tüm varlığın dönüşünün aslına olmasının anlamı budur.

"Mervân isen, la'net-i cân-ı habîsine var. Nefsin hevâsında gez. Tâ ömrün âhir olunca, ol vakit, görürsün." (Eğri, 2008: 157). Açıklama bölümünde de "Eğer Mervân isen, pis canının lanetine uğra ve nefsinin peşinde gez. [Gerçeği] ömrün sona erdiğinde anlarsın." (Eğri, 2008: 159).

Bu pasajın anlaşılmazlığı ortadadır. Oysa Vîrânî Abdal diğer nüshalarda şöyle

59 aṣlıyla: aṣlına (E, M).

60 kebūterle kebūter, bāz ile bāz pervāz ider yine: pervāzı kebūterle kebūter bāzile (O).

61 rücūʿı: rücūʿı yine (O).

62 bu maʿnādur: budur nuṭḳuñ ezelde bāb-ı faṣlı (O).

demektedir: "Eger āl-i Mervān iseñ[63] laʿnet cān-ı ḫabīṣine[64] var nefsüñ hevāsında gez[65] tā ʿömrüñ āḫire irince[66] ol vaḳt görürsin." (vr. O102b, E12a). Yani "Eğer Mervân'ın neslinden isen senin pis canına lanet olsun. Ömrünün sonuna kadar git nefsinin isteklerini yerine getir. O zaman anlarsın." demektedir.

"Nitekim Hak Teâlâ, bu on sekiz bin âlemi yoktan var eyledikte, bu on sekiz kerre yüz bin âlemi mahlûk halk eylemiştir." (Eğri, 2008: 69). "Ḥaḳḳ teʿālā bu on sekiz biñ ʿālemi yoḳdan var eyledikde, bu on sekiz biñ ʿālemüñ içinde on sekiz kez yüz biñ[67] maḫlūḳāt ḫalḳ eylemişdür." (O vr. 93b).

"Zîrâ kim, ehlu'llâh, ehl-i mağfirettir. Mağfûr-ı ma'rifettir ve ehl-i âhirettir." (Eğri, 2008: 77). Bu cümle oldukça manasızdır. Eğri'nin okuduğu metinde mağfûr yerine "رفغم" yazmaktadır ve yanlış yazıldığı ortadadır. Cümlenin doğrusu şu şekilde olmalıdır: "Zīrā kim ehluʾl-lāh, ehl-i maʿrifetdür ve ehl-i āḫiretdür." (vr. O94b, E2b).

"İmdi bilgil ki, kanâattür. Riyâzettür ki, kanâattür." (Eğri, 2008: 89)."İmdi bil ki ḳanāʿatdur ve riyāżetdür ki ḳanāʿatdur." (Ünal, 2006: 135). İki neşirdeki cümlelerin manasız ve yanlış olduğu ortadadır. Doğrusu: "İmdi bilgil[68] ki faḳrın rīsi riyāżetdür[69] ki ḳanāʿatdur." (vr. O95b, E3b).

"Zîrâ bir kişi, bir eve varmak dilese, tarîkat ile **varsa**, ol evin kapusını bulamaz." (Eğri, 2008: 93). Evet nüshada bu şekilde oldukça yanlış bir cümle yazılmıştır ancak tarîkatın yüceltildiği bu bölümde böyle bir cümlenin varlığı oldukça çelişkilidir. Eğri'nin kopyasını verdiği diğer nüshada (vr. 2b) ve elimizdeki diğer tüm nüshalarda ibare "ṭarīḳat ile varmasa" şeklindedir ki cümlenin siyâk ve sibâkına elbette daha münasiptir.

Şu birkaç örneği de liste halinde aktaralım:

"Resūlʿaleyhiʾs-selām ḫurūfun iḥdiyātından didi" (Ünal, 2006: 151) Resūl, Ḥaḳdan[70] taḫfīf diledi (vr. O102a, E9b).

"iḥsān-ı taḳvāyı" (Ünal, 2006: 151) aḥsen-i taḳvīmi (vr. O102a, E9b).

"bıraḳlandı" (Ünal, 2006: 151) ḥażırlandı (vr. O102a, E9b).

"Ve erkān-ı meşāyiḫ erkānsuz meşāyiḫ" (Ünal, 2006: 153) erkānla meşāyiḫ[71] erkānsuz ne meşāyiḫ (vr. O103a, E10b).

"yigirmi sekiz terciye-yi eczāʾ eyledi" (Ünal, 2006: 155) yigirmi sekiz eczā eyledi(vr. O104a, E11a).

63 iseñ: degil iseñ (E). ġāfil olma…iseñ: ġāfil olma Şāh-ı velāyetüñ sözin ḳabūl eyle eger ḳabūl itmez iseñ maʿlūm olur ki āl-i Mervānsın (M).

64 cān-ı ḫabīṣine: cānına (E).

65 ḫabīṣine var nefsüñ hevāsında gez: ḫabīṣine olur nefsüñ hevāsında gezme (M).

66 āḫire irince: āḫir olınca (E).

67 on sekiz kez yüz biñ: on sekiz biñ (E).

68 bilgil: bil (O).

69 faḳrın rīsi riyāżetdür: ḳanāʿat "r"dür, riyāżetdür (O), ḳanāʿat birdür, riyāżetdür (M).

70 Ḥaḳdan: ḥaḳḳında (E).

71 erkānla meşāyiḫ: erkān meşāyiḫ (E, O).

"ʿAlī'dür sevmeyen cānına laʿnet" (Ünal, 2006: 157) ʿAlīyi sevmezüñ cānına laʿnet (vr. O105a, E12a).

## VII- VEZİN HATALARI

Aynı zamanda bir sâhib-i dîvân olan Vîrânî Abdal'ın bu risâlesinde oldukça fazla şiir geçmektedir. Bu şiirlerin tamamı da aruz vezni ile yazılmıştır. Nâşirlerin sarf-ı nazar ettikleri bir nokta da sözkonusu şiirlerin veznidir. Eğer yapılan neşirlerde şiirlerin vezinleri de göz önünde bulundurulsaydı bir çok hatalı kelime tespit edilecek ve yanlışlıkların önüne geçilmiş olacaktı. Bununla ilgili örnekler de oldukça fazla olduğu için seçtiğimiz örnekleri burada zikredeceğiz.

Yalancı Âdem'in olmaz imânı

İçinden **gütmeye** her giz gümânı (Eğri, 2008: 69). Açıklama bölümünde de "İçinden gütmeye **herkes** gümânı" (Eğri, 2008: 70). Doğrusu:

Yalancı ādemüñ olmaz īmānı

İçinden gitmeyehergiz gümānı[72] (vr. O 94a, E 2a) şeklindedir. Anlamı da "Şüphesi asla içinden gitmeye" olur.

Yedi kerre **sattı**, ol nutk-ı hakkı (Eğri, 2008: 73).

Bu mısra hem vezne uymamaktadır hem de sattı kelimesi yanlış okunmuştur. Doğrusu; kırdı, bozdu anlamına gelen ve vezne uygun olan "ṣıdı"dır. Ünal da bu kelimeyi "sandurupdu" şeklinde yanlış okumuştur ki doğrusu "sındırupdur"dur (Ünal, 2006: 132). Aynı kökten türemiş ṣındırma kelimesi diğer bir sayfada "ṣāndırma" şeklinde, ṣındıran olması gereken kelime de "ṣayandıran" şeklinde okunmuştur. (Ünal, 2006: 152).

**Dolaşmadı**, adı kavm-i adüvdür (Eğri, 2008: 73, Ünal, 2006: 133).

Bu mısradaki dolaşmadı kelimesi yanlış okunmuş olup anlamı ve vezni bozmaktadır. Doğrusu şöyledir:

Dilā şimdi adı ḳavm-i ʿadūdur

Faḳr ü şāhi her kime mīrāṣ būd

Geh aşḳ içre şāha Ferhād olur (Ünal, 2006: 186).

Veznin bozukluğundan da anlaşılacağı gibi burada bazı kelimeler hatalı okunmuştur. Beyit, Ünal'ın neşrinde kullandığı metne göre şöyle okunsa gerektir:

Faúr ü şÀhi her kime mìrÀå büved

Kÿh-ı èaşú içre şehÀ FerhÀd olur.

Ancak elimizdeki nüshalara göre beyit şöyledir:

Faḳr-ı şāhī her kime mīrāṣ ḳalur[73]

Kūh-ı ʿaşḳ içre şehā Ferhād olur (vr. O117a, E22b).

Câhil, müşrik **olupdur**, **çeh** değil,

Bî-edeb lâ-şeydir, anın **şeyi** değil (Eğri, 2008: 105). İlk mısra Ünal tarafından, "Cāhil müşrik olupdur hayy değil" (Ünal, 2006: 149)

72 gitmeye hergiz gümānı: gitmeyen şekki gümānı (E).

73 Faḳr-ı şāhī: Faḳrı şāhı (E).

şeklinde okunmuştur.Bu haliyle beyitin ne kadar anlamsız olduğu ortadadır. Beyiti anlamsız kılan ilk kelime, hatalı okunan "olupdur" kelimesidir ki bunun doğrusu "**ölüpdür**" şeklindedir. Diğer kelime ise nüshada yanlış yazılan kuyu anlamına gelen "çeh" kelimesidir ki metinle alakası yoktur. Son olarak Eğri, Arapça şey' kelimesinin sonundaki hemzeyi belirtme eki olarak okumuş ve "**şey**" olması gereken kelimeyi "şeyi" şeklinde okuyarak beyiti anlaşılır olmaktan uzak bir hale dönüştürmüştür. Dolayısıyla beyitin vezne uygun şekli şöyledir:

Cāhil u müşrik ölüpdür ḥayy degil

Bir adı lÀ-şeydür anuñ şey degil

Diğer bir örnek:

Şehâ her kimde var, bu üç **haslet**

Aleyhi'l-**la'net**dir, ol bed adâvet (Eğri, 2008: 73).

Şehā her isimde var bu üç ḫaṣlet(Ünal, 2006: 132).

Vezne uygun olan şekli:

Şehā her kimde var bu üç ḫaṣālet[74]

ʿAleyhi ʾl-laʿnedür ol bed ʿadāvet (vr. O 94a, E 2a).

Vezin takip edilmediğinden, yazma nüshada görülen her bir işaret mısraların sonu gibi algılanarak serbest vezni andıran şiir şekilleri de neşirlerde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin şu şiir:

Virânî, budurur Allâh u a'lem nasîhat,

Kendi, kendi, başına vir.

İmdi ey birader âşıkân ve ey tâlib-i Merdân,

Eğer bulayım dirsen îmân gönülde kalmasın şekk ü gümân

Zîrâ şek bâtıldır, bâtıl bir yerde olmaz Rahmân

İmdi evde olsa Rahmân, ol hânede olmaz şeytân (Eğri, 2008: 189; Ünal, 2006: 160).

Oysa mısra olarak aktarılan satırlar secili nesir cümleleridir. Dolayısıyla alıntıladığımız yerin doğru şekli şöyledir:

VìrÀnì söz budur AllÀhu aèlem[75]

Naāìóat kendü kendü başına vir[76]

İmdi ey birÀder-i[77] èÀşıúÀn ve ey ùÀlib-i şÀh-ı merdÀn! Bu beytden èamelini fehm eyle[78] Eger bulayum dirseñ ìmÀn[79], gönlüñde úalmasun şekk ü gümÀn[80] zìrÀ kim şekk bÀùıldur, bÀùıl ile[81] Óaúú bir yirde olmaz gözin aç añla[82]

74 var: (-E), ki var (M).

75 V̄irānī̄ söz budur: V̄irānī̄ ʿAbdāl dir (M); Allāhu: v ʾAllāhi (O, M).

76 kendü kendü: kendi kendin (M).

77 birāder: birāderān (O).

78 bu beytden ʿamelini fehm eyle: (-E, O).

79 bulayum: buldum (M) ;ī̄mān: dermān (E).

80 gönlüñde: gönlinde (O), gönülde (M) ; şekk ü gümān: şekki gümān (E).

81 kim şekk: kim şekk ü gümān (E), şekk (M).

82 Bir yirde olmaz Raḥmān (O).

Bir evde olmasa Raḥmān[83]

Olur ol ḫānede şeyṭān[84](vr. O106a, E13a).

Vezin kontrolü yapılmadan yapılan bu neşirlerdeki hatalar oldukça fazla olmakla birlikte, biz burada örnek olması açısından seçtiğimiz hatalı mısraları ve vezne uygun şekillerini bir liste halinde aktaralım:

Benim gözüm nûru, İmâm Bâkır Bekâ'dur (Eğri, 2008: 69) Gözüm nūrı İmām Bāḳır beḳādur.

Üç nesne ile zâhir olupdur (Eğri, 2008: 73) Bu üç nesne ile ẓāhir olupdur.

Anuñ boynuna geçdi ṭoḳu lāʿnet(Ünal, 2006: 132) Anuñ boynına geçdi ṭavḳ-ı laʿnet.

Fenādan maḳṣūd onı bulmaḳ beḳāyı (Ünal, 2006: 134) Fenādan maḳṣūd uş bulmaḳ beḳāyı.

Kimin kim yokdurur, **fakri Rasûlü** (Eğri, 2008: 81) Kimüñ kim yoḳdurur faḳr-ı Resūli[85].

Sana direm sözüm işit ṣāḳin ol (Ünal, 2006: 136) Saña direm sözüm işit ṣaḳın ol[86].

Gidedur küfrü dilden Nūḥ-ı necātı (Ünal, 2006: 138) Gider küfri velī bul Nūḥ-ı necātı[87].

Muīn eyledi her müşkilātı (Ünal, 2006: 18) Muʿayyen eyledi her müşkilātı.

Murtazâ'yı sevmeyen, kande bulur îmânı u dîn (Eğri, 2008: 105) Murtażāyı sevmeyen ḳande bulur īmān u dīn.

Murtazâ'nın **düşmânına** la'net var, sad hezâr (Eğri, 2008: 105)Murtażānuñ düşmānına lāʿnetüm var ṣad-hezār (Ünal, 2006: 139) Murtażānuñ düşmenine laʿnetüm var ṣad hezār.

Murtazâ'nın bendesiyem, canla, dilden yakın, (Eğri, 2008: 105) Murtażānuñ bendesiyim cānla dilden yaḳın (Ünal, 2006: 140) Murtażānuñ bendesiyüm cān ile dilden yaḳīn.

Her kim ki, öldü, mâ-i tahûru bilmedi, (Eğri, 2008: 105) Her kim ki faḳr olmadı māī-i ṭahūrı bilmedi (Ünal, 2006: 140) Her kim ki faḳra irmedi māʾ-i ṭahūrı bilmedi[88].

Bu şıfātda āḳıbet ol durur (Ünal, 2006: 143) Bu şıfatdan ʿāḳıbet ol dūrdurur[89].

Ger dilersen bulasın, Hakk'tan Rahmet'i (Eğri, 2008: 123-125) Ger dilersen bulasın Ḥaḳḳ raḥmeti[90].

Yedi dahi geçince, ne olur bil (Eğri, 2008: 133) Yedi yıl daḫı geçince ne olur bil (Ünal, 2006: 146) Yedi yıl daḫi geçince noldı bil[91].

Mevc urup ṭaşdı çoḳdur neden mezāt (Ünal, 2006: 146) Mevc uruben ṭaşdı ḳudretden Fırāt[92].

83 Bir evde: İmdi bir evde (M).

84 ḫānede: ḫāne-i (E) ;olmasa raḥmān, olur ol ḫāne-i şeyṭān: olsa raḥmān ol ḫānede olmaz şeyṭān (E). Bu bölüm E ve O nüshalarında mensur şekilde yazılmıştır.

85 faḳr-ı: faḫri (E).

86 ṣaḳın ol: yolın bul (M).

87 velī: dile (E), dili (O).

88 faḳra irmedi māh-ı ẓahrı bulmadı (E) ; faḳr olmadı māʾ-i ṭahūrı bilmedi (O), faḳrı olmadı māʾ-i ṭahūrı bulmadı (M).

89 dūrdurur: dūrdur (O).

90 Óaúú: Óaúdan (M).

91 noldı: nolur (E), ne olur (M).

92 uruben: urdı (E) ; Mevc urup çün levḥa-i ḳudret ṭaşar (M).

Akdı, ya'ni zımmen oldu âb u gil (Eğri, 2008: 133) Ākḍı yaʿnī ḫatm oldu āb u kil (Ünal, 2006: 146) Aḳdı yaʿnī ʿummān oldı āb u gīl[93].

Dilersen irmeye, câvidâna (Eğri, 2008: 145) Dilersen irmege sen cāvidāna[94].

Kesri ref' eyle, iste vahdeti (Eğri, 2008: 157) Keşreti refʿ eyle iste vaḥdeti.

İşte her kim bildi, bu hikmeti, (Eğri, 2008: 165) Uşte her kim bilmedi bu ḥikmeti.

Mustafâ'nın gözü nûru Hasan, hem şâh Hüseyin / Kurratü'l-ayn dedi, ona Habîb-i Kird-gâr (Eğri, 2008: 169).

Muṣṭafānuñ gözleri nūrı Ḥasan hem Şāh Ḥüseyn / Ḳurretüʾl-ʿaynum didi aña ḥabīb-i kirdgār.[95]

Âbidîn, hem ve Bâkır u hem Ca'fer, İmâm Ka'zım'ın (Eğri, 2008: 169) ʿĀbidīn u Bāḳır hem Caʿfer İmām Kāẓımuñ.

Alî'dir, **hod** âlem-i zât-ı mutlak (Eğri, 2008: 181) ʿAlīdür her dü ʿālem-i Ẕāt-ı muṭlaḳ.

Alī'dür sevmeyen cānına lāʿnet (Ünal, 2006: 157) ʿAlīyi sevmezüñ cānına laʿnet.[96]

Kim anı sevmedi lāʿnet-i bī-gayāt (Ünal, 2006: 157) Kim anı sevmedi laʿnet be-ġāyet.

Cevâbım cevâbıdurur, mukarrer (Eğri, 2008:189) Cevābum Ḥaḳḳ cevābıdur muḳarrer.

Murâdın virüpdür, Şâh-ı Haydar (Eğri, 2008: 189) Murādın viriserdür şāh Ḥaydar.[97]

Kim ki āl u evlāda ḫıyānet eyledi (Ünal, 2006: 162) Kim ki evlāda ḫıyānet eyledi.[98]

Gice var şehveti, hırs u emel (Eğri, 2008: 221) Kimde vardur şehvet ḥırṣ emel (Ünal, 2006: 167) Kimde vardur şehvet u ḫırṣ u ṭamaʿ .[99]

Her kim, pîr izini izlemedi, (Eğri, 2008: 245) Daḫı pīrlerüñ izini izlemedi (Ünal, 2006: 172) Her ki pīrler izini izlemedi.[100]

Ve hattır yüzün, göremez / Vechinde anı, her kör kâr (Eğri, 2008: 265).

Bīst u heşt u sī vü dü ḫaṭdur yüzüñ / Göremez vechinde anı kūr kār.[101]

Bu Vîrânî, **bendeki** aşk-ı Şâh, / Eyleme, senden **cüdâ-yı** hûş şikâr (Eğri, 2008: 265).

Bu Vīrānī bendeni ey şāh-ı ʿaşḳ[102] / Eyleme senden cüdā ey ḫoş-nigār.

Muhabbet-i Âl-i Şâh'ı Askerî ol (Eğri, 2008: 192) Muḥibbī āl Şāh-ı Askerī ol (Ünal, 2006: 192) Muḥibb-i āl-i Şāhī ʿaskeri ol.[103]

Eyledim, bu uş isbât-ı Hak (Eğri, 2008: 345) Eyledüm birlikden uş iṣbāt-ı Ḥaḳḳ.

93 ʿummān: żımmen (O); Aḳar ol dem zemīn olur āb u gīl (M).

94 irmege sen: iresin (E).

95 ḥabīb-i: ḥabīb u (O).

96 sevmezüñ: sevmezin (E).

97 viriserdür: virdi server (M).

98 evlāda: onlara (M).A

99 Kimde kim var şehveti ḥırṣ u emel (O), Gice vardur şehveti ve ḥırṣ-ı emel (M).

100 pīrler: pīrlerüñ (O), Her ki pīrler: Kim ki pīrler (M).

101 anı: anı her (O, M).

102 şāh-ı ʿaşḳ: ʿaşḳ-ı şāh (O), ʿāşıḳ-ı şāh (E).

103 Muḥibb: Muḥabbet (E, M).

## VIII- SONUÇ

Türkiye'de, özellikle edebiyat ve tasavvuf alanında yapılan bilimsel çalışmaların bel kemiğini metin neşirleri oluşturmaktadır. Metin neşri, birçok ülkede ancak geniş bir bilgi birikimine sahip olan akademisyenlerin cesaret edebildiği çalışmalardandır. Oysa ülkemizde, analitik düşünme kabiliyeti yok edilmiş nesiller, tüm yeni metotlar, yeni alanlar ve yeni yaklaşımlar keşfetme gayretlerini bir tarafa bırakıp sadece metin neşirleriyle akademik hayatlarını tamamlamaktadırlar.

Doğru bir şekilde yapılmış metin neşrine kimsenin itirazı olamaz ve bunların bilimselliği de elbette sorgulanamaz. Ancak, günümüz genç akademisyenlerinin yaptıkları metin neşirleri, Osmanlı döneminde yaşamış çok kötü bir müstensihin yaptığı işten farklı değildir. Bu çalışmaların bilimselliğinin tartışılması bir yana, faydadan çok zarar getirdiği de ortadadır. Yanlışlarla dolu bir metinden hareketle yapılacak araştırmaların ne denli sağlıklı olacağı ortadadır. Öte yandan kötü bir neşir çalışması, söz konusu metin üzerinde tekrar tekrar çalışılmasına sebep olmakta, bu da zaman ve enerji kaybına sebep olup ülkenin bilimsel gelişimine ket vurmaktadır.

Akademik düzeyde yapılan çalışmaların ne kadar özensiz olduğu, danışman ve jüri faktörünün etkin bir şekilde kullanılamadığı, basım aşamasını geçmiş eserlerin ehil insanlar tarafından kontrol edilmediği bu çalışmayla açık bir şekilde görülmüştür.

Metin neşri yapan araştırmacılar tüm bunları göz önünde bulundurarak, yaptıkları çalışmalarda gerekli özeni ve dikkati gösterip, metinlerini kontrol ettirmek için zaman ayıracak ehil kimseler, danışmanlar bulmaya gayret etmelidirler. Aksi takdirde gelecek kuşaklara "Molla Kasım" olarak çok iş düşecektir.

## KAYNAKÇA


BAYRI, Halid. (1957).*Virânî Hayatı ve Eserleri*. İstanbul.

EĞRİ, Osman. (2008).*İlm-i Câvidân*. Ankara.

GÖKYAY, Orhan Şaik. (1982).*Destursuz Bağa Girenler*. İstanbul.

ÜNAL, Bihter. (2006).*Vîrânî Dede Fakr-nâme; İnceleme, Metin, Dizin*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: DÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

*Nazm u Nesr-i Hazret-i Vîrânî Baba*. (1973). Mısır.

USLUER, Fatih. (2010)."Feyznâme-i Misâlî Neşirleri" *Hacı Bektaş Veli Dergisi*,56: 299-323.

VAKTİDOLU, Adil Ali Atalay. (1998).*Vîrânî Divanıı ve Risalesi*. İstanbul.

VîrânîAbdal, *Risâle*. İ.B.B. Atatürk Kit, Osman Ergin, TY, no. 656/3, vr. 93b-120b.

_____, Millî Ktp, Yazmalar, no. A 3333/1, vr. 1b-25b.

# İLETİŞİM VE İCRA ORTAMLARI AÇISINDAN EDİB HARÂBİ DİVÂNI

## *EDİB HARÂBÎ'S DIVAN TERMS OF COMMUNICATION AND EXECUTION ENVIRONMENTS*

**Kemal ÜÇÜNCÜ**[1]

**ÖZET**

Bu makalede, Türk edebiyatı bağlamında Alevi Bektaşi edebiyatının ve inanç geleneğinin önemli figürlerinden biri olan Ahmet Edib Harabi'nin Divanı sözlü kültür ve yazılı kültür ortamlarının etkileşimi açısından incelenmeye çalışılacaktır. Harabi'nin şiirleri dilsel ve etnik engelleri aşarak Türk kültür havzasında geniş bir kesim tarafından paylaşılması açısından da ilginçtir.

**Anahtar Kelimeler:** Edib Harabi, Sözlü Kültür, İcra Bağlamı.

**ABSTRACT**

In this article, in the context of Turkish literature, Ahmet Edip Harabi Divan which is one of the important figures of Alevi Bektasi literature and tradition of faith will be examined in terms of the interaction of oral culture and written culture environments. Harabi's poetry transcends religious and ethnic barrier, in basin of Turkish culture is shared by a large segment. In this respect Harabi's poetry interesting.

**Key Words:** Edib Harabi, Oral Culture, Execution Context.

**GİRİŞ**

Tarihsel olarak yakın sayılabilecek bir dönemde yaşamış olmasına rağmen Edib Harâbî'nin hayatı hakkında kronolojik bilgilerimiz yetersizdir. Annesinin adı Hatice Hanım'dır. Hatice Hanım H.1319/M. 1901 tarihînde vefat etmiştir.[2] Divanındaki bir nefesten H.1269/M.1852 tarihînde İstanbul'da doğduğunu ve esas isminin Ahmet Edib[3] olduğunu öğrenmekteyiz.

1 Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

2 Bu bilgiyi HD'nın sonundaki bir kayıttan anlamaktayız. Divân kalınca bir defter şeklinde olduğundan sonuna doğru boş sayfalardan birinde fihrist kısmının bitiminde bu kayıt vardır.

3 [Öge] Ali Rıza. Alevî-Bektaşi Şairleri Antolojisi. İstanbul (El yazması bir eserdir. Şair hakkında kısa da olsa bilgi veren en eski kaynaktır. Diğer kaynaklar bu bilgileri kaynak göstermeden alıntılamışlardır).

*Peder ü vālidem oldu bahāne*
*Merecel-bahriyani yeltekıyāne*
*Bin ikiyüz altmış doḳuzda ḳāne*
*Eriştim zāhiren geldim cihāne ...*
(HD:432/1).

*Nāmım Edib idi Harābî oldum*
*Erenlerin ayaḳ türābı oldum*
*Haḳḳ'ın bir muḳaddes kitābı oldum*
*'Aşḳ olsun oḳuyan ehl-i irfāna...*
(HD:432/3).

Çocukluğu hakkında kaynaklarda -yazılı ya da sözlü- yeterli bilgi ve belge yoktur.[4]Rıza Tevfik "Edib Harâbî'nin öteden beri İstanbullu bir aileye mensup olduğunu, fakir olduğunu ve eski bir ahşap evde oturduğunu ve Namık Kemal'den himaye, insaniyet ve teşvik gördüğünü, ünlü edibin onu evlat edindiğini söylediğinive derin bir minnettarlıkla onu yâd ettiğini belirtir." (Bölükbaşı, 1944: 3). 17 yaşına gelinceye kadarki hayatı hakkında bir malûmat yoktur. Bir nevi hal tercümesi olan nefesinde:

*Berzahtan ḳurtuldum çıḳtım aradan*
*Onyedi yaşında doğdum anadan*
*Muhammed 'Ali Hilmî Dede Baba'dan*
*Çoḳ şükür hamd olsun geldim imḳāne*
(HD:432/2)

ifadeleriyle 17 yaşında Mehmed Ali Dedebaba'ya intisap ederek Bektaşî olduğunu belirtmektedir. Bektaşî geleneğinde ikrar verip tarikata girmek "mecâzî anlamda ölüp yeni bir inanç iklimi içerisinde yeniden doğmak" olarak kabul edilir (Korkmaz, 1993: 182). Divanındaki bazı ifadelerden Bektaşî nasibi almadan önce, Sünnî akideye mensup biri olduğu izlenimi vermektedir.

*Bir zāman cāmiye devām iderdim*
*Aḳlımca sanırdım müslümān oldum*
*Vaiz dinlemeğe her gāh giderdim*
*Me'mūl iderdim ki müslümān oldum*
(HD:455/1).

Bir diğer gazelde "Müslüman iken abdest alıp namaz kıldığını, namazı asla terk etmediğini, cennet endişesi olduğunu, bir gün bir devre (muhabbete) dâhil olduğu zaman kendisinin yanıldığını ve bugüne kadarki uğraşının boş olduğunun farkına vardığını ve hemen orada imanı, küfre değiştiğini ve şimdiki duruma geçiş yapmaya karar verdiğini" belirtir (HD:149/1,2,3,4,5,6).

Tahsili ve okul hayatı hakkında da kaynaklar yetersizdir. Yine Rıza Tevfik'in belirttiğine göre uzun uzadıya mekteplerde zaman harcamamış, bahriye mektebinin ilk

4 Bu konuda başta Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Emekli Sandığı Genel Müdürlüğü, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı Arşivi, Milli Kütüphane, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi gibi belli başlı belge arşivlerinde yapılan taramalarda herhangi bir bilgi ve belgeye rastlanamamıştır. Harâbî'nin bağlı bulunduğu Şah Kulu Sultan Dergahı'ndan da herhangi bir belge elde edilememiştir. Ayrıca Prof. Dr. Ali Birinci ve araştırmacı-yazar Şevki Koca (Turgut Koca Halifebaba'nın oğlu olması münasebetiyle Bektâşilik tarikatının bilinmeyen tarihine ve şahıslarına ait oldukça geniş bir bilgiye sahiptir) ile yapılan görüşmelerde ilâve bir bilgi ve belge bulunamamıştır.

sınıflarından ayrılmıştır (Bölükbaşı, 1944: 2). Bu hususu Edib Harâbî'nin Divanı'ndan anlamak mümkündür. Dil ve imlâsındaki tutarsızlık, yazı stili onun eğitiminin az olduğu (yarım kaldığı) izlenimini vermektedir. Sadettin Nüzhetde bu hususu, ilmî müktesebâtının pek yüksek olmadığını söyleyerek teyit eder. Fakat bununla birlikte kendisini sözlü gelenek içerisinde çok iyi yetiştirmiş olan Harâbî, Muhyiddin-i İbn-i Arabî'yi tercüme şerhlerinden takip edebilecek kadar Arapçaya vâkıftır. Yine Ergun'a göre, Harâbî kuvvetli bir irticalî şiir söyleme yeteneğine sahipti (Ergun, 1928: 1752).

Divanı'nı incelediğimizde bize otodidakt bir insan portresi çizmektedir. Türkçenin yanında Farsça ve Azeri Türkçesinde de şiir yazabilecek bir birikimi olduğunu gözlemlemekteyiz (HD: 46,340,345).

Harâbî'nin mesleği onun tahsil durumuna açıklık getiren bir diğer kanıttır. Kaynaklarda belirtildiği ve Divanı'ndaki notlardan anladığımız kadarıyla uzun yıllar bahriyede brik kâtipliği[5] yapmış, Preveze, Limni, Çanakkale (Kilidbahir) gibi imparatorluk kentlerini bahriyedeki memuriyeti dolayısıyla dolaşmıştır.

Harâbî'nin Divanı'nın sonuna yazdığı notlardan ikisi kız olmak üzere üç çocuğunun olduğunu öğrenmekteyiz. Bunlardan Zeynep Saniye Hanım'ın (H.1305/M.1887) tarihinde doğduğuna dair bir kayıt vardır. Yine aynı yerde, müteakiben Fatma Belkıs ismindeki kızının (H.1308/M.1890) tarihinde doğduğuna ve (H.1315 / M.1897 tarihinde vefat ettiğine dair bir diğer kayıt vardır. Aynı sayfada oğlu İsmail Feridun'un (H.1315/M.1899) tarihinde doğduğunu belirten bir ifade yazılıdır.[6] Rıza Tevfik, Edib Harâbî'yi ziyarete gittiğinde evinde 6 yaşlarında Hüseyin isminde bir erkek evladının olduğunu ve ona "Git kapıyı aç! Rıza Tevfik gelmiş olacak." dediğini belirtmektedir" (Bölükbaşı, 1944: 3). Fakat Harâbî Divanı'nda Hüseyin isminde bir çocuğa dair kayıt yoktur.

Edib Harâbî, fakirlik ve sıkıntı içerisinde bir yaşam sürmüştür. Vahit Lütfî "ufak bir tekaüt maaşı ile geçinmek zorunda kaldığını ve ihtiyaç sebebiyle evinde cemler düzenlediğini" belirtmektedir (Salcı, 1939: 219). Turgut Koca, Harâbî'nin deniz levazım binbaşılığından emekli olduğunu aynı zamanda Hacı Bektaş Veli Dergahı Postnişini Türbedar Mehmed Baba'dan babalık icazeti aldığını ve Feylesof Rıza Tevfik'in mürşidi olduğunu (Koca-Onaran, 1987: 152) belirtir. Şair 1916 yılında ölmüştür. Fakat mezarının nerede olduğu ve ne şekilde öldüğü hakkında elimizde hiçbir bilgi yoktur.[7]

5 Gemilerde yazışma yapan kayıtları tutan kâtip.

6 HD (Dizinden sonraki sayfa).

7 Edib Harâbî'nin ölümü ve mezarı hakkında araştırmacı-yazar Şevki Koca ile yaptığımız görüşmede Harâbi'nin İttihat ve Terakki Fırkası'nın iş başına gelmesinden birkaç sene sonra bu fırkaya uygulamalarından dolayı muhalefet ettiğini ve onlarla sürtüşmeye girdiğini, bu nedenle fail-i meçhul bir cinayetle öldürülmüş olabileceğini belirtmiştir. Harâbî'nin şiirleri arasında muhalefet anlamına gelecek bir ifade yoktur. Bu nedenle söz konusu iddia çok zayıf bir ihtimaldir.

## I. EDİB HARÂBÎ'NİN DİVANI HAKKINDA

### A. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası

Müellif hattı olan bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde İhsan Mahvi Kitapları bölümünde 98 numarada kayıtlıdır. 570 varak tutarındadır. Rika hattıyla yazılmıştır. Satır sayısı muhteliftir (Genellikle 12 satır). Dış ve iç ölçüsü, 198X125, 115X43 mm şeklindedir. Şiirlerin bulunduğu bölüm 285+12 yk.'tır. Avrupa kâğıtlı, arkası meşin, üstü kâğıt kaplıdır. Başta İhsan Mahvî'nin vakıf mührü, sonda kütüphanenin damgası bulunmaktadır. Gazel, kaside, mersiye, tarih, kıta, müfred, nefes, semai, koşma satranç, lügaz tarzında yazılmış toplam 511 şiir ihtiva etmektedir. Şiirlerin sonunda yazdığı şiirlere ait numarasız mufassal bir fihrist vardır. Bu kısımdan sonra boş sayfalar vardır. Bu sayfalarda yer yer çeşitli din büyüklerine ait sözler ve Harâbî'nin çocuklarına ait kayıtlar yer almaktadır.

### B. Taksim Atatürk Kütüphanesi Nüshası

Taksim Atatürk Kitaplığı'ndaki bu nüsha Sr.283, Tsf.000 Belediye bölümü 1896 numarada kayıtlıdır. Müstensihi belli değildir. Satır sayısı muhteliftir. Karton kapaklı ve rika hattıyla yazılmış bir eserdir. İki ayrı defter halinde toplam 100 sahifeden ibarettir. Bu bir nüsha olmaktan ziyade Harâbî Divânı'ndan seçilen şiirlerden oluşan bir defterdir. İçeriğinde müellif hattı nüshadaki eksiklikleri tamamlayacak bir şiire rastlanamamıştır.

## II- YAZILI KÜLTÜR ORTAMINDA EDİB HARÂBÎ

Yazı, konuşmayı sözlü-işitsel duyudan çıkarıp yeni bir duyu dünyasına, görmeye bağladığı için hem konuşmayı hem de düşünme biçimini dönüştürmesiyle, insanlık teknolojisindeki buluşlarının en büyüğü olmuştur (Ong, 1995: 104). Yazılı kültür ortamı metni ve iletiyi statik bir hale getiren bu nedenle sözlü kültür ortamında olması muhtemel değişim ve varyantlaşmalara müsaade etmez. Üzerinde tekrar düşünme, geriye dönüş, düzeltme ve ilâve yapma tasarruflarına açıktır. Uygarlık tarihinin ileriye doğru geometrik bir hızla gelişiminin temelinde yazınınicat edilmiş olması vardır.

Connerton bir sözlü kültürün yazılı kültüre geçişini, bedenleştirme pratiğinden kaydetme pratiğine geçiş olarak tanımlar. Böylece yazının kuşkuculuk ve ekonomikleştirme süreçlerini iteleyerek yenilikleri kurumsallaştıracağı kanaatindedir (Connerton, 1999: 118-119).

Matbaanın icadını (1450) dikkate aldığımızda bu aracın ülkemize geç sayılabilecek (1729) bir tarihte girmiş olduğu söylenebilir. Matbaanın gelişi ile beraber eserlerin basım ve dağıtımişlemi kolaylaşmış, buna paralel olarak bilginin aktarım ve dolaşım hızında da bir artış olmuştur. Yazılı kültür ortamı ve âşıklık geleneğinin tarihî süreci içinde cönkler, mecmualar ile belli oranda varlığını hissettirmekle beraber istinsaha dayanan bu çoğaltma şekli mahiyet itibarıyla oldukça farklıdır. "Bu dönemde ilk defa hangi yılda ve kimin tarafından başlatıldığı

bilinmemekle beraber âşık tarzı destanların taş baskısı (litografya) denilen teknikle tek yaprak kâğıtların bir yüzüne basılmak suretiyle çoğaltılarak satıldığı bilinmektedir" (Çobanoğlu, 1999b: 142).

Bu ilk dönemde yine matbaa ortamında basılan ilk eserler, sözlü kültür ortamında üretilip aktarılan ve halk tarafından çok sevilen eserlerdir. Bu, bir anlamıyla ticarileşme kaygısının bir yansıması olarak düşünülebilir. Çünkü basılmış olan eserin maliyetinin karşılanması için satılması mecburidir.

"Bu destanlara paralel olarak yazıya geçirilip satılan bir başka gelenek mahsulü ise, İslâmî epik destanlar ve halk hikâyeleridir. Bunlar arasında Battal Gazi Destanı, Ebu Müslim Horasanî, Hz. Ali Cenkleri, Hamzanâme gibi İslâmî destanlar ve Kerem ile Aslı, Âşık Garip, Emrah ile Selvi, Asuman ile Zeycan, Razınihan ile Mahifiruz, Elif ile Mahmut, Şah İsmail, Ferhat ile Şirin gibi halk hikâyeleri sayılabilir. 1900 yıllarından itibaren önceleri taşbaskı ile basılıp satılan bu mahsuller, daha sonraları tipo matbaalarla Anadolu'nun en ücra yerlerine dahi ulaştırılmıştır. Yazılı ve basılı bu tahkiyeli eserler, geleneğin canlı olarak devam ettiği yerlerde evlerde ve köy odalarında yüksek sesle okunup dinleniyorlardı. Bu dönemde sözlü kültür ile yazılı kültürün sarmal bir şekilde âşıklık geleneğine tesiri söz konusudur. Geleneği sürdüren âşıkların, sözlü aktarımdan beslenmeleri yanında yazılı unsurlardan da istifade ederek, bireysel bilgi birikimlerini oluşturdukları görülmektedir" (Özarslan, 2001: 283).

Matbaanın hizmete girmesiyle beraber okuyucu/dinleyici kitlesinde çok hızlı bir artışın olduğu muhakkaktır. Okuma yazması olanlar okudukları bu basılı eserleri yine okuma yazması olmayan toplulukların önünde okuyarak onları bir anlamıyla tekrar sözelleştirme işlemine tabi tutmuşlardır.

Matbaanın icadından önce çoğaltma işleminin el yazısıyla yapıldığı bilinmektedir. Bu yöntemle Fuzulî, Bâkî, Nesimî gibi şairlerin eserleri okuma yazması olmayan halk kesimleri arasında dilden dile söylenilip aktarılmışlardır.

Yazının icadıyla beraber sözlü kültür ortamına paralel bir de yazılı kültür ortamı oluşmuştur. Ong, "Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi" adlı kitabında, sözel kültürün oluşma, gelişme ve aktarım şekillerini inceleyerek bu kültürün 'yazılı kültür'le mukayesesini yapmaktadır. O yazılı kültür öncesi döneme "birincil sözlü kültür" adını verir ve bu kültürü yaşatan toplumların "yazı ve matbaa gibi kavramların varlığını" bilmediklerini, bu toplumlardaki bireyler arasındaki iletişimin sadece "konuşma dilinden oluştuğunu" kaydeder. Radyo, televizyon, telefon gibi diğer elektronik araçların "yazılı kültür"den sonraki 'üçüncü aşama' olduğunu belirtir (Ong, 1995: 23-24).

Bu aşamayı ise "ikincil sözlü kültür" olarak adlandırır. Yeni teknolojik imkânlar, "birincil sözlü kültür" tabakasında oluşan -özellikle folklorik- eserleri, "yazı ve metin"den yola çıkarak, tekrar "söz"e yani "konuşma dili"ne dönüştürmektedir. Ong,

"birincil sözlü kültür" aşamasında meydana gelen ürünlerin, "ezberleme", "bellekte saklama", "dönüştürme", "kalıplaştırma" ve "hatırlama" gibi "yaratma" ve "yaşatma" süreçlerinin varlığına işaret etmekte ve bu süreçlerin, ikinci aşama olan "yazılı kültür" aşaması için hemen hiçbir şey ifade etmediğini söylemektedir. Birincil sözlü kültür çağında, ürünler sözlü olarak üretilir, yaşatılır ve nakledilir; bu ürünler, yazılı kültür çağının terimi ile söyleyecek olursak, belirli/sabit bir "metin"den yoksundur (Ong, 1995: 46-96).

Eski kitapların düzenlenişine bakıldığında, meclis, bab, cüz, fasıl gibi bölünmelerinonların hitap edeceği dinleyici kitlesinin bir seferde dinlemeye tahammül edebileceği miktarı dikkate alarak düzenlendiği görülebilir. Bu eserler yazılı olmasına rağmen "dinle" ve "işit" gibi hitaplarla "sessiz okumaktan" çok, bir dinleyici çevresine okunmak üzere yazıldığı intibaını verir. Kadim kültürel gelenekler de ve bu arada Doğu ve Türk İslam medeniyetinde de söz merkezci bir tutum vardır. Söz hep ön plandadır. Talebenin üstattan öğreneceği bilgi asla kitapların yazdığı ile sınırlı değildir. Okuyucu-talebe bunları bir mürşitle/müderrisle okuyup sözelleştirerek, talim ederek, açıklayarak, yazılı metni sözle mezcedip genişleterek yeniden üretir. Anlatılmak istenen her zaman yazılı metinden daha fazlasıdır.

Alevî-Bektâşî geleneği içerisinde sözlü kültür ortamının iletişim kodları çok büyük bir öneme sahiptir. Gelenek bir nevi sözlü olarak aktarılır. Fazla bir mektebî eğitim almamış olan Edib Harâbî bu gelenek içerisinde kendisini yetiştirmiştir. Şiirleri büyük bir hızla Alevî-Bektâşî zümrelerle meskûn, en ücra köşelere kadar yayılabilmiştir.

Cönkler ve mecmualar Harâbi'nin şiirlerinin yayılmasında ilk yazılı vasıtalar olmuştur.[8] Onun meşhur "Vahdetnâmesi" ile "Kaf u nun hitabı izhar olmadan" mısrasıyla başlayan nefesinin okunmadığı, bilinmediği Alevî-Bektâşî muhit pek azdır.[9]

Bu eserler yazılı kültür ortamı aracılığı ile Harâbî'nin farklı toplumsal kesimler tarafından da tanınmasına aracılık etmişlerdir. Yazılı kültür ortamı, onun diğer kültür ortamlarına taşınmasına yardımcı olmuştur.

8 Harabî mahlaslı başka şairlerin bulunması, cönklerde Harâbî Divanı'nda yer almayan ama ona isnat edilen şiirlerin olması bu yayılımı tespit etmeyi güçleştirmektedir. Bu durum başlıbaşına ayrıbir çalışmanın konusu olacak kadar kapsamlıdır.

9 Edib Harâbi'nin şiirlerine bu mecmua ve nefeslerin dışında Ali Rıza Öge tarafından yazılan *Alevî, Bektâşî Şairleri Antolojisi*'nde tesadüf etmekteyiz. Bu eserde Harâbî'ye ait 50 civarında şiir alınmıştır. Bu eser ayrıca Harâbî hakkında ilk bilgileri veren tek kaynak durumundadır. Ardından Derviş Ruhullah'ın *Bektâşî Nefesleri*, (İstanbul 1340) adlı eserinde Harâbî'nin şiirlerine rastlanmaktadır. Bunların yanında Sadettin Nüzhet (Ergun), *Bektâşî Şairleri,* (İstanbul 1930), Rauf Yekta, *Bektâşî Nefesleri,* (İstanbul 1933), Abdulbâki Gölpınarlı, *Alevî Bektâşî Nefesleri*, (İstanbul 1963), Hüseyin Hüsnü Erdikut'un *Edib Harâbî'nin Divanı,* (İzmir 1950) ile Sefer Aytekin'in *Harâbî, Hayatı ve Deyişleri,* (Ankara 1959; 2.b. 1999), Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Edebiyatı Antolojisi*, İsmail Özmen, *Alevî-Bektâşî Şairleri Antolojisi,* (İstanbul 1995), Dursun Gümüşoğlu, Ahmed Edib Harâbî Divanı, (İstanbul 2008) adlı eserlerde Harâbî'nin şiirlerine yer verilmiştir.
Yz. Cönk 187, 06 Mk. Yz. A 3556, Yz. Cönk 160, Yz. Cönk 132, 06 Hk. 4227, 06 Mil. Yz. A 2227, 06 Mil. Yz. 2533, 06 Mil. Yz. B 170, 06 Mil. Yz. FB. 423, Belediye K. 531 numaralarında kayıtlı cönk ve mecmualarda Edib Harâbî'ye ait şiirler mevcuttur.

## III- SÖZLÜ KÜLTÜR-YAZILI KÜLTÜR ORTAMLARININ ETKİLEŞİMİ ÇERÇEVESİNDE EDİB HARÂBÎ DİVÂNI

İnsanlık tarihînde ilk edebî ve kültürel verimler sözlü kültür ortamı içerisinde üretilmiştir. Uzun yıllar sonra yazının icadı ile beraber bu sözlü verimler yazılı kültür ortamına aktarılmaya başlanmıştır. Yazı bir nevi kontrol aracı olarak bilginin kaydedilmesi ve saklanmasını gerçekleştirdiğinden, bilginin biriktirilmesi ve hızlı bir şekilde yayılması sürecini hızlandırmıştır.

Walter Ong'un tespitine göre ise; insanoğlunun dünya üzerindeki varlığı 30.000-50.000 yıl öncesine uzanmaktadır. Buna karşılık ilk yazı 6000 yıl öncesine aittir. Bu çerçevede insanlık tarihînin binlerce yıllık bilgi, deneyim ve tecrübesinin sözlü gelenek vasıtasıyla kuşaktan kuşağa aktarıldığı söylenebilir. Tarih boyunca konuşulan binlerce, on binlerce dilden topu topu 106 tanesi edebiyat üretebilecek derecede yazıya bağlanabilmiş, büyük bir kısmı ise hiç yazılamamıştır. Ong bugün konuşulan 3000 kadar dilden yalnızca 78 tanesinin edebiyat üretebildiği ve yüzlerce dilin kendisini ifade edebilecek bir alfabe ile karşılaşmadığı iddiasındadır (Ong, 1995: 14).

Yazının keşfi, ardından matbaanın kurulması uygarlık tarihinde önemli kilometre taşlarıdır. Yazının keşfi ile beraber sözlü ve yazılı kültür ortamları sürekli bir iletişim içerisinde birbirini karşılıklı olarak etkilemişlerdir.

Yazılı ortam yaratıcılığı toplum hayatındaki bütün yapı ve kurumlar üzerine ilerlemenin korunması açısından egemen bir düzen ve ilişkiler ağı kurduğunda sürekliliğin korunması işlevini de büyük ölçüde yüklenmiş olur. Bununla beraber, bu yaratıcılık ortamı kendinin ortaya çıkmasında öncü modeller kurmuş olan sözel ortam faaliyetlerine herhangi bir kısıtlama getirmez ve oradan gelen etkileşimlere de sürekli açıktır. Bu gelişme ve ilerlemenin gereğidir. Böylece sözlü ve yazılı ortamlara ait tüm iletişim ağları, bilgi ve deneyimlerin daha geniş bir alan üzerine yayılmasına imkân verir. Her iki ortam için iletişim ağları, yaratıcılığın sürekliliğini besler. Sözel ortam yaratıcılığı, kendini geliştirme, değiştirme ve yeni terkipler oluşturma bakımından, tıpkı yazılı ortam yaratıcılığı gibi, bütün bu ağlardan payına düşeni alır (Yıldırım, 2000: 32-45).

Yazılı ortam yaratıcılığı matbaanın icadı ile birlikte farklı bir karaktere bürünür. Artık eserler çok daha ucuza ve binlerce kopya olarak çoğaltılma imkanına kavuşur. Bu durum bilginin dolaşım ve etkileşim süreçlerine olağanüstü bir ivme kazandırmıştır. Yeni teknoloji geleneksel istinsah yöntemine göre çok yeni ve farklı bir düzeni başlatmıştır.

Yazılı kültür ve sözlü kültür ortamlarının birbirine etkisi bağlamında Edib Harâbî Divânı'na bakıldığında benzer durumlarla karşılaşılır. Edib Harâbî [formal anlamda] iyi bir eğitim almamasına rağmen vahdet-i mevcud felsefesinin karmaşık problemlerine kolaylıkla nüfuz edebilmiştir. Bu, onun Alevî-Bektâşi geleneğinde irşada bağlı icra

ve sohbet yöntemleri içerisinde sözlü bir formasyon kazandığının belirtisidir.

Edîb Harâbi şiirleri yazılı olarak üretildiği halde Bektaşî dergâhı içerisindeki cemlerde sözlü olarak okunduğu bilinen bir gerçektir.[10] Bu sözelleşme onu tekrar dinleyiciler vasıtasıyla sözlü intikal kuralları çerçevesinde farklı muhitlere taşımıştır.

Ruth Finnegan'a göre "bir çocuğun matbu bir şiiri bir aile büyüğünün icrasından duyup onu tekrar etmesi veya oyun alanına yayması" bir sözelleşme biçimidir. Yazılı olduğu halde bir cemaatin icrasıyla sözlü hale gelen yazılı ilâhilerin, açıkça sözlü icra için yazılmış caz şiirinin veya Ortaçağ'a ait şiir şekillerinin veya ilk olarak sözlü icrada yaratılmış, fakat daha sonra yazılmış, ezberden okunmak için öğrenilmiş bir şiirin karşılıklı etkileşime örnek olduğu (Finnegan, 1992: 16-24) görüşündedir.

Bu çerçevede Harâbî'nin şiirlerinin yazılı kültür ortamı içerisinde üretilmiş olsa dahi intikal ve icra şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda sözelleşmeye maruz kaldığını, sözlü kültür ortamına aktarıldığını, müteakiben dinleyicilerin not alması, kaydetmesi sonucu bir yeniden yazma (rewrite) işlemine uğradığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bazı şiirlerin icra esnasında müzik eşliğinde doğaçlama olarak söylenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Vezin ve kafiyelerdeki tutarsızlıklar bu neşe halinde icrânın bir diğer delilidir.

10 Bu konuda bkz.: Clarke Gloria, "Alevi Kültürel Kimliğinde Müziğin Rolü" (Çev.: Hande A. Birkalan), Toplumbilim, S.12, İstanbul, 2001, s.127-135

## IV- ELEKTRONİK KÜLTÜR ORTAMINDA EDİB HARÂBÎ

Ülkemizde elektronik kültür ortamının başlangıcı 1900'lü yılların başında gramofonla olmuştur. İlk Türkçe plaklar 1900 yılında Almanya'da The Gramophne Ltd. şirketi tarafından yayınlanır. Die Deutsche Grammophongesellschaft şirketinin Nisan 1905 tarihli bir kataloğunda 360 adet plak adı geçmektedir.1912-1932 yılları arasında yapılan 78'lik taş plakların muhtevasını analiz eden bir araştırmadan bu dönemde Türk sanat ve halk musikisi ile ilgili plakların yanı sıra dönemin Meddah Sururî, Meddah Mazlum, Hazım Körmükçü gibi tanınmış meddahlarından yapılan kayıtlarla orta oyunu, karagöz gibi geleneksel Türk halk tiyatrosuna ait metinlerin yer aldığını öğreniyoruz (Anhegger, 1991: 35-43).

Elektronik kültür ortamının başlangıcı ile bilginin taşınma ve iletim hızında önceki iletişim biçimleri ile karşılaştırılamayacak derecede bir hız ve kolaylık kazanılmıştır. Bu sayede kültürel üretimler bir ticari faaliyet sonucu pazarlanmaya başlanmıştır.

Gramofonu takip eden en mühim elektronik yenilik ise radyo yayınlarıdır. Radyo yayınları, 1940'lı yıllardan itibaren Muzaffer Sarısözen ve arkadaşlarının gerek derlemeleriyle gerekse 'Yurttan Sesler' gibi programlarıyla hem mahalli ezgilerin ulusal seviyede yaygınlaşmasını hem de Âşık Veysel gibi bazı sözlü kültür ortamı âşıklarının ülke çapında tanınmasını sağlamıştır.

Ayrıca üniversiteler ve çeşitli kuruluşlar bünyesinde açılan konservatuarlar bu mahallî repertuarın derlenmesi ve kayıt altına alınmasında önemli görevler ifa etmişlerdir.Bu kurumlar bünyesinde yetişen müzikologlar sınırlı da olsa bu eserlerin biçim ve muhteva özellikleri üzerinde incelemelerde bulunmuşlardır.

Radyo yayınlarından sonra elektronik kültür ortamının söz, ezgi ve müziğin kaydedilerek dondurulması bir başka ifadeyle söz ve müziğin icralarının kaydedilerek paketlenmesi (mediated performances) anlamında 1960'larda plak ve pikapların kullanılması yaygınlaşır. Pikap ve plakları, kasetçalarların ve kasetlerin 1970'lerden sonra yaygınlaşması takip eder.

1970'li yılların başından itibaren televizyon yayınları başlar ve yaygınlaşır. Bu süreçte A. Kutsi Tecer'in başlattığı ve Muzaffer Sarısözen gibi bir anlamda talebelerinin takip ettirdiği hareketin ötesinde âşık tarzı mensuplarının elektronik kültür ortamında yer alışları şuurlu bir kültür programından ziyade tamamen serbest piyasa ticari mantığı içinde ekonomik kazanç esasına göre şekillenir (Çobanoğlu, 1999b: 153).

Özellikle TRT kurumunun başlatmış olduğu repertuar oluşturma çabaları paralelinde sürdürülen derleme faaliyetleri ile Türkiye'nin farklı bölgelerinden şiir ve şarkı sözleri derlenerek notaya alınmıştır. Bu suretle yüzyıllardır belli bir zümreye hitap eden bu kültürel üretimler ulusal repertuara kazandırılarak toplumun diğer kesimlerinin takdir ve değerlendirmesine, beğenisine sunulmuştur.

Bu çerçevede Harâbî'ye ait nefes ve şiirlerde elektronik kültür ortamına taşınmıştır. Kültür Bakanlığı'nın hazırladığı bir CD'de Edib Harâbî'nin meşhur "Kaf u nun hitabı izhar olmadan" nefesi yayınlanmıştır. Erkan Oğur ve İsmail Demircioğlu'nun birlikte hazırladıkları "Gülün Kokusu Vardı, 1998" isimli albümde yine Harâbî'nin "Ey Zahid Şaraba Eyle İhtiram" isimli nefesi repertuara dâhil edilmiştir. Yine Kalan Müzik'ten 2003 yılında Hüseyin ve Ali Rıza Albayrak tarafından çıkarılan Batınî Nefesler albümünde Harâbî'nin "Zühd ü Riya, Ey Zahid, Ya Hû, Biz, Mecmau'l Bahreyn" isimli nefesleri icra edilmiştir. Ayrıca Harâbî'nin pek çok eserinin konserlerde veya değişik radyo ve televizyon kanallarında birçok sanatçılar tarafından sıklıkla icra edildiğini görürüz.

## V- TÜRK KÜLTÜR HAVZASINDA EDİB HARÂBÎ

Türk milleti tarihi seyir içindeki yürüyüşünde Hint Okyanusu'ndan Baltık'a, Kıpçak bozkırlarını aşarak Doğu Avrupa ve Balkanlar'a, Akdeniz'den, Kuzey Afrika'ya kadar geniş bir coğrafya içerisinde devletler kurmuş, birbirinden farklı kültür ve medeniyetlerle temas halinde ve karşılıklı bir etkileşim içinde olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü XIII. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına kadar olan devre bu etkileşimin en üst düzeyde olduğu ve kurumsallaştığı bir dönemdir. Bu dönemde Türk kültürünü hanedan ve

devlet aygıtının oluşturduğu bir eksen etrafında yörüngeye oturtulmuş uydulara benzeyen millet sistematiği içinde devinen ve birbirileriyle hayatın pek çok saha ve safhasında ortaya çıkan kesişme, çakışma ve örtüşmelerle geniş ve nevi şahsına münhasır bir kültürlerarası kaynaşmanın yaşandığı bir yapı olarak tanımlamak gerekir" (Çobanoğlu, 1999a: 51).Bu anlamda Alevi-Bektâşi kültürünün bu birikimde kaynaştırıcı ve birleştirici niteliği ile -etnik ve dinsel fay hatlarında- bir nevi tutkal işlevi gördüğü ifade edilebilir.

Özkul Çobanoğlu'nun 'Türk Kültür Ekolojisi' olarak tanımladığı bu sistem içerisinde birbirinden farklı kültürler bir ideal ve üslup birliği içerisinde varlıklarını bir hoşgörü ve çoğulculuk içerisinde muhafaza etmişlerdir. Aynı kültürel kodlarda duygu ve ideal birliktelikleri oluşturmuşlardır. Kültür ekolojisi kavramında, kültürün oluşumunda coğrafyanın sunduğu imkân ve kısıtlılıkları kabul etmekle beraber, onun mutlak belirleyici olduğu söylenemez. Bir kavramsal çerçeve olarak faydalıdır. Coğrafi determinizmi ve ekolojik belirleyiciliği esas aldığımızda aynı coğrafya ve iklim kuşağındaki farklı gelişim seviyelerindeki kültürleri açıklayamayız. Ben âcizane bu hususta "kültür havzası" kavramını öneriyorum. Havza nehrin başlangıçtan denize/göle döküldüğü alana kadar kat ettiği alandan tevarüs ettiği birikimi ifade eder. Kültür havzası bir kültürün başlangıcından günümüze kadar geçirdiği tarihsel aşamaları, iskân ettiği coğrafyaları, girdiği medeniyet dairelerini bütün bunlardan ürettiği birikimin tamamını ifade eder. Havza sular ve küçük derelerin toplamından daha fazla bir şey ifade eder. Kültür ekolojisi, kültür çevresi ve kültür coğrafyası kavramları kültürün varoluş zemini ve sürekliğini sağlayan mecra olarak tarihi ve tarihselliği çağrıştırmaz. Kültürel havza kavramını kaynaktan nihayete değişim ve dönüşümleri, bütün kapsadığı alanı, etki ve etkilenmeleri bünyesinde barındıran bir unsur olarak teklif ediyorum.

Georgeon'un anlatımıyla doğu toplumlarında özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda bu kavramın toplumsal bir boyutu vardır. Aynı mekânda farklı etnik kökenlerden (Türk, Ermeni, Arnavut) ve sosyal tabakalardan (paşa, bey, hamal, asker, tüccar) yan yana oturarak bir meddah gösterisini izleyip aynı esprilere gülebiliyorlardı (Georgeon-Feneoglio, 1999: 84). Bu kültürel ekoloji içerisinde belirleyici verici olan ana kültür Türk kültürü olmuştur. Bunu Balkan milletlerinin ve diğer ekalliyetlerin dil ve kültürlerinde kolaylıkla takip etmek mümkündür.

Türk kültürü ile yan yana yaşayan diğer kültürler Türk kültürü içerisindeki kavram ve formları kendi dil ve kültürleri içerisinde yeniden üretip toplumsal iletişim ortamına sunmuşlardır. Osmanlı Devleti'nin klasik anlamıyla 'emperyal bir imparatorluk' olmaması, yerel kültürlere hoşgörü ile bakmasıyla yerel kültürlerin kendilerinden öğeler katarak entegre olabilecekleri bir üst-kültür olarak Osmanlı hegemonyası yeniden üretiliyordu. Osmanlı Devleti'nde tasavvufa farklı kültürlerin bir arada var olabilmelerini sağlayan hoşgörü söylemi olarak ideo-

lojik bir işlev yüklenmiştir. Burada özellikle heterodoks tasavvuf kurumlarını çatısı altında toplayan Bektaşî tarikatı önemli rollere sahip olmuştur (Su, 2001: 56).

Bu uygulamalar kamuoyunun merkezi otoritenin idarî tasarrufları karşısında onları onaylamalarına destek vermelerine, 'rıza üretimine' katkıda bulunan kültürel olgular olarak işlev görmekteydiler. Buna paralel olarak Türk sözlü kültürünün (özellikle âşık edebiyatının) yan yana yaşadığı Ermeni, Gürcü ve Balkan milletleri üzerinde etkide bulunduğu ve onlar arasında bu edebî tarzlarda eserler verildiği bilinmektedir. Özellikle Ermeni âşıklık geleneği içinde Müslüman âşıklarla boy ölçüşebilecek âşıklar yetişmiştir. Âşık Vartan, Civan, Mecnûnî gibi âşıklar Türkçe eser veren Ermeni âşıkların en önemlilerindendir (Berberian, 1965: 809).

XIV. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkanlara geçmesi ile beraber 'kolonizatör Türk dervişleri' bölgeyi iskân etmek, tebliğ ve irşâd faaliyetlerine dönük olarak bölgeye yönelmişler ve kısa sürede bu bölge halkı üzerinde nüfuz kazanmışlardır. Otman Baba, Demir Baba, Mürsel Bali bu öncü dervişlerin bazılarıdır.

Gittikleri bu yeni bölgede geniş bir hoşgörüye dayanan dinsel inançlarını bölge insanı ile paylaşan bu topluluklar dergâh ve tarikatların bu bölgede yayılmasını sağlamışlardır. Bu tarikatların en önemlisi Bektaşî tarikatıdır. Özellikle Arnavut ve Makedonlar arasında yaygın olan bu tarikat kendi inanç ve ibadet pratiği içerisinde önemli bir yere sahip olan 'nefesleri' bu bölge insanı ile beraber terennüm etmiştir. Bunlardan bir kısmı Türkçe olarak okunurken bir kısmı yerel dillere aktarılmaktaydı. Bektaşî tarikatı, bünyesinde bulunan dinsel öğeler itibarıyla farklı din, mezhep ve etnik kökenden insanı kolaylıkla kucaklayabiliyordu.

Bu çerçevede Bektâşî tarikatı içerisinde özellikle Harâbâtî gelenekte kendisine has bir yeri olan Edib Harâbî'nin nefeslerinin de bu dillere çevrildiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Bizatihî Edib Harâbî, Divanı'ndaki bir şiirinde Manuk, Bedros, Dikran (HD: 33) gibi Ermeni şahıslarla muhabbetlere katıldığını belirtmektedir. Yine Rıza Tevfik'e yazdığı bir mektubunda Bursa'da bulunan Ermenî muhabbet ehlinin isimlerini ve muhitlerini belirtmektedir.[11]

Baba Rexebi adlı Arnavut Bektâşî babasının yayınladığı "*Mıstıcızma Islama Dhe Bektashızma" (İslâm Mistisizmi ve Bektâşîlik)* isimli eserde Harâbî'nin dört şiirinin Arnavutça yayınlandığını görmekteyiz (Baba, 1970: 321-327). Bunlar Harâbî Divânı'nda "Peder ü validem oldu bahane" (HD: 452) ve "Bu ehl-i teberrâ kapanmaz asla" (HD: 474) isimli şiirlerdir [diğer iki şiirin orjinali tespit edilemedi].

Ayrıca Bektaşîlik uzmanı araştırmacı-yazar Şevki Koca ile Eylül 2002'de yaptığım görüşme esnasında bana Girit'ten göçmüş Rumlar arasında Harâbî'nin Rumcaya çevrilmiş nefeslerinin söylendiği bilgisini vermesine rağmen kaynak kişilerin çekingen

11 Söz konusu mektup Abdullah Uçman'ın özel arşivinde olup fotokopisi kendisinden temin edilmiştir.

tavırları yüzünden bu şiirlerin metinlerini tespit edemedik.

Bütün bu bilgiler ışığında Bektaşîliğin Türk kültür ekolojisi içerisinde farklı etnik ve dinsel grupların katılımıyla bir yeniden üretime uğradığını, bu vesile ile bağdaştırıcı ve uzlaştırıcı bir zemin olarak yüzyıllardır varlığını koruduğunu görmekteyiz

## KAYNAKÇA


ANHEGGER, Robert.(1991).“Türk Sosyal Tarihi İçin Kaynak Olarak 1912-1932 Arasında Çıkan 78’lik Sözlü Taş Plaklar III”*Tarih ve Toplum*, S. 87, s. 35-43. İstanbul.

BABA, Rexebi. (1970). *Mısticizma İslama Dhe Bektashızma.*

BERBERİAN, H.(1965).“La littérature Arméno-Turque” *Philologiae Turcicae Fundamenta II*, s. 809-819. Wiesbaden.

BÖLÜKBAŞI, Rıza Tevfik. (1944). “Edib Harâbî Erenler” *Yeni Sabah Gazetesi*, nr. 2216, 21 Temmuz, İstanbul.

CLARKE, G.(2001). “Alevi Kültürel Kimliğinde Müziğin Rolü” (Çev.: Hande A. Birkalan), *Toplumbilim*, S.12, s.127-135. İstanbul.

CONNERTON, Paul. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar* (Çev.: Alaeddin Şenel). İstanbul.

ÇOBANOĞLU, Özkul.(1999a).“Osmanlı Devleti’nde Türk Halk Kültürü’nün Değişim ve Dönüşüm Dinamikleri ”*Osmanlı, (Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı)* C. 9, s.51-71. Ankara.

ÇOBANOĞLU, Özkul.(1999b).*Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü.* Ankara.

ERGUN, S.N. (1928).“Edib Harâbî”*Milli Mecmua*. C.X, S.109. İstanbul.

FİNNEGAN, Ruth. (1992).*Oral Poetry/Its Nature, Significance and Social Context*. İndianapolis.

GEORGEON, F.-FENEOGLIO, I.(1999). *Doğu’da Mizâh*. (Çev.: Ali Berktay). İstanbul.

GÜNAY, Umay.(1992).“Ahmed Yesevî’den Hareketle Yazılı Kültürün Sözlü Kültüre Etkisi Konusunda Tespitler” *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri*, (26-27 Eylül 1991), s 25- 31.Ankara.

KOCA, Turgut-ONARAN, Zeki. (1987). *Güldeste.* Ankara.

KORKMAZ, Esat. (1993).*Ansiklopedik Alevîlik Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü(2.baskı)*. İstanbul.

ONG, Walter.(1995).*Sözlü ve Yazılı Kültür Sözün Teknolojileşmesi* (Çev.: Sema Postacıoğlu Banon). İstanbul.

ÖZARSLAN, Metin. (2001).*Erzurum Âşıklık Geleneği*.Ankara.

SALCI, Vahit Lütfi. (1939).“Edib Harâbî” *Yeni Türk Mecmuası,* S.78. İstanbul.

SU, Süreyya. (2001).“Türkiye’de Batılılaşma Sürecinin Bir Tezahürü Olarak Müzikte Kimlik Sorunu” *Toplumbilim, (Müzik ve Kültürel Kimlik Özel Sayısı),* S.12. İstanbul.

ÜÇÜNCÜ, Kemal.(2002).*Edib Harâbî Divanı [İnceleme-Metin]* Yayımlanmamış Doktora Tezi. Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ. [metindeki atıflarda HD kısaltmasıyla verilmiştir].

YILDIRIM,Dursun. (2000).“Türk Sözel Kültüründe Süreklilik-Osmanlı Hanedanlığı Döneminden Cumhuriyete”*Türkbilig*,2000/1, s. 32-45. Ankara.

# İSİM+FİİL İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA YEMÎNÎ'NİN FAZÎLET-NÂME'SİNDE YÖNELME HÂLİ EKİNİN (+A) İŞLETİMLİK İŞLEVLERİ

## *THE FUNCTION OF DATIVE CASE IN YEMÎNÎ'S FAZÎLET-NÂME IN TERMS OF NOUN-VERB RELATION*

**Yusuf TEPELİ**[1]

**ÖZET**

16. yüzyıl Alevi-Bektaşi şairlerinden biri olan Yemînî'nin, 1519 yılında Farsça mensur bir eseri çeviri-adapte yoluyla ilk dönem Klasik Osmanlı Türkçesine manzum olarak kazandırdığı Fazîlet-nâme dil itibariyle Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini de taşır. Fazîlet-nâme esas itibariyle Hz. Ali'yi, faziletlerini ve yaşadığı dönemi Alevi-Bektaşi inancı çerçevesinde öyküleştiren biyografik bir mesnevidir. Bu çalışmada Tepeli (2002) tarafından iki cilt olarak yayımlanan Dervîş Muhammed Yemînî-Fazîlet-nâme eseri temel alınarak, eserde geçen yönelme hâli ekinin incelemesi ve sınıflaması yapılmıştır. Bu betimsel çalışmada ilgili eserin söz varlığında önemli bir yer tutan ve isimleri kendilerine bağlarken yönelme hâli eki isteyen basit, türemiş yapılı fiiller bağlamında yönelme hâli ekinin dil bilgisel işlevleri/görevleri ele alınmış ve bulgular Boz'un (2007) sınıflandırması doğrultusunda içerik analizi yöntemiyle incelenerek yorumlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Yemînî'nin Fazîlet-nâme'si, Osmanlı Türkçesi, Hâl Ekleri, Yönelme Hâli Eki, Fiiller.

**ABSTRACT**

Yemînî, who was one of the Alevi-Bektashi poet in Anatolia, had translated-adapted a Farsi origin prose into classical Ottoman Turkish in 1519 under the name of Fazîlet-nâme, which also conveys the language features of old Anatolian Turkish, as a verse. Fazîlet-nâme is a biographic masnavi, which narrates the goodness of Hz. Ali and the period of him to his disciples through thep erspectives of Alevi-Bektashi belief. The aim of present paper is to make semantic analysis and classification of grammatical cases especially, dative case, that took place in Dervîş Muhammed Yemînî's Fazîlet-nâme which was published as two volumes by Tepeli (2002a-b). Although main focus of this descriptive study is the classification of cases in Fazîlet-nâme, which has a wealthy of vo-

1 Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Bölümü, Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı.

cabulary repertory, the paper especially focus on the grammatical and linguistic functions of the dative cases in line with Boz's (2007) classification of cases that accompanied with bare verbs and derivative verbs. The data were examined through content analysis technique and findings were presented along with the semantic features of the cases that were used with bare and derivative verbs in Fazîlet-nâme.

**Key Words:** Yemînî's Fazîlet-nâme, Ottoman Turkish, Grammatical Cases, Dative, Case, Verbs.

## 1. GİRİŞ

Bir metin içindeki cümlelerde geçen fiillerin ve isimleri fiillere bağlayan hâl eklerinin dilbilimsel işlevleri kadar onların metin içinde yüklendikleri anlamlar da o metnin anlaşılmasında büyük önem taşımaktadır. Her ne kadar dilbilim araştırmaları arasında bir metin içeriğinde geçen kelimeler ve ekleri ile onların o metnin okuyucuya taşıdığı anlamları ve rolleri üzerine birtakım çalışmalar bulunsa da metin yapısı içerisinde isimlerle fiil ilişkileri bağlamında hâl eklerinin rolü üzerine yapılan betimsel çalışmalar daha ziyade güncel metinlerin incelemesiyle sınırlı kalmıştır. Klâsik Osmanlı Türkçesi üzerine yapılan çalışmalar ise genelde metin neşri ve dizin boyutunda kalmıştır.

Her ne kadar bu dönemle ilgili yapılan metin neşirleri ve dizinler dönemin aydınlanmasında büyük bir rol oynasa da bu çalışmaların güncel yöntemlerle dil bilimsel bir derinlikte ele alınmasına da ihtiyaç duyulmaktadır. Yemînî'nin Fazîlet-nâme'sinin bu bağlamda incelenmesi alandaki boşluğu doldurmada küçük bir adım niteliği taşıyacaktır.

16. yüzyıl Alevi-Bektaşi şairlerinden olan Yemînî'nin, 1519 yılında Farsça mensur bir eseri çeviri-adapte yoluyla ilk dönem Klasik Osmanlı Türkçesine manzum olarak kazandırdığı Fazîlet-nâme dil itibariyle Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini de taşır. Fazîlet-nâme esas itibariyle Hz. Ali'yi, faziletlerini ve yaşadığı dönemi Alevi-Bektaşi inancı çerçevesinde öyküleştiren biyografik bir mesnevidir. Dönemi için gayet sade ve anlaşılır nitelikte, 7408 beyitlik zengin bir söz varlığına sahip Klâsik Osmanlı Türkçesinin başlangıç dönemi eserlerinden biri olan Fazîlet-nâme, Tepeli (2002a-b) tarafından tenkitli metin ve gramatikal dizin, Kırman (2004) tarafından ise şekil ve muhteva bağlamında bilim dünyasına sunulmuş ve söz varlığı açısından daha pek çok incelemeye kaynaklık edecek yeterlikte ve zenginliktedir.

"Yürüñ varuñ ḳovuñ gitsün añaru

Emānetdür getürmeñ daḫı berü" (Tepeli, 2002a: 543/6519).[2]

Dokuz kelimeden oluşan yukarıdaki beyitte biri isim, diğerleri fiil soylu olmak üzere toplam altı cümle bulunmaktadır. Bu ve buna benzer örneklerden de anlaşılacağı üzere Fazîlet-nâme'de fiillerin ağırlıkta olduğu söylenebilir. Zaten, Tepeli

2 Tepeli'nin bu çalışması bundan sonra (a: sayfa numarası/beyit sıra numarası) şeklinde kısaltılacaktır.

(2011: 131-132) Fazîlet-nâme'de 529 farklı asıl fiilin 11824 (%11,43) kez, 4 yardımcı fiille kurulan yardımcı fiillerle birlikte 16323 (%22,0) kez geçme sıklığına sahip olduğunu belirterek fiillerin geçme sıklığının yüksekliğinin; eserin dinamikliğine, canlılığına, sadeliğine, anlaşılırlığına, konuşma diline yakınlığına bir işaret olduğunu söylemiştir. İsimlerin hangi hâl ekini alacağını fiiller belirlediğine göre bu eserde fiillerin oranının ve geçme sıklığının yüksekliği hâl eklerinin de ne kadar sık geçebileceğine de bir işarettir. Bu da metinde geçen fiillerin istediği hâl eklerinin işlev zenginliğine oldukça katkı sağladığı anlamına gelir. Çünkü, biçim birimler kullanıldıkları yerde anlam kazanır. Her kullanım bir nüans taşır. Bu nüanslar metnin derinlemesine anlaşılmasında önemlidir.

Tepeli'nin (2002b)[3] "ekler, kelimeler ve kelime grupları kullanıldıkları yerde anlam kazanır" anlayışıyla hazırladığı Fazîlet-nâme'nin Gramatikal Dizin'ini içeren çalışması eserde yönelme hâli ekinin oldukça sık kullanıldığını ve işlev zenginliğine sahip olduğunu göstermekle birlikte hâl eklerinin başlı başına bir sınıflandırması yapılmamış, sadece birinci ciltte "Gramer İncelemesi" bölümünde hâl eklerine yüzeysel olarak değinilmiştir (2002a: 36-41).

Bu çalışmada ise, zengin bir söz varlığına sahip Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli eki isteyen basit, türemiş yapılı asıl fiiller taranarak yönelme hâli ekleri tespit edilmiştir. Buna ek olarak eserde geçen yönelme hâli eklerinin biçimsel ve anlamsal işlevleri dikkate alınarak bir sınıflandırılması yapılmıştır. Bu sınıflandırma doğrultusunda da yönelme hâli ekinin metin içindeki biçimsel ve anlamsal işlevleri betimsel olarak yorumlanmıştır. Ayrıca yönelme hâli ekinin günümüzdeki kullanımıyla bu metindeki kullanım farklılıklarına da değinilmiştir.

Çokluk, iyelik gibi isim çekim eklerinden biri olan hâl ekleri isimleri kendinden sonraki sözcüğe, yani temelde fiile, ikincil olarak da edata ve isme bağlar. İsimleri isimlere bağlayan ilgi hâli eki +(n)In/+Ø hariç hâl ekleri isimleri fiillerle ileriyi yönelik ilişkiye geçiren eklerdir. İsimlerin; kendinden sonraki sözcüğe bağlanırken hangi hâlde olacağını, yani hangi hâl ekini alacağını bağlandığı sözcük belirleyebilir. Yani, isimlerin hangi hâl ekini alacağı bağlandığı fiil, edat ve isimden belli olur.

Hâl eklerinin görevleri; isimleri fiillere, edatlara, isimlere bağlamak ve bu unsurlar arasındaki biçimsel ve anlamsal ilişkileri kurmaktır. Hâl ekleri, dilbilgisel işlevleri dolayısıyla çoğu zaman işletim görevindedir. Ancak bazen de kalıplaşarak türetim görevi de yüklenebilirler (Boz, 2007: 20).

İlgi hâli eki hariç, hâl eklerinin temel işletim görevi ise, cümlede isim veya isim soylu sözcük veya sözcük gruplarını özne ve tümleç görevlerine getirmektir. Tepeli'nin Fazîlet-nâme'de hâl ekleriyle ilgili verdiği kısa bilgiden ve metindeki örneklerden de yararlanılarak hâl eklerinin cümledeki/kelime gruplarındaki temel görev dağılımı şu şekilde yapılabilir:

3 Tepeli'nin bu çalışması bundan sonra (b: sayfa numarası/beyit sıra numarası) şeklinde kısaltılacaktır.

**Tablo 1**

*Türkçede Hâl Ekleri ve Temel Görevleri*

| Sıra | Hâlin adı | Ek(ler)i | Temel görevi-ikincil görevi | Fazîlet-nâme'den birer örnek |
|---|---|---|---|---|
| 1. | Yalın | +Ż | Özne | "O pīr geçti ʿAlī mescide girdi" (a:402/4466) |
| 2. | Yükleme | +Ż/+(y/n)I/+n | Nesne | "Ḳamuya virüp almadı olar māl" (a: 288/2798); "Çü Cebrāyil didi işbu beyānı" (a: 402/4479); "Zaʿifidi adımın geç adardı" (a: 403/4489) |
| 3. | Yönelme | +(y/n)A | Dolaylı tümleç-zarf tümleci-nesne | "Medīne'ye o dem irdi Muḥammed" (a: 290/2825); "Ki yanar ʿaşḳuña" (a: 295/2901); "Saña inkâr iden düşsün cefāya" (a: 382/4182) |
| 4. | Bulunma | +(n)DA | Dolaylı tümleç-zarf tümleci | "Oturmışdı ḳatında cümle mīrān" (a: 548/6597); "Ġażab vaḳtinde ölürse bu kāfir" (a: 484/5684) |
| 5. | Çıkma | +(n)DAn | Dolaylı tümleç-zarf tümleci-nesne | "Ugundı düşdi atdan ḳayṣer-i Rūm" (a: 279/2670); "İmām'un naʿrasından ḳatı şaşdı" (a: 482/5650); "'Alī'yi bil ʿAlī'den olġıl āgāh" (a: 143/675) |
| 6. | Vasıta | +lA/+In | Zarf tümleci | "Gehī ādem gehī dīvle uruşduḳ" (a: 216/1738); "Ne vaḳtin ḳopusardur bize söyle" (a: 184/1276) |
| 7. | Eşitlik | +(n)CA | Zarf tümleci | "İderdi Ḥaydar'un ardınca ġaybet" (a: 533/6363) |
| 8. | Yön gösterme | +rA/+ArI | Zarf tümleci | "Anası Kaʿbe içre girmişidi" (a: 123/388); "İçerü girdi aṣḥābdan bir ādem" (a: 207/1598) |
| 9. | İlgi | +Ż/+(n)In | (İsim tamlamasında) Tamlayan | "O deñlü ḳırdı küfr ehlini i cān" (a: 156/865); "Nice ẓālimlerüñ başını kesdi" (a: 301/2892) |

Hâl eklerinin temel görevleri yukarıdaki gibi olsa da sınırlı sayıdaki hâl ekleriyle biçimce bütün isim ve fiil ilişkileri karşılanabilmektedir. Bu sınırlı sayıdaki biçimlerle sınırsız sayıdaki ifadeler, dolayısıyla anlamlar, cümleler ve metinler ortaya çıkmaktadır. Bu ifadeler ortaya çıkarken de sınırlı sayıdaki hâl eklerine pek çok işlev ve anlamcık yüklenmektedir. Bu bağlamda hâl eklerine salt biçimsel açıdan yaklaşmak cümlelerin ve metinlerin anlamlarına nüfuz etmede yeterli katkı sağlamayacaktır.

Çağdaş Türkiye Türkçesindeki fiillerin hangi hâl ekli tamlayıcıları aldığını tespite yönelik çalışmasında Kahraman, fiilleri "a) Alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcı, b) İkinci derecede çok istediği tamlayıcı, c) Kabul

edebildiği tamlayıcı ve d) Kullanım örneği bulunamayan tamlayıcı" olmak üzere dört ana başlık altında sınıflandırmıştır (1996: 312-359). Çalışmasında, "Alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcısı" yönelme hâli eki olan fiilleri "Girimli Fiiller" diye nitelendirmiş, 1607 durum ekli tamlayıcı alabilen fiillerden 176 geçişsiz girimli fiil tespit etmiştir (Kahraman, 1996: 382-386).

"Alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcısı" bakımından girimli geçişsiz fiiller geçişli fiillerden sonra ikinci sıradadır (Kahraman, 1996: 421). "İkinci derecede çok istediği tamlayıcısı" yönelme hâli eki olan fiiller de dikkate alındığında bu sayı üç beş katına çıkmaktadır.

Bu çalışmada önce Tepeli'nin hazırladığı Fazîlet-nâme II (Gramatikal Dizin)'den hareketle Fazîlet-nâme I'de geçen yönelme hâli gerektiren basit, türemiş yapılı asıl fiillerin isimlerde yönelme hâli ekinin kullanım örnekleri tespit edildi. Bunlar Kahraman'ın yukarıdaki tasnifinden hareketle "Alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcısı" ve "İkinci derecede çok istediği tamlayıcısı" yönelme hâli gerektiren fiilleri "Zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişli fiiller[4]" ve "Zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişsiz fiiller[5]" şeklinde alfabetik olarak ve geçtiği beyit veya mısra örnekleriyle birlikte tablolaştırıldı ve ekler bölümüne kondu. Bu tabloda yer alan fiiller bulgular bölümünde genelde geçtiği yer belirtilmeksizin ilgili tümleçleriyle verildi. Ancak, "Kabul edebildiği tamlayacısı" yönelme hâli gerektiren fiil örnekleri tablolaştırılmayıp sadece bulgular kısmında geçtiği beyit veya mısra örnekleriyle birlikte dikkatlere sunuldu.

Çağdaş Türkiye Türkçesi üzerine betimleyici olarak yönelme hâli eki üzerine dilbilimsel, dil bilgisel bir anlayışla gerçekleştirilen kapsamlı ve sistematik bir çalışma Boz (2007) tarafından yapılmıştır. Boz, genel itibariyle çalışmasında yönelme hâli ekinin işlevlerini "işletimlik ve türetimlik" olmak üzere iki ana başlık altında; işletimlik işlevlerini de ad-eylem bağlantısı, ad-ilgeç bağlantısı, ad-ad bağlantısı altında incelemiştir. Yönelme hâli ekinin temel işlevi olan ad-eylem bağlantısıyla ortaya çıkan zorunlu veya seçimlik tümce ögeleri de kendi içinde nesne tümleci, belirteç tümleçleri, yüklem, özne şeklinde tasnif etmiştir. Diğerlerinden farklı olarak belirteç tümleçlerinin kendi içinde anlamsal işlevleri dikkate alınmış ve "yönelme; bulunma; içinlik ve mahsusluk; durum; eder, ölçü, bedel, oran ve süre; neden ve amaç; araç; zamanda sınırlandırma; karşılaştırma belirteçleri alt başlıkları altında sınıflandırılmıştır. Bu çalışmada da yönelme hâli ekleri işlevleri bağlamında genel itibariyle Boz'un yukarıda özetlenen bu tasnifi doğrultusunda bir sınıflandırma yapıldı.

Hâl eklerinin biçimsel ve anlamsal işlevlerinin belirlenmesinde önem rol oynayan fiillerin sözlük bilimsel anlam görü-

4 Bu makale içerisinde "geçişli fiil" terimiyle yükleme hâli eki (+Ø/+I/+n) ile kurulmuş nesnesi olan fiil kasdedilmiştir.

5 Bu makale içerisinde "geçişsiz fiil" terimiyle yükleme hâli eki (+Ø/+I/+n) ile kurulmuş nesnesi olmayan fiil kasdedilmiştir.

nüşlerinin bilinmesine de ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Tepeli (2012: 125-156) tarafından Aydemir'in (2006) sınıflandırması ve açıklamaları doğrultusunda Fazîlet-nâme'de geçen asıl fiiller, anlam bilimsel açıdan sözlüksel anlam görünüşleri dikkate alınmış ve "devinim fiilleri, durum fiilleri, karmaşık görünüşlü fiiller (durum değişim, konum değişim, geçişli-bitişsiz anlatılarla uyumlu, geçişli-hedefte bitişli fiiller) ve görünüşsüz fiiller" olmak üzere dört ana başlık altında incelenmiştir. Fiillerle ilgili yapılan bu sınıflama Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli ekinin biçimsel ve anlamsal işlevlerinin belirlenmesine yol gösterici olmuştur.

## 2. AMAÇ

Daha önce Dervîş Muhammed Yemînî'nin Fazîlet-nâme adlı eserinde geçen özel adların ve fiillerin anlambilimsel olarak incelenmesi yapılmıştır. Bu çalışmada da Dervîş Muhammed Yemînî'nin Fazîlet-nâme adlı eserinin okuyucusuna vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla özellikle isim+fiil bağlamında isim hâl eklerinden yönelme hâli eki dil bilgisel işlevleri yönünden incelenmiştir. Böylelikle, hem adı geçen eserin hem de isim-fiil ilişkisi bağlamında yönelme hâli ekinin daha iyi anlaşılması bu çalışmanın amaçları arasındadır.

## 3. YÖNTEM

Bu çalışmada var olan kayıt ve belgeleri inceleyerek yeni veri toplamaya yarayan ve "doküman metodu", "doküman incelemesi" ya da "belgesel tarama" olarak tanımlanan nitel araştırma deseniyle Dervîş Muhammed Yemînî'nin Fazîlet-nâme adlı eserinde geçen fiillerin sözlük bilimsel anlam görünüşleri de dikkate alınarak yönelme hâli ekinin dil bilgisel işlevlerinin bir sınıflandırılması yapılmıştır. Bu sınıflama çerçevesinde eserde geçen ve yönelme hâli ekini isteyen basit ve türemiş yapılı asıl fiiller taranırken, birleşik fiiller çalışmanın dışında tutulmuştur. Ayrıca, yönelme hâli eki istediği hâlde yönelme hâli kullanım örnekleri bulunmayan fiiller bu sınıflamaya dahil edilememiştir.

## 4. BULGULAR VE TARTIŞMA

Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli ekinin birkaç türetimlik işlevi örneği[6] bulunsa da işletimlik işlevleri çalışmanın esasını teşkil etmiş ve işletimlik işlevleri de ismi fiile, ismi edata ve ismi isme bağlama ana başlıkları altında sınıflandırılmıştır.

### 4.1. İsmi Fiile Bağlama

Yönelme hâli ekinin temel işletimlik işlevi ismi fiile/fiil soylu yükleme geçici olarak

6 Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli ekinin kalıplaşarak bir nevi türetimlik işlev kazandığı örneklerden birkaçı şunlardır: "Hepisi başın aşaġa bıraḳdı" (a: 497/5864); "Bu resme emr irdi idüp āġāz" (a: 125/425); "Cenūbından yañası gey ulu baḥr" (a: 428/4858); "Bilen öz başına gendü vücūdın" (a: 165/1004); "'Ayān olurdı günden güne ḳudret" (a: 119/334) vb. Aslında ismi fiile anlamca kaynaşmış birleşik fiillerin bir unsuru olarak bağlayan kalıplaşmış yapılarda ise yönelme hâli eki biçimsel açıdan işletimlik işlevini sürdürmeye devam etmektedir. Sadece tümleç+fiil bağlantısı yerini "isim+yönelme hâli eki+fiil" yapılı bir kelime grubu ilişkine bırakmıştır. Bu yüzden de ismi fiile bağlama işlevinin altında ele alınmıştır.

tümleç göreviyle bağlamaktır. İsmi fiile/fiil soylu yükleme bağlarken yönelme hâli eki almış isim de fiilin/fiil soylu yüklemin tümleci olur. Diğer yandan da bu ek, ismi fiile bağlarken geçici, yani tümleç yapma işlevini kaybedip kalıcı, yani anlamca kaynaşarak birleşik fiil yapar. Buna bağlı olarak Fazîlet-nâme'deki ismi fiile bağlamayla ilgili yönelme hâli örnekleri "ismi tümleç göreviyle fiile/fiil soylu yükleme bağlama" ve "anlamca kaynaşmış birleşik fiilin unsuru olarak bağlama" alt başlıkları altında sınıflandırıldı.

### 4.1.1. İsmi Tümleç Göreviyle Fiile/Fiil Soylu Yükleme Bağlama

Yönelme hâli eki, ismi tümleç göreviyle fiile/fiil soylu yükleme bağlarken genelde fiilin anlamına, bazen üzerine geldiği isme, bazen diğer dizimsel ve dizisel bağlamlara göre anlamsal işlev kazanırlar. Buna bağlı olarak da "yükleme/belirtme" işleviyle nesne tümleci, "yere/varlığa yönelme, yerde/varlıkta bulunma" işleviyle dolaylı tümleç, "zarf" işleviyle de zarf tümleci olurlar. Fazîlet-nâme'deki ismi tümleç göreviyle basit, türemiş yapılı fiile/fiil soylu yükleme bağlamayla ilgili yönelme hâli eki örnekleri nesne tümleci, dolaylı tümleç ve zarf tümleci alt başlıkları altında incelendi. Ayrıca, Fazîlet-nâme'de yönelme hâli ekiyle kurulan bu tümleçler bağlandıkları fiillere göre zorunlu-seçimlik, geçişli-geçişsiz olup olmadıkları ve ilgili fiillerinin sözlük bilimsel anlam görünüşlerinin ne olduğu da tasnifte ve yorumlamada göz önünde bulundurulduğu.

Fazîlet-nâme'deki "alma ihtiyacı duyduğu tamlayıcısı" ve "ikinci derecede çok istediği tamlayıcısı" yönelme hâli gerektiren basit, türemiş yapılı fiiller geçişli-geçişsiz, yani yükleme hâli ekli nesnesinin olup olmaması da dikkate alınarak "zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişli fiiller" ve "zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişsiz fiiller", ilgili tümleçleri ve geçtiği beyit veya mısra örnekleriyle birlikte tablolaştırıldı ve ekler bölümüne kondu. Geçişli olup da edilgenlik eki almış geçişsiz fiiller de geçişli fiil içinde değerlendirildi. Fiilin yapısı ve anlamının seçimlik tümleci belirlemede doğrudan bir role sahip olmadığı için Fazîlet-nâme'deki "kabul edebildiği tamlayıcısı," yani "seçimlik tümleç" isteyen yönelme hâli eki örnekleri ise tablolaştırılmadı ve bunların geçişli-geçişsiz olup olmadıklarına ve sözlük bilimsel anlam görünüşlerinin ne olduklarına da bakılmadı.

Metinde, zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen fiil örneği olduğu hâlde tümleç örneği bulunamayan bu türden fiiller tabloda yer almadı. Bunlardan bazıları şunlardır: ʿaceble- "şaşmak" (Tepeli, 2002b: 4/5902), acı- "bir başkasına soyut acı duymak" (b: 4/4145), bağır- (b:42/3436); buş- "öfkelenmek, kızmak" (b: 77/2437); dilkülen- "dalkavukluk etmek" (b: 115/7354); ġıjġır-/ḳıjġur- "haykırarak saldırmak" (b: 189/4037, 363/3987); ġuṣṣalan- "üzülmek" (b: 209/2677); ḫayḳır- (b: 246/3483); ḳan- (b: 342/5833); segirt- (b: 528/7063); sevin- (b: 535/5128); şaş- (b: 559/1743); şaşur- (b: 559/4203); ṭın- (b: 582/5826); yetiş- "erişmek" (b: 635/2690) vb.

#### 4.1.1.1. Nesne Tümleci

Nesne tümleci bilindiği gibi esas itibariyle yükleme hâli ekiyle (+Ø/+I/+n) yapılır ve temel işlevi/görevi belirtisiz ve belirtili nesne göreviyle isimleri geçişli fiile/yükleme bağlamaktır. Geçişli fiil de cümlede veya fiilimsi gruplarında özne dışındaki bir varlık veya nesneyi etkileyen yani bir nesne gerektiren fiildir. Geçişsiz fiil de cümlede veya fiilimsi gruplarında özne dışındaki bir varlık veya nesneyi etkilemeyen yani bir nesne gerektirmeyen fiildir (Boz, 2007: 51). Dolayısıyla tanıma bakılınca yükleme hâli ekinin dışında da özellikle yönelme hâli ve çıkma hâli eklerini alan pek çok ismin yani varlık veya nesnenin de fiillerden etkilenmesi söz konusudur.

Boz (2007) dilbilimciler dışında birçok dil bilgicinin de salt yükleme hâli ekine bağlı bir nesne, dolayısıyla geçişli fiil anlayışından uzaklaştığını söyler ve özellikle yönelme ve çıkma hâli ekleriyle kurulmuş pek çok yapının pek çok dil bilgici tarafından nesne olduğunun kabullenildiğini belirtir. Ayrıca "dolaylı nesne" kavramı üzerinde en fazla duran Sinanoğlu'nun yönelme hâli ekiyle ilgili çalışmasından söz ettikten sonra da onun hangi fiillerin dolaylı nesne alabileceği ile ilgili sınıflamasını aktarır:

a) Geçişsiz nesnel eylemler (saldır-, sığın-, bak-, başla-, giriş-, çarp-, dokun-, iliş-, yalvar-, rastla-, bin-, bas-, imren-, otur-, dikkat et-, dua et-, telgraf çek- vb.); b) Duygu anlatan birtakım nesnel eylemler ve eylem grupları (sevin-, üzül-, şaş-, hayret et- vb…); c) Temel kavramında hareket fikri bulunan bazı geçişsiz eylemlerde (otur-, yat-, yerleş- gibi); d) Uyma, benzeme, yarama, zarar, ihtiyaç, mecburiyet gibi birtakım kavramları anlatan eylem ve eylem grupları; e) Temel kavramında "ver-" fikri bulunan geçişli eylem grupları ve eylem deyimleri (ver-, sun-, bağışla-, sat-, bırak- veya armağan et-, havale et-, müsaade et- yahut da ders ver-, öğüt ver, önem ver-, söz ver-, ceza ver- gibi) ile vur-, söyle-, ısmarla-, öğret-, göster- gibi eylemler ve daha birçok geçişli anlatımlarla; ettirgen eylem şekilleri (Sinanoğlu'ndan akt. Boz, 2007: 51-54).

Yukarıdaki açıklamalar ve örnekler doğrultusunda Fazîlet-nâme'de geçen yükleme anlam işlevli yönelme hâli ekiyle yapılan nesne tümleci örnekleri tespit edildi. Bunlar da zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen geçişsiz fiiller ve geçişli fiiller şeklinde incelenerek devinim, durum, durum değişim, konum değişim, bitişsiz anlatılarla uyumlu fiillerle ilgili nesne tümleci örnekleri alfabetik olarak verildi.

### -1. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişsiz Fiiller

Metindeki *"aġ-, aġla-, añra-, başla-, dadan-, doḳun-/ṭoḳun-, dolaş-, duruş-, git-, gül-, ilen-, ḳarın-, ṣataş-, yalvar-, yapış-, yürü-"* gibi nesne tümleci de yapan devinim fiili örnekleri aşağıda alfabetik olarak verildi.

*Menbere aġ-* "çıkmak"; *yüzüñe aġla-*; *saña añra-* "kükremek"; *dāsitāna başla-, işine başla-; ḳuzısına dadan-; (pençe) aġzına doḳun-, ṭaġa*

*ṭoḳun-; (olar) bize (biz) anlara dolaş-; ʿAbbās'a duruş-* "karşı koymak"*; (ṭoġru yolı ḳoyup) egriye git-; bize gül-, yüzüñe gül-; yüzlerine ilen-; vezīrlerine ḳarın-* "beddua etmek"*;* ʿAlī'ye *ṣataş-;* ʿAlī'ye yalvar-, gürzine yapış-, oḳına yayına yapış-; *(ḥükmi) Hind'e Baḥr'e yürü-.*

Yukarıda görüldüğü gibi "git- ve yürü-" fiili örneklerinde fiilin anlamında somuttan soyuta geçme söz konusudur.

*"Başla-" devinim fiilinin bir örneğinde de "+I" yükleme hali eki kullanılmıştır: *işine başla-, işi başla-.*

*"Aldan-, baḳ-, beñze-, döy-, ṭur-, gel-, gerek-, ınan-, incin-, ṭap-, uy-"* gibi durum fiillerinin yönelme hâli eki almış bazı isimlerle kullanım örnekleri nesne tümleci görevindedir:

*Yele aldan-, cihāna aldan-; ḥālü*me baḳ-; *ḳoyuna beñze-, heybetine döyeme-, ḍarbına döyme-* "tahammül etmemek"*; ʿahde ṭur-, şerīʿat ḳavline ṭur-* "uymak"*; başına (ḥāl) gel-; kime gerek-; sözlerine ınan-; saña incin-; aña ṭap-, Ḥaḳ'a ṭap-, aġaca ṣurete ṭap-, Süfyān'a ṭap-; dīn-i Muṣṭāfā'ya uy-, Raḥmān'a uy-, iġvāsına uy-, bu ḥāle uy-.*

Günümüz Türkçesinde her zaman yönelme hâli ekli isimle kullanılan "inkâr etmek" birleşik durum fiili Fazîlet-nâme'de *inkâr eyle-, inkâr it-, inkār ḳıl-* şekillerinde geçmekte ve her zaman da yönelme hâli ekli isimle kullanılmaktadır (Bk. Tepeli, 2002b: 295):

"Münāfıḳdur yaḳīn her kim *ʿAlī'**ye** eyleye inkâr"* (a: 131/506); *"**Ḥaḳḳ'a** inkār idene* ṣāhibsiyāsetdür ʿAlī" (a: 315/3192); "Dönüp *inkār idesiz **aña*** cümle" (a: 501/5925); *"**Muḥammed Muṣṭafā'ya** ḳıldı inkār."*

Aşağıdaki *"bulaş-, görün-, gözük-, ḳarış-, ṭoy-"* durum değişim fiilleriyle ilgili bazı örneklerin de nesne tümleci yaptığı görülmektedir:

Ḳana bulaş-; gözüme görün-; gayri cinse gözükme-; (cismüm) ṭopraġa ḳarış-, cennet ehline ḳarış-, ʿilme (ʿaḳlı) ḳarış-; sözine ṭoyma- .

Fazîlet-nâme'de *atlan-, bat-, bin-, çıḳ-, dal-/ṭal-, deg-, dön-, düş-, geç-, gir-, in-, ir-, iriş-, ḳon-, ḳon-, otur-, ṣıġ-, ṣıġın-, ṭur-, uġra-, ulaş-, yat-, yit-* gibi nesne tümleci görevinde kullanılan yönelmeli pek çok konum değişim fiili örneği bulunmuştur:

*Aña atlan-* "binmek"*; zemīne bat-; ata bin-, terāzūya bin-; taḫta çıḳ-; baḥr-i ʿaşḳa dal-, taʿaccüb deñizine ṭal-; dermende (ḫayrı) deg-, kime (ḫilāfet) deg-, (yirüñ) yirine deg-, bir pula degme-; (duzaġ içindeki) ḳurda dön-, bahāra dön-, lālezāra dön-*; *(oġrı) aña düş-, ayaġına düş-, (od) būstānıla bāġa düş-, cefāya düş-, duzaġa düş-, (nuṭfe) raḥme düş-, (faḳīrlıḳ) üstüme düş-, yire düş-; (felekler) yire geç-, taḫta geç-* "oturmak"*; birlik arasına (ġayrı) girme-, (leşker) yola gir-; (kitāb) nebīlere in-, ṣūret peykerine (baş) in-; dīn ü īmāna ir-, dirlik sırrına ir-, cisme (beşāret) cāna (şādī) ir-, eline (furṣat) ir-, feryādına (dād) ir-, ḳoyuna (ḳurd) ir-*"saldırmak"*, ʿAlī"ye (ʿilāc) ir-, baña (ilhām-ı İlāhī) ir-, necāta ir-, ʿilm-i ḥikmete ir-; aġaca (ḳılıçdan yara) iriş-, sırra iriş-, baña iriş-* "sataşmak"; (ḳuş) *şāḫa ḳon-, çeyreklerüñ ḳatına ḳon-; gögsine otur-, ḫilāfet taḫtına otur-, terāzūya otur-, yirüñüze otur-; (özi) mescid ḳapusına ṣıġma-;* ol *ḳādir*

*İlāh'a ṣıġın-; ayaġ üstine ṭur-* "kalkmak"; *ʿAlī'nüñ ḍarbına uġra-, cefāya uġra-, saña inkār idene (dert) uġra-, (yaman fiʿlümden) bu kāra uġra-, tāze ḫıyāra uġra-; mekr ü āle ulaş-, ʿAlī'ye ulaş-, baña ulaş-* "sataşmak", *(ḳamu dīvlerle) cenge ulaş-; ḳaftanlarum üstine yat-; (ḥāmile oluban) maḳṣūda yit-.*

Aslında bitişsiz anlatılarla uyumlu geçişli bir fiil olan ḳıy-, metinde geçtiği örneklerde yönelmeli nesne tümleci görevinde kullanılmıştır: *Baş u cāna ḳıy-, cāna başa ḳıy-, māla ḳıy-, āline ḳıy-.*

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, Fazîlet-nâme'de geçen fiillerden nesne tümleci almaya en elverişlileri konum değişim fiilleridir. Konum değişim fiilleri hem devinim hem de durum anlamı taşıdıkları için kolayca nesne tümleci de olabilmektedirler.

*Günümüz Türkçesinde her zaman +lA'lı nesne alan *"buluş-"* devinim fiili metinde +A'lı ve +A ḳarşu'lu nesne almıştır: *Selmān'a buluş-, olarañla buluş-, sizüñle buluş-, Resūl'e ḳarşu buluş-.*

*Günümüz Türkçesinde +DAn'lı nesne alan *çıḳ-* "delip geçmek" konum değişim fiili +A'lı nesne de almıştır: *gögsinden urup arḳasına çıḳ-.*

*Günümüz Türkçesinde sadece +A'lı nesne alan "kalkmak" fiilinin Fazîlet-nâme'de anlamca eş değeri olarak da kullanılan "ṭur-" fiilinin +A yanı sıra "+In" vasıta hâli ekiyle de kullanıldığı görülmektedir: *ayaġ üstine ṭur-/ayaġın ṭur-.*

*Günümüz Türkçesinde her zaman "içine, üzerine/üstüne" şeklinde kullanılan yapılar metnimizde "içre, üzre" şeklinde de kullanılabilmektedir: *yaġrınımuñ üstine çıḳ-, yaġrınum üzre çıḳ-; ṭaş üzre ḳon-; baḥr-i fikr içine ṭal-, baḥr-i ḥayret içre ṭal-; ayaġ üstine ṭur-, ayaġ üzre ṭur-.*

## -2. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişli Fiiller

*Ṣar-,* ṣarın-, añlat-, ayt-, bildür-, buyur-, çal-, dep-, di-, indür-, muştula-, oḳutdur-, ögret-, ṣal-, ṣat-, sil-, ṣor-, söyle-, sür-, süri-, ṭut-, ṭutdur-, ṭuyur-, ur-, uzat-, vir-, yidür- gibi geçişli devinim fiillerinin bazı kullanımlarının nesne tümleci olduğu görülmektedir:

*Ḳaftana ṣar-, ḳundaġa ṣar-; ḫaṣīre ṣarın-; ejderhāya sözini añlat-; bize aydıvir-; (Ḥaḳ) kendüzüñi saña bildür-; aña buyur-; dīvi yire çal-, cehālet şīşesini ṭaşa çal-; dīnüñ yire dep-; baña di-; dünbegine baş indür-; ʿAlī'yi baña muştula-; aña āyāt-ı Ḳur'ān oḳutdur-; buña ʿilm ögret-; bende naẓar ṣal-; beni aña ṣat-; çavın "erkeklik uzvu" divāra sil-; ol mesāyil Muṣṭafā'ya ṣor-, ḥisābın saña ṣor-; aña (söz) söyle-; elin yüzine sür-, yüzi Resūl işigine sür-,* ḳanadın çeyreklere sür-; yüz yire süri-; Resūl'e yüz ṭut-, (cih*ān) aña yüz ṭut-, yüzüni Medīne rāhına ṭut-, ümīẕüñ Ḥaḳḳ'a ṭut-, sözüme ḳulaġuñ ṭut-, anı firāset nāyibine ṭutdur-; bu sırrı ṭuymayanlara ṭuyur-; laʿīne ṭapanca ur-,* ḳuyruġına *yara ur-, yüzlerin yüzine ur-, baġrımuza ṭāġ ur-, Resūlullāh sözine ḳulaġ ur-, gürzine el ur-,* ḳapaġın *furunuñ aġzına ur-, boynına zincir ur-, (devrile Nūḥ) bu mülke* ḳadem ur-; ayaġı *altına elin uzat-, bize dilüñi uzat-; Resūl'e şerbet vir-, anası eline vir-, leşini itlere yidür-.*

*Begendür-, beñzet-, ṭapdur-* gibi birkaç geçişli durum; *bulaşdur-, gey-, ḳuşan-* gibi birkaç geçişli durum değişim; *batur-, geçür-* gibi birkaç geçişli konum değişim fiilinin yönelme hâli ekli isimlerle kullanımı nesne tümlecidir:

*Ḥālin ḫalḳa begendür-; beni anlara beñzet-*, büte *ṭapdur-*.

*Boġazın ḳana bulaşdur-; anı başa gey-; beline ḳılıç ḳuşan-.*

*Yire batur-, yüzümüz ṣuyını yire geçür-.*

Fazîlet-nâme'de geçen *at-, baġla-, baṣ-, baṣ-2, baṣ-3, bıraḳ-, çek-, daḳ-, dayan-/ṭayan-, dıḳıl-/ṭıḳıl-, dönder-, getür-, gönder-, gütdür-, ışmarla-, içür-, irgür-, işitdür-, it-1, ḳat-, ḳo-/ḳoy-, ḳoş-, ṣal-, ṣoḳ-, yay-, yıġ-, yit-* gibi pek çok hedefte bitişli geçişli fiilin bazı kullanımlarının nesne tümleci görevinde olduğu görülmektedir:

*Büte ṭaş at-, vaşfını ortaya at-; elini eñsesine baġla-, sevgüme göñlin baġla-; ʿAlī'nüñ arḳasına pāy baṣ-, añа ayaḳ baṣ-, izine baṣ-2, yüzin yire baṣ-3* "bastırmak"*; bendüñ üstine bıraḳ-, niyāz işigine baş bıraḳ, dilümüze ḥasret bıraḳ-; başı göñlek içine çek-, gözine sürme çek-; kemendi boynına daḳ-, büti itlerimüz boynına daḳ-; gücüñe dayan-, ṣuya dayan-, añа ṭayan-* "güvenmek"*; dişi boġazına dıḳıl-, dişüm boġazuma ṭıḳıl-; īmān u dīne dönder-; anları İslām u dīne getür-, bize ḫaber getür-; cümle diyāra ḫaber gönder-; anı edeb çobānına gütdür-; yirini size ışmarla-; Ḳanber'e ṣuyı içür-, İmām'a şerbetile sem içür-; evine feryād irgür-, emrini yerine irgür-; sözini Şiblī'ye işitdür-; baña vaḥy it-1; (dīv içinden alup) insāna ḳat-, ebrār-ı naʿīme ḳat-, üç yüzüñ ḳuṭbını ḳırka ḳat-; ʿahdi ortaya ḳo, ṭopraġa ser ḳo-, ayaġın ṭaşraya ḳo-, süḫan tīrini kemāna ḳo-, nesl-i racīmi yerüñ ḳa'rına ḳoy-, (ḥasedden) gendin yas ṭonına ḳoy-, ḳavmini meẕhebine ḳoy-, yirin aṣḥābına ḳoy-; Cābir'i bulara ḳoş-; (ẓālim) ʿAlī ṣadrına döşek ṣal-, kāfire heybet ṣal-, (kim) beni bu rence ṣal-, (kīnile) āl-i Ḥaydar'ı siyāsete ṣal-; Ẕü'l-fiḳār'ı küfr ehlinüñ üstine ṣal-, bir bölük sipāhı üstine ṣal-, mübārek dilini aġzına ṣoḳ-, taḫte'ṣerāya ṣoḳ-; (sözinden) maḫlūḳa mekirler yay-; odunı ḳafes üstine yıġ-; beni ṭoġru yola yit-2.*

*Bugün +A'lı nesne alan *baṣ-* hedefte bitişli fiili bu metinde +İ'li ve +DA'lı nesne de almaktadır: *Ayaġumı baṣ-, ayaġı ferşi baṣ-, ayaġı bunda baṣ-*

*"Ḳo-" fiili +A yönelme hâli eki yanı sıra +DA bulunma hâli ekiyle de kullanılmaktadır: *(Allah) sende emānet ḳo-*.

### 4. 1.1.2. Dolaylı Tümleç

"Yer tamlayıcısı" adıyla da bilinen dolaylı tümleç +A, +DA ve +DAn ekleriyle yapılır. Bu genelde öznenin/failin fiili işlediği "yere/varlığa yönelme"si +A yönelme hâli ekiyle, "yerde/varlıkta bulunma"sı +DA bulunma hâli ekiyle, "yerden/varlıktan ayrılması" ise +DAn çıkma hâli ekiyle yapılır. Yemînî'nin Fazîlet-nâme'sinde yönelme hâli ekiyle kurulmuş dolaylı tümlecin birkaç örnekte geçen yerde/varlıkta bulunma işlevi hariç, ağırlık olarak yere/varlığa yönelme/yaklaşma/varma işleviyle kullanıldığı tespit edildi. Tespit edilen bu fiillerin de yönelme hâli ekinin temel işlevine bağlı olarak devinim, konum değişim ve hedefte bitişli gibi hareket ifadesi taşıdığı görülmektedir.

### 4. 1.1.2.1. Yere/Varlığa Yönelme/ Yaklaşma/Varma[7]

### -1. Zorunlu tümleci yönelme hâli eki (+A) isteyen geçişsiz fiiller

Fazîlet-nâme'de *aḳ-, gel-, git-, tükür-, uç-, yügür-, yürü-* gibi birkaç geçişsiz konuma devinim fiilinin daha ziyade yere/varlığa yönelme işlevli dolaylı tümleçler istedikleri görülmektedir:

*Bir yañaya aḳ-; at arḳasına gel-, meydāna gel-, üstümüze gel-, bir yere gel-, cihāna gel-* "gönderilmek"; *Kaʿbe evine git-; Şāh'un yüzine tükür-, bütlerüñ yüzlerine tükür-; havāya uç-; peynīrüñ üstine yügür-; Şām'a yürü-.*

*"Git-" devinim fiili "yönelme" işlevinde +DA ekiyle de kullanılmaktadır: *(Ne yire dilesek) anda git-*

*Çıḳ-, dön-, düş-, geç-,gir-, göç-, in-, ir-, iriş-, ḳalḳ-, ṣap-, ṣıçra-, siñ-, ṭoz-, uġra-, ulaş-, üş-, var-, yet-, yit-* gibi konum değişim fiillerinin daha ziyade yere/varlığa varma işlevli dolaylı tümleçler yaptıkları görülmektedir:

*Kenāra çıḳ-, ṭaşraya çıḳ-, göge çıḳ-* "yükselmek"; *aṣḥābına dön-; ṣaḥrāya düş-* "yönelmek"; *ḥadd-i Şām'a geç-, öñine geç-, ḳarşusına geç-; ḥużūrına gir-; mekāna göç-; (güneş) maġribe in-, yere in-, ṭaġ dibine in-; ʿarşa ir-, ʿarş üstine ir-, (adım Hind'den) Ḥaleb'e ir-, (ʿilmile ḳadrüñ) semāya ir-, (vaḳtüñ zamānı) āḫıra ir-, (ʿömri) altmış yaşa ir- , her gişiye (ölüm firāḳı) ir-, (ekilen) kemāline ir-; Ḳāf'a iriş-; havāya ḳalḳ-; ayruḳ yola ṣap-; ḫandaḳına ṣıçra-, (penīr aġzından) yabāna ṣıçra-; Peyġamber'üñ ardına siñ-* "saklanmak"; *(zemīnin bir ḳatı) havaya ṭoz-; ḫatarlu yire uġra-; insāna ulaş-; başına üş-; ḳapusına var-, ḳavmimüze var-, (hicret) sekiz yüz yetmişe var-; şaḫṣa yet-, çeşmeye yet-; (buġday) vaḳtine yit-.*

*"Dolan-/ṭolan-" konum değişim fiili günümüzde genelde +A yönelme ekini gerektirmekte, metnimizde ise +I/+n yükleme hâli ekiyle de kullanılmaktadır: *Şāh'u*ñ *ardına dolan-, aġaca ṭolan-, aġaç ardına ṭolan-, aġaç ardın ṭolan-, Medīne şehrini ṭolan-, bu arayı ṭolan-.*

*"İn-" konum değişim fiili "yönelme" işlevinde +DA ekiyle de kullanılmaktadır: *(ḳuş havādan) anda in-.*

### -2. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli (+A) İsteyen Geçişli Fiiller

Aḳıt-, çevir-, ḳurul-, sür- gibi birkaç geçişli fiilin yere yönelmeli dolaylı tümleçle kullanıldığı söylenebilir:

*Ḳanum türāba aḳıt-; fīlin üstine çevir-; (ecel dāmı) yola ḳurul-, atın meydāna sür-.*

Fazîlet-nâme'de *al-, aṣ-, at-, çek-, çevir-, der-, dök-, döndür-, getür-, ilt-, irgür-/irür-, ḳo-/ḳoy-, oḳu-, ṣaç-, ṣaçıl-, ṣal-, yayıl-, yetür-, yitür-2* gibi birçok geçişli hedefte bitişli fiile bağlanan isimlerin mekânda ya da varlıkta bitiş işlevli yönelme hâli eki almış olduğu görülmektedir. Bu türden dolaylı tümleç-

7 Tepeli'nin Gramatikal Dizin'i içeren Fazîlet-nâme II adlı eserindeki "bu" ve "o/ol" zamiri "bunda" 10, "anda" ise 12 yerde "buraya", "oraya" anlamlarıyla da kullanılmıştır (Tepeli, 2002b: 73, 471). Bu da Fazîlet-nâme'de "+DA" bulunma hâli ekinin "yönelme" işleviyle de sık sık kullanıldığını göstermektedir: "Ne yerden *geldi bun**da*** işbu gişi" (Tepeli, 2002a: 150/782) vs.

lerin aynı zamanda "içinlik/amaçlık" veya "yükleme" işlevi taşıdıkları, bu yüzden içinlik/amaçlık bildiren zarf tümleciyle nesne tümleci yapmaya da elverişli oldukları söylenebilir:

Usṭurlābı öñine al-; ellerümi eñseme aṣ-, ortaya mīzān aṣ-; yüzügüm aġzınuñ içine at-, (baḥr-i ʿUmmān) beni kenāra at-; ḳaṭārı öñine çek-; fīlin velīnüñ üstine çevir-; ḳatına der-, olan beglerini yanına der-; orta yire dök-, Ḳureyş'üñ yüzi ṣuyın yire dök-, yirlere ḳan dök-; yüzüni anlara döndür-; yanına getür-, ḳudretüñi ortaya getür-; göge ilt-; vücūduñ ebed ʿadnına irgür-; (tāze ʿarūsın) yasına irür-; mektūb-ı Resūl'i öñine ḳo-, velīyi ḥabs içine ḳoy-; Mervān'ı ḳatına oḳu-; (aġızlarından) Şāh'a (odlar) ṣaç-; mezārum üstine (nūrlar) ṣaçıl-, (ṭopraġı) yabana ṣaçıl-, yire (raḥmet) ṣaçıl-; ṣapı yire ṣal-, şālı arḳasına ṣal-; bunı ʿÖmer'e ṣal-; ibn-i Mülcem'e ādem ṣal-; (adı) cihāna yayıl-; zinciri dīvānḫānenüñ içine yetür-; ʿömrin bir buçuḳ yaşa yitür-2, ḫizmeti Şāh'a yitür-2, meyyitüñüz (fenādan) bāḳī mülke yitür-2.

*+DA bulunma hâli ekinin "yönelme" işleviyle birçok yerde birçok fiille kullanıldığı görülmektedir:

"Ki *bun**da** başmaya* anuñ ayaġı" (a: 287/2779); "Budur kim bizi aldı *geldi bun**da***" (a: 312/3159); "*Getürse*ñ *bun**da*** mevcūdātı cümle" (a: 159/908); "*Getürü*ñ eli baġlu anı *bun**da***" (a: 253/2286); "Beni *gönderme an**da*** luṭf it Aḥmed" (a: 458/5292); "Beni *an**da** ilet* luṭf eyle i yār" (a: 507/6012); "Didiler n'eyledüñ *an**da** varıcaḳ*" (a: 186/1314); "Güneş ṭoġduḳda *bun**da** yetmişüz* biz" (a: 382/4175); "Daḫı bir ḳanadın *<u>zahrum**da**</u>* ḳodı" (a: 403/4894) vs.

### 4. 1.1.2.2. Yerde/Varlıkta Bulunma

Fazîlet-nâme'de zorunlu tümleci yönelme hâli eki (+A) isteyen geçişsiz "ḳal-" ve "ṭur-" durum fiilleriyle ilgili iki örnek tespit edilebildi:

*Fāṭma Ḫatuna (ṭāḳat) ḳalma-,* ḳarşuya ṭur- "ayakta durmak."

### 4. 1.1.3. Zarf Tümleci

Fazîlet-nâme'de yönelme hâli ekinin zarf işleviyle ilgili kullanım örnekleri "durumda bulunma; içinlik/mahsusluk; neden ve amaç; eder, ölçü, bedel ve oran; vasıta; karşılaştırma; zamanda bulunma; zamanda sınırlama" gibi anlamsal işletimlik işlevlerinden hareketle sekiz alt başlı altında sınıflandırıldı.

### 4. 1.1.3.1. Durumda Bulunma

Fazîlet-nâme'de durumda bulunma bildiren zarf tümleciyle ilgili fazla örnek bulanamadı. Zorunlu tümleç isteyen geçişsiz dur-, ṭutul-, yan- durum fiilleriyle ilgili birkaç örnek tespit edilebildi:

*(çarḫ-ı gerdūn) bir ḳarāra dur-; bu ḥabse ṭutul-; oda yan-, nāra yan-, cehennem odına yan-, nār-ı caḥime yan-, ḥasret odına yan-, ḥased nārına yan-.*

* Günümüzde yönelme hâli ekiyle kullanılan "böl-, bölin-/bölün-, bük-, yar-, yarıl-, yırt-" vb. zorunlu tümleç isteyen geçişli fiiller metinde eksizdir:

"Çeküp *ayırdı aġzın iki* yırtdı" (a: 131/503); "*Başını gevdesinden iki böldi*" (a: 216/1748); "*İki bölindi* andan nūr-ı ṭāhir" (a: 112/233); "Ol aḳdem *yetmiş üç bölündi* aṣḥāb" (a: 551/6630); "Yükündi vü *iki bükdi belini*" (a: 189/1358); "*Vücūdu*ñ *kūhını* sen de *iki yar*" (a: 166/1016); "*İki yarıldı* ṭaġ ol dem *serinden*" (a: 411/4609).

Metinde durumda bulunmayla ilgi seçimlik zarf tümleci tespit edilebildi:

"Urup gögsinden arḳasına çıḳdı/ *Yüzinü*ñ *üstine mel*ʿūnı yıḳdı" (a: 148/758).

### 4. 1.1.3.2. İçinlik/Mahsusluk

### -1. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki İsteyen Geçişsiz Fiiller

Metinde ḳal-, yaraş-, yet-, yit-1 gibi birkaç geçişsiz durum fiiliyle ḳapan-, ol- gibi birkaç durum değişim fiiline bağlanan yönelme hâli eki almış isimlerin zorunlu içinlik/mahsusluk bildiren zarf tümleci görevinde kullanıldığı söylenebilir:

*(Cihān) hīç kimseye (bāḳī) ḳalma-, (atasından) a*ñ*a (mīrāṣ) ḳal-, eksüklügüme ḳalma-; şekl-i insāna (ḳaṣāvet) yaraşma-; (ḳuvvetümüz) a*ñ*a yetme-* "yeterli olmak"; *(kimü*ñ *güci) virmege yit-1.*

*(Yol) ba*ñ*a ḳapan-, (çāh-ı ġayyā) a*ñ*a ḳarşu ḳapan-; nūr-ı şemse (māhun ne feri) ol-, ba*ñ*a ol-(an ʿilāc).*

### -2. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişli Fiiller

Fazîlet-nâme'de *ara-, dut-, ḳıl-, ḳur-, ögret-, söyle-* gibi birkaç geçişli devinim fiilinin, *baġışla-* gibi bir adet durum fiilinin; bitişsiz anlatılarla uyumlu geçişli *aç-* fiilinin ve *gönder-, göster-, ilet-/ilt-, irgür-, ḳo-* gibi birkaç geçişli hedefte bitişli fiilin de yönelme hâli eki almış isimleri zorunlu içinlik/mahsusluk bildiren zarf tümleci konumuna getirdiği söylenebilir.

*Bende çāre zaḫma ṭīmār ara-; iki elin iki gözine dut-, ḳulaġı ẓuhūr-ı Aḥmed'e dut-, cihāna gelmesine (yüz) dut-, (Resūl-i Ḥaḳ)* yüzi *ʿAlī'ye dut-, a*ñ*a ṣalātı ḳıl-, ʿilācu*ñ *ba*ñ*a ḳıl-; ḳurda dām ḳur-; lisānu*ñ *ṣafāsuz söze ögret-, dilü*ñ *ʿilme ögret-, elü*ñ*i virmesine ögredigör-; eyüsine yavuz söyle-, yavuz diyene eyü söyleme-.*

*Ejderhāya günāhın baġışla-.*

*Gözin ʿilme aç-, gözini genc-i ḥikmete aç-, gözüni dīdārına aç-.*

*Beni zemīne (peyġamber) gönder-, a*ñ*a elçi gönder-, sa*ñ*a leşker gönder-; ba*ñ*a göster-, a*ñ*a ṭoġru yolını göster-, oġruya yaṣaġın göster-, emre imtiṣāl göster-; bizi Muḥammed ḫizmetine ilet-, ṣevābın ʿuḳbāya iledebil-, ṣırāṭ-ı müstaḳīme yol ilet-, (fenādan) bāḳī eve rāh ilt-; anı bu nāsu*ñ *ekṣerine irgür-, bu ölmiş cismüme cān irgür-; müşrike hīç fer ḳoma-.*

*"ḳo-" hedefte bitişli fiilinin bir örneğinde de "içinlik/mahsusluk" işlevi "+DA" bulunma hâli ekiyle de karşılanmıştır: *cānum başum yolu*ñ*da ḳo-.*

### -3. Seçimlik Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Fiiller

Aşağıdaki *bul-, düzdür-, gel-, ḳıy-, yaz-* gibi fiillerin yanı sıra metinde pek çok içinlik-

mahsusluk bildiren seçimlik zarf tümlecinin de bulunduğu söylenebilir:

*"Bulalar baş ḳayusın**a** ʿilācı"* (a: 147/736); "Anı *düzdürmişidi gendü**ye*** ʿĀd" (a: 157/889); "Ḫalīlullāhsın *aduñ**a** geldüm*/İşitdüm *ʿadlüñ**e** dāduña geldüm*" (a: 390/4297); "*Muḥammed ʿışḳın**a** ḳıymadı māla"* (a: 426/4829); "*Her adımın**a** bir ḥac yazısar* Ḥaḳ" (a: 524/6239).

### 4. 1.1.3.3. Neden Ve Amaç

### -1. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişsiz Fiiller

Metinde yönelme hâli eki alan ismi neden ve amaç bildiren zarf tümleci görevine getiren bir adet geçişsiz konum değişim fiili bulunabilmiştir:

(Kimüñ güci) virmege yit-.

### -2. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki (+A) İsteyen Geçişli Fiiller

Metinde *düriş-/dürüş-, oḳu-, sür-, yaz-* gibi geçişli devinim fiilleriyle *yitür-2* gibi geçişli hedefte bitişli fiilin de neden ve amaç bildiren zarf tümleci yaptıkları görülmektedir:

*Bu sırrı bilmege düriş-, bu iş üstine dürüş-; beni vaḥdete oḳu-; gümişin altunın ḫarca sür-, Mülcem Oġlı'na bir biti yaz-.*

*"*Düriş-*"* devinim fiilinin bir örneğinde de "neden ve amaç" işlevi "+DA" bulunma hâli ekiyle de karşılanmıştır: *Ḥaḳḳ'ı ẕikr itmekde düriş-.*

*Ẓuhūr eylemege ʿuddet yitür-2.*

### -3. Seçimlik Tümleci Yönelme Hâli Eki İsteyen Fiiller

Fazîlet-nâme'de yönelme hâli ekiyle kurulmuş pek çok neden ve amaç bildiren seçimlik zarf tümlecinin olduğu saptanmış, bunlardan birkaçı aşağıda alfabetik olarak sıralanmıştır:

"Ḳalan bahāsına üştür ü ester/*Alurvan mālı yükletmeg**e*** yekser" (a: 434/4944); "*Namāz**a** baġlamış* Cābir elini" (a: 299/2969); "Ebū Ṭālib meger *seyrān**a** çıḳdı*" (a: 149/776); "*Muḥammed ḳaṣdına gelmiş* bu melʿūn" (a: 150/784); "Ki *öldürmege gelmişem* ben *anı*" (a: 147/739); "Ki *ḳavmümi getürem ḫizmetin**e***" (a: 190/1363); "*Niyāza* Kaʿbe evine *gidersin*" (a: 116/286); "*Ṭavāf-ı Kaʿbe'y**e*** her dem *giderven*" (a: 116/283); "Aluban bunları *seyrān**a** gitdi*" (a: 497/5876); "*ʿAlī'nüñ ḳaṣdın**a** furṣat güderdi*" (a: 577/7024); "Ki *rişvet almaġ**a** ister bahāne*" (a: 527/6279); "*Oturdı ḥācet**e*** bir gün ol ebter" (a: 540/6480); "*Ḫaber bilmeg**e** ṣalup bir süvārī*" (a: 257/2348); "ʿAlī tekbīr idüp *ṭurdı namāz**a**/Resūl-i Ḥaḳḳ'ıla bile niyāz**a***" (a: 402/4468); "Ulu leşker *yıġılsun ḳaṣd-ı cenge*" (a: 266/2475)

### 4. 1.1.3.4. Eder, Ölçü, Bedel ve Oran

### -1. Zorunlu Tümleci Yönelme Hâli Eki İsteyen Geçişli Fiiller

Metinde biri devinim, diğeri de durum değişim fiili olmak üzere iki bedel bildiren zorunlu zarf tümleci tespit edilebilmiştir:

*(Küfrümüzi sürüp) īmāna ṣat-.*

*(cümle vebālin) ṣevāba degşür-.*

### -2. Seçimlik Tümleci Yönelme Hâli Eki İsteyen Fiiller

Metinde pek çok örneği olmakla birlikte birkaçı buraya almakla yetinilmiştir:

"*Ḳalan bahāsına* üştür ü ester/ *Alurvan* mālı yükletmege yekser" (a: 434/4944); "Anı *beş yüz dināra almışıdı*" (a:541/6495);"Geyer kisvet*dīnin ṣatar dināra*" (a:599/7357);"Ḳamu *ʿilmin ṣatarlar milkümāla*" (a: 527/6276); "Dīnini ṣatdı dünyā*ya* ol ebter" (a: 595/7288).

#### 4. 1.1.3.5. Vasıta

Fazîlet-nâme'de zorunlu tümleci yönelme hâli eki isteyen bir adet geçişli devinim fiili tespit edilebilmiştir:

*Anı yanar oda yaḳ-, bizi firāk odına yaḳ-.*

#### 4.3.6. Karşılaştırma

Metinde karşılaştırma bildiren seçimlik zarf tümleci genelde "yerine, adına" kelimeleriyle yapılmıştır. Örneği oldukça azdır.

*Yerine Düldül'ün baġlandı* eşek" (a: 473/5521); "*Yirüme* bir daḫı ḳayṣer dikerler" (a: 282/2716); "Dişi yirine incüler dizilmiş" (a: 157/887); "*Nebī adına söylermiş ḥadiṯler*" (a: 552/6648).

#### 4. 1.1.3.7. Zamanda Bulunma

Fazîlet-nâme'de bir örnekte yönelme hâli ekinin seçimlik zamanda bulunma bildiren zarf tümleci yaptığı tespit edilmiştir:

"Ṭoḳuz biñ er ki ṭutsaḳ olmış-ıdı/Ki *cengüñ ṣoñına ṭutulmış-ıdı*" (a: 284/2742).

#### 4. 1.1.3.8. Zamanda Sınırlama

Günümüz Türkçesinde yönelme hâli ekinin seçimlik zamanda sınırlama bildiren zarf tümleci yaptığı örnekler oldukça fazla olmakla birlikte 16. yüzyıl başlarında yazılmış olan Fazîlet-nâme'de bir örneği bulunabilmiş, o da …+den …+a yapılı bir kısaltma grubudur:

"Bu işi *öyleden aḥşama* ḳılmış" (a: 443/5069)

### 4.1.2. İsmi Anlamca Kaynaymış Birleşik Fiilin Unsuru Olarak Fiile Bağlama

Esas itibariyle isimleri tümleç göreviyle fiile/yükleme bağlama işleviyle oluşturulan bu türden yapılar, zamanla kalıplaşarak anlamca kaynaşmış fiillere dönüşmüşlerdir. Fazîlet-nâme'de bu türden yapılar oldukça fazladır. Bunlardan birkaçı aşağıda tablo hâlinde sunulmuştur:

**Tablo 2**

*Anlamca Kaynaşmış Birleşik Fiiller ve Örnekleri*

| Anlamca Kaynaşmış Birleşik Fiiller | Örnekleri |
|---|---|
| temāşāya baḳ- | "O yana sen temāşāya baḳasın" (a: 295/2899) |
| nūra bat-; ḥayretüñ baḥrine ṭal-/bat- | "Gelüben şehre gördiler ʿAlī'yi/Ki nūra batmış oturur velīyi" (a: 447/5141); "Elinden çekdi aldı şöyle atdı/Görenler ḥayretüñ baḥrine ṭaldı batdı" (a: 482/5643) |
| kesāda bıraḳ- | "Dimāġıñ cümle virmişsin fesāda/Bıraḳduñ ḳıymet-i dīni kesāda" (a: 320/3276) |
| baḥr-i ʿaşḳa dal-; fikre dal-; taḥayyür baḥrine dal- | Göñül ġavvāşı baḥr-i ʿaşḳa daldı/Faẓīlet-nāme'den gevherler aldı" (a: 179/1214); "Şuyı kim vire diyü fikre daldı" (a: 320/3396); "Taḥayyür baḥrine daldı ḫalīfe" (a: 190/1370) |
| döşege düş- | "Marīż olup döşege düşdi ol Şāh" (a: 456/5272); |
| beyāna gel-; cevāba gel- "cevap vermek"; celāle gel-; dile gel-; dünyāya gel-; īmāna gel-; naẓma gel-; nuṭḳa gel-; söze gel-; yerine gel- | "Beyāna gelür işbu medḥ-i Şāhī" (a: 120/341); "Resūl-i Ḥaḳ cevāba geldi ol dem" (a: 269/2521); "Celāle geldi ol dem Şāh-ı Merdān (a: 536/6420); "Mübārek lafẓıla gelmişdi dile" (a: 496/5856); "Senüñ gibi yigit dünyāya gelmez" (a: 438/5011); "Cevābum hem alam īmāna gelem" (a: 184/1284); "Geçicek naẓma geldi bu kerāmet" (a: 602/7398); "Hemāndem nuṭḳa geldi anda Ḥaydar" (a: 282/2709); "Söze gelse cihān ṭolardı ġavġa" (a: 385/4215); "Sözi yerine geldi anda Şāh'uñ" (a: 157/884) |
| cihāna getür-; dile getür-, ele getür-, yerine getür-, zelzeleye getür- | "Getürem diriseñ ferzend cihāna" (a: 116/285); "O dem Selmān sözin dile getürdi" (a: 349/3686); "Getürüñ ol iki ʿifrīti ele" (a: 212/1693); "Nebī ḳavlini yerine getürdüm" (a: 412/4618); "Getüren zelzeleye bu zemīni/ʿAlī'dür cümli bilüñ bu yaḳīni" (a: 487/5725) |
| kesāda ir- | "Dilüñ ḳaṣrını virmeye fesāda/Sözi ʿirfānuñ irmeye kesāda" (a: 485/5695); |
| ṭaña ḳal-"şaşmak" | "Ezelki cehle ḳalurlardı ṭaña" (a: 159/920) |
| fitneye ṭur- | "Muʿāvye işidüp fineye ṭurdı" (545/6536) |
| cefāya uġra- | "Biz uġraduḳ dirīġā kim cefāya" (a: 189/1348); |
| ʿaẕāba uġrat- | "Ki Ḥaḳ uġratmaya beni ʿaẕāba" (a: 501/5927) |
| bende ur- "bağlamak"; oda ur- "ateşe vermek" | "Uruñ ayaġını elini bende" (a: 253/2286); "İkisi biriküp yıḳdı cihānı/Oda urmışlar āyīn-i zamānı" (a: 4923) |
| ʿacze var- "acze düşmek"; ġarḳa var- "boğulmak" | "Ḳamusı ʿacze vardı āḫır-ı kār" (a: 327/3367); "Varısar cehl deryāsında ġarḳa/ʿAlī mihrini idinmeyen arḳa" (a: 523/6223) |
| fesāda vir-; ḫarāba vir- | "Dimāġıñ cümle virmişsin fesāda/Bıraḳduñ ḳıymet-i dīni kesāda" (a: 320/3276); "V'eger-ni ʿālemi virür ḫarāba" (a: 553/6663) |
| yerine yet- "yerine gelmek, gerçekleşmek" | "Resūl'üñ vaʿdesi yerine yetdi" (a: /157/880) |
| yerine yitür- "yerine getirmek" | "Bu ʿahdi nicesine bitürürsiz/Ne vechile yerine yitürürsiz" (a: 199/1504) |

### 4.2. İsmi Edat Grubunun Unsuru Olarak Edata Bağlama

Yönelme hâli ekinin ikinci temel işletimlik işlevi ise ismi edata edat grubunun bir unsuru olarak bağlamaktır. Bu türden yapılarda ismi ileriye dönük olarak edata bağlama söz konusu olsa da esas unsur edat değil, isim unsurudur. Oysa genelde yönelme hâli eki isimleri yardımcı unsur olarak fiile/fiil soylu yükleme veya isme bağlar. Edat gruplarında ise edat yardımcı unsur, isim de esas unsurdur. Edatlar da tıpkı bir çekim eki gibi görev elemanıdırlar. Edat gruplarında edatların isimleri geçici olarak birer zarflaştırıcı işlevi taşıdıkları söylenebilir. Zaten edat grupları genelde zarf/zarf tümleci olarak görev yaparlar.

Fazîlet-nâme'deki yönelme hâli ekiyle kurulmuş edat grupları geçtikleri yerleriyle birlikte aşağıda verildi.

**Tablo 3**

*Edat Grupları ve Örnekleri*

| Edat Grubu | Örnekleri |
|---|---|
| +A baḳarsañ | "İmān nūrı biraz göñlinde vardur/Ḳalan merdūda baḳarsañ bu erdür" (a: 283/2727) |
| +A berāber | "Meyi nūş it ol eflāke berāber" (a: 406/4532); "İrerse ḳaddüñ eflāke berāber/Yine āḫır ḳılur ḫāke beraber" (a: 303/3024); "Acem milkine ḥükm itdi serāser/Ḫıṭā milkin bile şarḳa berāber" (a: 247/2190) |
| +A degin | "İrince ḳuyruġına degin i cān/İki şaḳ itdi anı Şāh-ı Merdān" (a: 131/504) |
| +A dek | "Ḥaşre dek yazarsa ger biñ kere biñ ṣāḥib-kemāl" (a: 149/765); "Degilseñ muʿteḳıd füccāra dek git" (a: 204/1574); (Ki biz şāhidük ol ḳavme mü'ebbed/Tamām ḳırḳ ataya dek ced ber-cedd" (a: 333/3458); "Resūl öñine dek aḳıtdı yaşı" (a: 366/3932); "Yüri var bile kūh-ı Kāf'a dek git" (a: 368/3970); "Hemān deprendi yirler ḳat ber-ḳat/İrince ʿarşa dek sebʿa semavāt" (a: 369/3990); "Üç aylıḳ yire dek irerdi sözi" (a: 385/4218); "O dīvüñ ḫiẓmetine dek irişdüm" (a: 385/4224) |
| +A deñli/deñlü | "Varınca Kaʿbe'ye deñli yıḳalum" (a: 287/2781); "Kiş şarḳdan ġarba deñli bir naẓardur" (a: 290/2833); "Anuñ bir bendi var biñ ḳul tamāmet/Yaparlar bir yıla deñli nihāyet" (a: 431/4902); "Dizinden ṭopuġına deñli Şāh'un/Sekiz bend urdılar ol yüzi māhuñ" (a: 444/5094); "On iki kere yüz biñ kāfiri ḳırdı ʿAlī ol gün/Bir içim ṣuyı bir ādem içince deñli i bihter" (a: 474/5532) "Zemīnden ʿarşa deñlü bilgil i cān/Ḳılur ol bir naẓarda cümle seyrān" (a: 164/993); "Ṭoḳuz ataya denlü cedd ber-ced/Olar āteş-perest-idi mü'ebbed" (a: 247/2193); "Muḥīṭ ardına deñlü sürdiler rāh" (a: 370/4000); "Resūl'üñ yanına deñlü varurdı" (a: 533/6366); "Resūl yanına deñlü gitmek ister" (a: 535/6398); "Gözinden perde refʿ oldı tamāmet/Dımışḳ'a deñlü açıldı be-ġāyet" (a: 547/6578) |
| +A göre | "Semendūn'uñ ki biñ eli varıdı/Aña göre boyı beli varıdı (a: 215/1725); "Benüm didügüme göre iş idüñ" (a: 183/1270); "Görelüm neye geldiler bilelüm/Olara göre biz de iş ḳılalum" (a: 254/2302) |
| +A ḳarşu | "Oturdılar Şāh'a ḳarşu berāber" (a: 327/3378) |
| +A ṭoġrı/ṭoġru | "Didi var ḥācetüñi dile Ḥaḳ'dan/Ḥaḳ'a ṭoġru yüri baḳma ıraḳdan" (a: 117/297) |

### 4.3. İsmi İsme Bağlama

Yönelme hâli ekinin üçüncü temel işletimlik işlevi ise isim cümlelerinde ismi zarf tümleci göreviyle isim soylu yükleme veya ismi yönelme grubunun bir unsuru olarak isme bağlamaktır. Yönelme hâli ekinin en temel işletimlik işlevi ise isimleri fiillere/yükleme tümleç göreviyle bağlamaktır. İsim cümlelerinde de isimleri isim soylu yüklemlere bağlamakla, çok az zorunlu, genelde seçimlik zarf tümleci görevine getirerek bu işlevini sürdürmektedir. Diğer yandan da genelde isimleri "isim+yardımcı fiil" yapılı birleşik fiillere bağlarken bağlandığı birleşik fiilin fiil unsuru düştüğü için ismi isme bağlama işlevi de kazanmıştır. Böylelikle isimleri isimlere bağlayan ilgi hâli ekinin işlevine yaklaşmış, kendi adıyla anılan "yönelme grubu"nu kurar hâle gelmiştir.

#### 4.3.1. İsmi Tümleç Göreviyle İsim Soylu Yükleme Bağlama

İsim cümlelerinde fiil cümlelerinde olduğu gibi nesne tümleci ile "yere/varlığa yönelme" işlevli dolaylı tümleç görülmez. İsimler fiiller gibi devinim bildirmezler, bu yüzden de isim cümlelerinde "nesne tümleci" ile yönelme ve çıkma hâli ekleriyle kurulmuş "dolaylı tümleç" bulunmaz. Dolayısıyla sadece bulunma hâli ekiyle kurulmuş "dolaylı tümleci"yle zarf tümleci bulunabilir. Demek ki isim cümlelerinin bulunma hâli ekiyle kurulmuş bir zorunlu tümleci vardır, o da "isim+DA" yapılı "dolaylı tümleci"dir. Genelde seçimlik olarak da zarf tümleci bulunabilir.

##### 4.3.1.1. Zarf Tümleci

Fazîlet-nâme'de "içinlik/mahsusluk, neden ve amaç ve yerde sınırlama" bildiren seçimlik zarf tümleçleri örnekleri tespit edilebilmiştir.

**İçinlik/mahsusluk: "***ʿAceb midür bunu*ñ *gibi livāyı/Götürmeklik a*ñ***a*** ḳo bu ṣadāyı" (a: 176/1172); "Ḳaldurdı ölüler baş *cemʿiyyete ṣalādur"* (a: 243/2145); "*Fidā sen Şāh yolı*ñ***a*** baş u cānum" (a: 178/1189).

**Neden ve amaç:** "Yüri tīz şol ḫaṣīrüñ ardına gir/*Saña ḳurtulmaġa* ayruḳ ne tedbīr" (a: 579/7058).

**Yerde sınırlama:** "Ki *bir günlük yir-idi Şām'a* ol yir" (a: 556/6704).

#### 4.3.2. İsmi Yönelme Grubunun Unsuru Olarak İsme Bağlama

Fazîlet-nâme'de pek çok yönelme grubu bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı aşağıda verilmiştir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere yönelme hâli eki isimleri; bağlandığı birleşik fiilin yardımcı fiilinin düşmesiyle fiil yerine isme bağlar duruma gelmiştir Eserde pek çok yönelme grubu örneği tespit edilmiş, bunlardan birkaçı aşağıda sıralanmıştır:

"Mecālüm ḳalmadı yoḳ *borc**a** çāre*" (a: 425/4810); "*Cefā idenler**e** eylügi* boldur" (a: 489/5749); "Cāna başa ḳıymada *Manṣūr'**a** ḫandur* ġāziler"; "Ḥarāmīler *degül ḳānīʿ ḥelāl**e***" (a: 527/6276); "*Yalan söylemeg**e** ḳāṣıd* gelensin" (a: 294/2888); "*Añ**a** laʿnet* sezā oldı muḳarrer" (a: 595/7288); "Kerāmet

işlemeklik *saña lāyıḳ*" (a: 199/1505); "*Ne deñlü māyil-iseñ dirmesine*/Elüñi ögredigör virmesine" (a: 288/2802); "Ki *añа meskenidi* ḳış u yazın" (a: 369/3982); "Oturmışdur *ṣunuñ üstine nāẓır*" (a: 329/3405); "Sebeb bu-yıdı *merdūd olmasına/O dergāhdan anuñ sürülmesine*" (a: 543/6516); "*Sebeb* budur *ekilen bitdüğine/Bu bir demde kemāle yitdüğine*" (a: 499/5907); "Nice zecr eyleseñ *añа sezādur*" (a: 599/7358); "Ḥaleb'den geçdi *Şām'a yaḳın* indi" (a: 556/6703); İrişdiler *Ḥaleb şehrine yaḳın*" (a: 2573).

## 5. SONUÇ

İsim+fiil, isim+edat, isim+isim ilişkisi bağlamında Fazîlet-nâme'de geçen yönelme hâli ekinin işletimlik işlevleri genelde günümüz Türkçesiyle aynı özellikler göstermekle birlikte az da olsa farklılıklar da göstermektedir.

İsim+fiil ilişkisi bağlamında pek çok fiilin yönelme hâli ekiyle nesne tümleci yaptığı görülmüştür. Bunlardan konum değişim fiilleriyle hedefte bitişli fiillerin nesne tümleci yapmaya daha elverişli olduğu söylenebilir. Hatta *başla-* fiilinin iki örneğinde yönelme hâli ekli nesne tümleci yaparken bir örneğinde de yükleme hâli ekiyle nesne tümleci yaptığı tespit edilmiştir. Ayrıca günümüzden farklı olarak Fazîlet-nâme'de *inkâr it-* fiiliyle ilişkili isimlerin düzenli olarak yönelme hâli ekini aldıkları da saptanmıştır.

Yönelme hâli ekinin temelde yere/varlığa yönelme/varma işleviyle dolaylı tümleç yapmakla birlikte +DA bulunma hâli ekinin de bu işlevde oldukça fazla kullanıldığı tespit edilmiştir.

Günümüz Türkçesinde *iki* kelimesi *böl-, bük-, yar-, yırt-* gibi fiillere bağlanırken *+A* yönelme hâli ekini alarak durumda bulunma bildiren zarf tümleci yapabilirken, Fazîlet-nâme'de ise düzenli olarak eksizdir, yani yönelme hâli ekini almadan ilgili fiillere bağlanır.

İsim+edat ilişkisi bağlamında ise *deñli/deñlü* edatının günümüzden farklı olarak Fazîlet-nâme'de daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Neredeyse günümüz Türkçesindeki "kadar"ın bütün kullanımları sahiptir. Zaten eserde *ḳadar* "miktar" anlamıyla iki yerde geçmektedir.

Fazîlet-nâme'de *beraber* zarfı/edatı kendinden önceki isme +lA vasıta hâli ekiyle değil, her zaman +A yönelme hâli ekiyle bağlanmaktadır.

"Kelimeler/ekler yoktur, kullanımları vardır." prensibiyle hareket edilerek Türkçenin bütün meselelerine dil bilimsel ve anlam bilimsel bir derinlikte bakılmaya ihtiyaç duyulmaktır. Her dil incelemesi ilgili dil metinlerinin anlamına nüfuz etmeye de kapı aralamalıdır. Bu çalışma Fazîlet-nâme'nin anlamına nüfuz etmeye bir nebze katkı sağlarsa amacına ulaşmış olacaktır.

## KAYNAKÇA

AYDEMİR, Y. (2006). *Sözlüksel Görünüş ve Türkçe Eylemlerin Anlambilimsel Sınıflandırması: Sözlükçe-Sözdizim Etkileşimi. Yayımlanmamış Doktora tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara. (Erişim adresi; http://acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/1746).*

BOZ, E. (2007). *Türkiye Türkçesinde +(A) Durum Biçimbirimi.* Ankara.

DEVELLİOĞLU, F. (2010). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 26. Baskı. Ankara.

KAHRAMAN, T. (1996). *Çağdaş Türkiye Türkçesindeki Fiilerin Durum Ekli Tamlayıcıları,* Ankara.

KIRMAN, A. (2004). *Yemînî'nin Fazîlet-nâmesi-Şekil ve Muhtevâ Tahlili.* (Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayıt No: 146200, İzmir.

TDK (2005). *Türkçe Sözlük*. 10. Baskı. Ankara.

TEPELİ, Y. (2002a-b). *Dervîş Muhammed Yemînî Fazîlet-nâme I (Giriş-İnceleme-Metin)-II (Gramatikal Dizin).* Ankara.

TEPELİ, Y. (2011). "Yemînî'nin Fazîlet-nâme Adlı Eserinde Geçen Fiillerin Sözlük Bilimsel Anlamları", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, s. 125-156.

## EKLER

### Ek Tablo 1

Zorunlu tümleç olarak yönelme hâli eki (+A) isteyen geçişsiz (+Ż/+I/+n'li nesnesi olmayan) fiiller

| Fiil | Örnekleri |
|---|---|
| aġ- | "Ḳaçan kim menbere aġdı o server" (a: 199/1494); "Güneş şevḳına būm aġmaz havāya" (a: 422/4764) |
| ağla- | "Yüzüñe aġlamadın gülegörgil" (a: 348/3674) |
| aḳ- | "Şu ḍarbı döndi bir yañaya aḳdı" (a: 436/4974) |
| aldan- | "Geçer nesne bāḳī ḳala ṣanma/Yele aldanma vü ṣuya dayanma" (a: 245/2171); "Eser yel gibidür ʿömr-i zamāne/Geçürme żāyiʿ aldanma cihāna" (a: 407/4544) |
| añra- "kükremek" | "Aç arṣlan añradıydı saña pür-kīn" (a: 357/3804) |
| atlan- "at veya at dışında soyut somut herhangi bir şeye binmek" | "Nūḥ'uñ beñzer gemisine o sevgü/Ḳadem başan aña çekmeye ḳorku, Añа kim atlana bulur necātı/Ḫilāf iden ebed bulmaz ḥayātı" (a: 523/6222); |
| baḳ- | "Bu bendüme naẓar ḳıl ḥālüme baḳ" (a: 389/4276); "Ḳapaġın ḳaldurup içine baḳdı" (a: 299/2964); "Uṣṣāḳ-ı āle cān u göñül göziyile baḳ" (a: 592/7253) |
| baṣ-1 "çiğne-" | "Üzerinden geçüp başdı ayaġın/Utanmadı görüp ṣaçınuñ aġın" (a: 533/6370); "Niçün başduñ ayaġın ben faḳīrüñ/Nedür söyle günāhı ben ḥaḳīrüñ" (a: 533/6372); "Bu cumʿa başdı benüm ayaġumı/Yüregün içre eritdi yaġumı" (a: 534/6380); "Ki bunda başmaya anuñ ayaġı/O ṣaġiken olara olma yaġı" (a: 287/2779): "Geçen kimdür semavātı vü ʿarşı/Kimün ayaġı başdı ulu ferşi" (c: 535/6404); |
| başla- | "Yine dil başladı bir dāsitāna" (a: 179/1211); "Yine başladı gendü işine Şāh" (a: 148/761); "Gelüp bir yere işi başladılar/Ḳafes zincir buḳaġu işlediler" (a: 443/5073) |
| bat- | "İrince beline batdı zemīne/Münāfıḳ getdi gelmedi bu dīne" (a: 484/5676) |
| beñze- | "Çobānsuz ḳoyuna beñzer bu ümmet/Cihānda ẓāhir oldı dürlü millet" (a: 526/6264) |
| bin- | "Binüp ol biñ gişi ata serāser" (a: 256/2324); "Binerlerse terāzūya serāser/Benüm ḳulumıla olmaz berāber" (a: 434/4943) |
| bulaş- | "Murādıydı Ḥamza'yla buluşmaḳ/Ya gendü yaḫud ol ḳana bulaşmaḳ" (a: 146/722) |

| | |
|---|---|
| buluş- “karşılaşmak, rastlamak” | “Arab söylerdi bu sözi giderken/Ki Selmān’a buluşdı seyr iderken” (a: 194/1431); “Ki ben çıḳam olaruñla buluşam/Ḫaber alup ḫaber virüp bilişem” (a: 254/2301); “Murādıyıdı Ḥamza’yla buluşmaḳ” (a: 146/722); “Yine buluşalum sizüñle anda” (a: 498/4886); “Resūle ḳarşu buluşdı o ḳırnaḳ” (a: 124/403) |
| çıḳ- “çıkmak; yükselmek, bir şeyin üzerine çık-; delip geçmek” | “Aluban peynīri çıḳdı kenāra” (a: 507/6021); “Fenāsın iḫtiyār it çıḳ kenāra/Hevā-yı sīm ü zerden yanma nāra” (a: 245/2172); “Didi kim yā ʿAlī ṭur ṭaşraya çıḳ” (a: 169/1063); “Çıḳuban menbere ḥamd oḳuyasın” (a: 511/6070); “Ki ʿİsā muʿcizātı-yıla ẓāhir/Oluban yine göge çıḳdı āḫır” (a: 323/5313); “İrişdi taḫta çıḳduḳda Süleymān” (a: 211/1667); “Benüm yaġrınımuñ üstine gel çıḳ” (a: 158/898); “Benüm yaġrınum üzre siz çıḳuñuz” (a: 158/905); “Urup gögsinden arḳasına çıḳdı” (a: 148/758) |
| dadan- | “Ḳuzısına dadanmış bir yaman ḳurd” (a: 506/6999) |
| dal-/ṭal- | Göñül ġavvāṣı baḥr-i ʿaşḳa daldı/Fażīlet-nāme’den gevherler aldı” (a: 179/1214); “Taʿaccüb deñizine ṭaldı bunlar” (a: 501/5930); “Ṭaluban baḥr-i fikr içine yeksān” (a: 163/979); “Görenler baḥr-i ḥayret içre ṭaldı (a: 428/4853); |
| deg- | “Ki ḫayrı degiser çoḳ derdmende” (a: 389/4281); “Ḫaber virüñ kime degdi ḫilāfet” (a: 189/1349); “Ḫalīfe ḳodı ol sizi yirine/Gidicicek sen deger yirüñ yerine” (a: 310/3121); Ḫātem-i Ṭay bir pula degmez seḫāsı olsa yād/Nesl-i İbrāhīm’dür kān-ı seḫāvetdür ʿAlī” (a: 315/3191) |
| doḳun-/ṭoḳun- | “Dīvüñ aġzına doḳundı o pençe” (a: 210/1657); “Ṭoḳunsa ṭaġa yire batururdı” (a: 213/1699); “Neye ṭoḳunsa ḳarardup yaḳardı” (a: 314/3177) |
| dolan-/ṭolan- | “Segirdüp ardına dolandı Şāhuñ” (a: 582/7094); “İrişince ḳılıç ol Şāh-ı Merdān/Bir aġaç ardına ṭolandı i cān” (a: 466/5419); “O çalduḳça ṭolandı aġaca Şāh” (a: 466/5423); “Ṭolandı bir aġaç ardın yine Şāh” (a: 466/5421); “Medīne şehrini üç kez ṭolandı” (a: 314/3177); “Nice bir ṭolanursın bu arayı” (a: 367/3954); “Revān ṭolandı dāmuñ devresini” (a: 506/6002) |
| dolaş- “ilişmek, sataşmak” | “Olar bize biz anlara dolaşduḳ/Ḳamu dīvler-ile cenge ulaşduḳ” (a: 214/1716) |
| dön- | “Dönüp aṣḥābına ol dīn uṣūli” (a: 206/1604); “Duzaġ içindeki ḳurda dönersin” (a: 6033); “Ḳızıl yaşıl ʿalem döndi bahāra/Süñüler dili döndi lālezāra” (a: 274: 2597); “O deñlü geldi ādem döndi ḥaşre” (a: 169/1067) |
| döy- “dayanmak” | “Döyemez heybetine Rüstem ü Sām” (a: 383/4194); “Döymedi ḍarbına yüz biñ kere yüz biñ ḳavm-i ḍāl” (a: 149/764) |

| | |
|---|---|
| dur-/ṭur- “durmak, kalkmak, doğrulmak” (+a/+ı) | “Alup Caʿfer ayaġ üstine ṭurdı” (a: 248/2215); “Re’īs ḳarşu ayaġ üstine ṭurdı” (a: 189/1360); “Ki dura bir ḳarāra çarḫ-ı gerdūn” (a: 303/3023); “Ṭuram bu ʿahde geldükçe elümden” (a: 540/6476); “Şerīʿat ḳavline cān üzre ṭuruñ” (a: 512/6091); “Ḥamīde-ḳad olup yüz yire urdı/Ḫarācı ʿarż idüp ḳarşuya ṭurdı” (a: 287/2792); “Muʿāvye işidüp fitneye ṭurdı” (a: 544/6536); “Selām virdi vü ḳarşusında ṭurdı” (a: 414/4654); “Ayaġ üzre ṭurup aldı selāmın” (a: 261/2410); “Selām virdi vü ayaġ üzre ṭurdı” (a: 191/1383); “Ḳarı gitdi İmām ṭurdı ayaġın” (a: 465/5404); “Ḳamu aṣḥāb ayaġın ṭurmışıdı” (a: 538/6448); |
| duruş- | “Hemān bir kāfir-i bī-dīn irişdi/Berāber oldı ʿAbbās’a duruşdı” (a: 274/2603) |
| düş- | “Ḳaçan ol nuṭfe düşdi raḥme ṭāhir” (a: 118/314); Yıḳıldı ṭāḳ-ı kisrī yire düşdi” (a: 252/2275); Ṣanayduñ nüh felek yir üzre düşdi” (a: 279/2669); “Çü gördi Muṣṭafā’yı ol dīv i yār/Ayaġına düşüben aġladı zār” (a: 207/1610); “Duzaġa düşüp irersin ziyāna” (a: 508/6034); “Saña inkār iden düşsün cefāya” (a: 382/4182); “Bizüm bir ulu ḫurmā bāġçemüz var/Bir oġrı düşdi aña ḳatı mekkār” (a: 405/5398); Çıḳup Baġdād’dan ṣaḥrāya düşdi” (a: 163/974); “Faḳīrlıḳ pīr-iken üstüme düşdi” (a: 471/5485); “Bile od düşdi būstānıla bāġa” (a: 447/5137) |
| geç- | “Ḥaleb’den ḥadd-i Şām’a geçmişidi” (a: 287/2786); “Anuñ pīr olduġıçün ḥażret-i Şāh/ Öñine geçmedi ol ṣāḥib-i rāh” (a: 401/4454); “Didiler yire mi geçdi felekler” (a: 279/2673); “Geçüp ḳarşusına eyler duʿālar” (a: 599/7355); “Özi taḫta geçüp ṭutdı diyārı” (a: 257/2353) |
| gel- | “Ḳuru lāfı gider meydāna gelgil” (148/749); “At arḳasına geldiler serāser” (a: 562/6801); “Bu kez üstümüze o gendü geldi” (a: 215/1735); “Dimiş hep mācerāyı evvel āḫır/Ne ḥāl kim başına gelmişdi ẓāhir” (a: 212/1683), “Daḫı yiryüzinüñ maḫlūḳınuñ hem/Gele bir yere ḳuvvetleri muḥkem” (a: 177/1179); “Gelüñ hep ulu giçi ol araya” (a: 198/1477); “Ne deñlü geldi peyġamber cihāna/Bil Ādem’den gelince bu zamāna (a: 139/621) |
| gerek- | “Kime gerekse virmezdi selāmı” (a: 532/6360) |
| gir- | “Ḥużūrına girüp virdi selāmın” (a: 192/1394); “Bu birlik arasına ġayrı girmez/Bu dirlik sırrına ʿāḳıllar irmez” (a: 459/5312); “Hemāndem ḳalḳdı leşker yola girdi” (a: 272/2571) |
| git- | “Niyāza Kaʿbe evine gidersin” (a: 116/286); “Ḳoyup ṭoġru yolı egriye gitme” (a: 244/2156); “Ne yire dilesek anda giderdük” (a: 366/3941) |
| göç- | “Ḳonuban göçdiler nice mekāna” (a: 326/3364) |
| görün- | “Göründi gözüme bir ḳubbe ẓāhir” (a: 231/1973) |
| gözük- | “Gözükmedin birimüz ġayrı cinse” (a: 4177) |
| gül- | “Dimesün ḳorḳdı benden ḳaçdı Ḥaydar/Bize gülmesün ol merd-i bed-aḫter” (a: 560/6767); “Bugün güldiyise yüzüñe devrān/Yarın aġlayısardur bil firāvān” (a: 407/4540) |
| ınan- | “Inanmadı bularuñ sözlerine” (a: 500/5919) |

| | |
|---|---|
| ilen- | “İlendi cümlesinüñ yüzlerine” (a: 500/5919) |
| in- | “Güneş ol demde kim maġribe indi” (a: 280/2686); “Yıḳıluban yere indi fīlinden” (a: 148/759); “Ḳaçan ṭaġ dibine indi o bihter” (a: 437/4989); “Daḫı gökden inen yüz dört kitābuñ/Nebīlere inen ḥaḳḳı ḫiṭābuñ” (a: 284/2738); “Bu ṣūret peykerine inmeyen baş” (a: 378/4112); “Geçince sāʿat-ı necm ol zamānda/O dem ol ḳuş havādan indi anda” (a: 589/7196); |
| incin- | “Saña hep incinürüz bilür Allāh” (a: 555/6691) |
| ir- | “Ki Hind’den Ḥaleb’e irdi adım” (a: 290/2832); “İricek ʿarşa ben indüm Burāḳ’dan” (a: 358/3828); İrüp ʿarş üstine çoḳ perde geçdüm” (a: 359/3837); “Ki şimdi irmişem dīn ü īmāna” (a: 320/3269); “İrer cisme beşāret cāna şādī/Gişiye iricek göñli murādı” (a:400/4439); “Eline furṣat irdükde leʾīmüñ” (a: 567/6872); “İrişmez irmesün feryādına dād” (a: 589/7211); “İrer her gişiye ölüm firāḳı” (a: 525/6259); “Ṣanasın ḳoyuna ḳurd irdi nāgāh” (a: 483/5669); “İricek ʿömri altmış yaşa āḫır” (a: 594/7281); “İricek āḫıra vaḳtüñ zamānı/Her insān terk ider işbu mekānı” (a: 578/7044); “Bu birlik arasına ġayrı girmez/Bu dirlik sırrına ʿāḳıllar irmez” (a: 459/5312); “Baña olan ʿilāc irer ʿAlī’ye/İrer ṣıḥḥat o dīn ehli velīye” (a: 458/5299) |
| iriş- | “Alup destur oldılar revāne/İrişüp Ḳāf’a vardılar mekāna” (a: 395/4372); “Ḳılıçdan aġaca irişdi yara/Yıḳıldı aġaç oldı iki pāre” (a: 466/5420); “İrişdi baña ilhām-ı İlāhī” (a: 358/3829); “Ḳabūl it sözümi iriş necāta” (a: 484/5672); “İrişür ʿilmile ḳadrüñ semāya” (a: 99/41); “Didi niçün ekilen bitmemişdür/Kemāline irişüp yitmemişdür” (a: 500/5914); “Ḥaydar’dan özge kim irişür ʿilm-i ḥikmete” (a: 397/4398); “Bu sırra irişen ādemdüm ādem” (a: 244/2159); “İrişmesün baña kim öldürürem” (a: 211/1681) |
| ḳaç- | “Yine Dımışḳ’a ḳaçdı dutuban yol” (a: 551/6633) |
| ḳaḳı- “öfkelenmek, kızmak” | “ʿAm(ı)r ḳaḳıdı sözine ʿAlī’nüñ/Çevirdi fīlin üstine velīnüñ” (a: 148/753) |
| ḳal- (da yerine –a) | “Cihān hīç kimseye ḳalmaya bāḳī” (a: 525/6259); “Atasından aña mīrāṣ ḳalıpdur” (a: 142/664); “Resūlüñ ṣoñına kimler ḳalupdur/Ḫilāfet taḫtını kimler alupdur” (a: 193/1405); “ʿAbeṣ sevdāsına ḳalma cihānuñ” (a: 476/5559); “Benüm eksüklügüme ḳalma ya Ṣāh” (a: 408/4555); “Özin ḳurbān ider ḳalmaz serine” (a: 598/7333); “Didi göñlinde ḳalursa yanuña” (a: 537/6428); “Ṣanurduñ itdügüñ yanuñda ḳala” (a: 373/4043); “O deñlü deprenürdi pür-vilāyet/Ki Fāṭma Ḫatuna ḳalmazdı ṭāḳat” (a: 119/331) |
| ḳalḳ- | “Havāya ḳalḳup ol deryāyı geçdi” (a: 588/7187) |
| ḳapan- | “Yarıldı ṭaş anı içine aldı/Baña ḳapandı aña ḫōş yol oldı” (a: 164/984); “Ḳapanur aña ḳarşu çāh-ı ġayyā” (a: 346/3655) |
| ḳarın- | “Vezīrlerine ḳarındı ilendi” (a: 280/2677) |

| | |
|---|---|
| ḳarış- | “Benüm cismüm bu ṭoprag̲a ḳarışdı” (a: 333/3462); “Ḥisābsuz cennet ehline ḳarışdı” (a: 519/6178); “Ḥaḳ’uñ sırrına ḳul fikri irişmez/Bu ʿilme degmenüñ ʿaḳlı ḳarışmaz” (a: 324/3323) |
| ḳıy- | “Muḥibb olan göñülden ḫānedāna/Ne māl u mülk ḳıyar ol baş u cāna” (a: 301/2996); “Cāna başa ḳıymada Manṣūr’a ḫandur ġāziler” (a: 181/1243); “Muḥammed ʿışḳına ḳıymadı māla” (a: 426/4829); “O melʿūn kim cefā ḳıldı ʿAlī’nüñ āline ḳıydı” (a: 131/512) |
| ḳon-1 | “Varuban her biri bir şāḫa ḳondı” (a: 376/4079); “Gelüp çeyreklerüñ ḳatına ḳondı” (a: 588/7192); “Serāy-ı ḫāṣa ḳondı Şāh-ı Merdān” (a: 442/5065); “Yanumda geldi bir ṭaş üzre ḳondı” (a: 588/7185); “Alī aṣḥābıla bir yerde ḳondı” (a: 556/6703) |
| ol- | “Ne feri ola nūr-ı şemse māhuñ” (a: 102/85); “Baña olan ʿilāc irer ʿAlī’ye” (a: 458/4299) |
| otur- | “Varup yirüñüze andan oturuñ” (a: 212/1688); “Oturdı gögsine şemʿ-i hidāyet/Yedi kez eyledi ḫaḳ dīne daʿvet” (a: 482/5651); “Pes ol dem aṣdılar ortaya mīzān/Terāzūya oturdı Şāh-ı Merdān” (a: 434/4938); “Ḫilāfet taḫtına Ḥaydar oturdı” (a: 544/6535) |
| ṣap- | “İzüm azıtdum ayruḳ yola ṣapdum” (a: 211/1675) |
| ṣataş- | “Dönüp ol dem ṣataşdılar ʿAlī’ye” (a: 501/5936) |
| ṣıçra- | “Ḫişāruñ ḫandaḳına ṣıçrayup Şāh” (a: 483/5660); “Penīr ṣıçradı aġzından yabāna” (a: 507/6015) |
| ṣığ- | “Özi ṣığmadı mescid ḳapusına” (a: 365/3931) |
| ṣığın- | “Ṣığındı Ḥaydar ol ḳādir İlāh’a” (a: 153/833) |
| siñ- | “Varup peyġamberüñ ardına siñdi” (a: 393/4345) |
| ṭap- | “Aña ṭap kim yaratdı kāyinātı” (a: 139/625); Ḥaḳ’a ṭapdı ve şāh-ı ʿālem oldı” (a: 140/633); Aġaca ṣūrete ṭapmañ ḫaṭādur” (a: 445/5111); “Ḳamu Süfyān’a ṭapdı ḳodı rāhı” (a: 599/7349) |
| ṭoġ- | “Cihāna gün gibi ṭoġdı o ḳudret” (a: 239/2078); “Ṭoġısar başuña nūrānī ḫurşīd” (a: 270/2543); “Ṭoġısar üstümüze ḳara günler” (a: 308/3091) |
| ṭoy- | “Ne deñlü didi ṭoymadum sözine” (a: 269/2530) |
| toz- | “Zemīnüñ bir ḳatı tozdı havāya” (a: 274: 2596) |
| ṭutul- | “Bu bendi ḳırmaġa itmeye çāre/Bu ḫabse ṭutulan ḳalur bī-çāre” (a: 445/5101) |
| tükür- | “Tükürdi yüzine Şāh’uñ o kāfer” (a: 484/5679); “Inandum Ḥaydar’uñ ben sözlerine/Tükürdi bütlerüñ hep yüzlerine” (a: 141/645) |

| | |
|---|---|
| uç- | “Yine ol ḳuş havāya uçdı gey bil” (a: 588/7195) |
| uġra- | “Ḫaṭarlu yire ben çoḳ uġramışam” (a: 415/4665); “ʿAlī’nüñ uġrayup ḍarbına ol dem” (a: 131/505); “Saña inkār idene uġrasun derd” (a: 486/5707); “Yaman fiʿlümden uġradum bu kāra” (a: 589/7200); “Ṣanasın uġradı tāze ḫıyāra” (a: 216/1747); |
| ulaş- “ulaşmak, bulaşmak, sataşmak” | “Ulaş insāna cism-i pāk içinde” (a: 378/4111); “Inanmayup ulaşan mekr ü āle/Aña Ḥaḳ ġāziler ḳıldı ḥavāle” (a: 181/1234); “Ulaşmaḳdan ʿAlī’ye oldı bī̇zār” (a: 151/800); “Ulaşmasun baña yoḫsa dutarvan/Ki Ḳāf’dan anı ʿUmmān’a atarvan” (a: 210/1666); “Olar bize biz anlara dolaşduḳ/Ḳamu dī̇vler-ile cenge ulaşduḳ” (a: 214/1716) |
| uy- | “Nice uyar o dī̇n-ı Muṣṭafā’ya” (a: 601/7386); “Hevā-yı nefsi ḳo Raḥmān’a uyġıl” (a: 224/1858); “Daḫı iġvāsına uymadı Ādem” (a: 460/5332); “Dī̇nārı çoḳlar uymadı bu ḥāle” (a: 426/4829) |
| üş- | “İşidüp ḳavmi hep başına üşdi” (a: 541/6483) |
| var- | “Furunuñ ḳapusına vardı ṭurdı” (a: 299/2963); “Varup ḳavmimüze irşād idevüz” (a: 312/3161); “Sekiz yüz yetmişe varınca hicret” (a: 239/2078); “Yine pes ʿālem-i ġayba varısar” (a: 323/3316); “Daḫı ʿavrat ḳatına varmayam hī̇ç” (a: 540/6475); “Ki ḳırḳ ḳanṭār zer aña yılda vara” (a: 289/2819); “Ṭarablūs’a varınca anuñıdı” (a: 284/2746) |
| yalvar- | “Ḳaçan İlyān ʿAlī’ye yalvarurdı” (a: 284/2743) |
| yan- | “Oda yanmadılar sercümle bildi” (a: 300/2980); “Fenāsın iḫtiyār it çıḳ kenāra/Hevā-yı sī̇m ü zerden yanma nāra” (a: 245/2172); “Cehennem odına bile yanarsın” (a: 271/2549); “Vücūduñ yanmaya nār-ı caḥī̇me” (a: 348/3677); “Ḥasret odına yanma göñül virme dünyeye” (a: 441/5045); “Münāfıḳlar ḥased nārına yandı” (a: 487/5728) |
| yapış- | “Hemān yapışdı gürzine ol ebter” (a: 481/5639); “Yapışdı oḳına yayına ʿAnter” (a: 482/5648); “O melʿūnuñ yaḳasından yapışdı” (a: 580/7068) |
| yaraş- | “Yaraşmaz şekl-i insāna ḳaṣāvet” (a: 406/4535) |
| yat- | “Bir arṣlan añrayuraḳ geldi yetdi/Varup ḳaftanlarum üstine yatdı” (a: 353/3755) |
| yet-1/yit-1 “yet-. kâfi gel-, erişmek, yetişmek, ulaşmak” | “Bizüm hī̇ç ḳuvvetümüz yetmez aña” (a: 200/1506); “Ḳaḳıyup ḫışmıla ol şaḫsa yetdi/Ḳapup bir çeyregin yelmedi yutdı”(a: 589/7197); “Ḳaçan ol çeşmeye ol dem ki yetdüm/Gözüme uyḫu geldi anda yatdum” (a: 353/3752); “Kimüñ güci yiter virmege āḫır” (a: 192/1398); “Oluban ḥāmile maḳṣūda yitdi” (a: 118/312); “Bu ẕikrile bu buġday şimdi biter/Kemāline irer vaḳtine yiter” (a: 499/5906) |
| yügür- “koşmak, hızla gitmek” | “Çü dilkü gördi duzaḳ ṭudı ḳurdı/Hemān peynī̇rüñ üstine yügürdü” (a: 507); “O yaña bu yaña bir dem yügürdi” (a: 545/6554) |
| yürü- | Yürüdi Şām’a Şāh-ı Ṣī̇r-i Yezdān/Bile on iki biñ Sünnī̇ Müsülmān” (a: 559/6751); “Saʿī̇d’e Zengibār’a Mısr’a Berr’e/Anuñ ḥükmi yürürdi Hind’e Baḥr’e” (a: 247/2201); “Ki ḥükmi yürüye rūy-ı cihānda” (a: 595/7295) |

## Ek Tablo 2

Zorunlu tümleç olarak yönelme hâli eki (+A) isteyen geçişli (+Ż/+I/+n'li nesnesi olmayan) fiiller

| Fiil | Örnekleri |
|---|---|
| aç- | "Görür ol kim açar bu ʿilme gözin" (a: 530/6325); "Ne genc-i ḥikmete açdı gözini" (a: 166/1011); "Anuñ dīdārına açsun gözüni" (a: 124/400) |
| aḳıt- | "Virür bünyādımuz bizüm ḫarāba/Aḳıdur ẓulm idüp ḳanum türāba" (a: 350/3712) |
| al- | "Öñine aldı usṭurlābı ruhbān/Bilürdi ol nücūm ʿilmini yeksān" (a: 351/3724); "Bir elile beni yerden götürdi/Dizinüñ üstine aldı oturdı" (a: 386/4234) |
| añlat- | "Ol ejderhāya ḥāl dili-yile Şāh/Sözüni añladuban ḳıldı āgāh" (a: 374/4049) |
| ara- | "Aradum bende çāre zaḫma tīmār" (a: 389/4284) |
| aṣ- | "O dem kim ḳardaşım başını kesdüñ/İki ellerümi eñseme aṣduñ" (a: 219/1789); "Pes ol dem aṣdılar ortaya mīzān/Terāzūya oturdı Şāh-ı Merdān" (a: 434/4938) |
| at- | "Yüzügüm aġzınuñ içine atdum/Baña yol virdi geçdüm öte gitdüm" (a: 359/3837); "Beni atdı kenāra baḥr-ı ʿUmmān/Baña bir taḫta oldı anda dermān" (a: 425/4808); "Atup taḫtı yire Nūşīrevān'ı/Ḳamu gördi bilenler ol zamānı" (a: 252/2276); "Geyesim üstüme atdı geyindüm" (a: 354/3769); "Süñüsin demreninden çekdi ṭutdı/Elinden aluban yābāna atdı" (a: 481/5638); "Varuban Kaʿbe'ye büte atar ṭaş/Ṭoḳunan büti eyler ḫurd-ı ḫaşḫāş" (a: 142/659) "Bir oġlan kim henūz elde dutarsın/Anuñ vaṣfını ortaya atarsın" (a: 135/562) |
| ayıt-/ayt- "demek, söylemek; cevap vermek" | "Didiler var mıdur ṣuyı bu yirüñ/İçelüm bize daḫı aydıvirüñ" (a: 494/5827) |
| bağışla- | "Bu ejderhāya bağışla günāhın/Saña maʿlūm görürsin zārın āhın" (a: 374/4063) |
| bağla- | "Elini eñsesine bağlamışlar/Yine ṣaçıla bağrın ṭağlamışlar" (a: 207/1608); "Senüñ kim bağladı elüñ kafāya/Neden düşdüñ bu derd ü bu cefāya" (a: 207/1617); "Benüm hem ellerüm ḳarvadı dutdı/Ṣaçumdan eñseme bağladı gitdi" (a: 216/1749); "Oġul ḳız ḫānumānın eyleyüp terk/Benüm sevgüme göñlin bağlayup berk" (a: 295/2902) |

| | |
|---|---|
| baṣ-2 | “ʿAlī’nüñ arḳasına başmadın pāy/Yire düşdi vü didi āh i vāy” (a: 428/4851); “Nūh’uñ beñzer gemisine o sevgü/Ḳadem başan aña çekmeye ḳorḳu” (a: 523/6221); “Ki başam yaġrınuñ üzre ayaġı/İ gözüm nūrı i dīnüm dayaġı” (a: 158/900); “ʿArab ḳavmi ayaḳ başduḳça aña/Ezelki cehle ḳalurlardı ṭaña” (a: 159/920); “Gidüp baḥr-i muḥīṭden añaruya/ Ayaḳ başmadılar ayruḳ berüye” (a: 370/3994); “Edebden ṭaşra başmaġıl ayaġuñ/Ki maḥşerde ola Aḥmed ṭayaġuñ” (a: 324/3325); Eger iḳrār ḳılduñısa ḥaşre/Edebden ayaġuñı başma ṭaşra (a: 477/5579); “Oḳur ṣādıḳ olup āyāt-ı Ḳur’ān/Anuñ izine başmaz dīv ü şeyṭān” (a: 161/949); “Dīn ṣaḳlamaḳ dileriseñ olma muṣāḥibi/Başma izine ʿāṣıḳ-ı dīvāne ʿavratuñ” (a: 594/7269) |
| baṣ-3 “bastırmak” | “Nice gerden-keşi āteş-peresti/Yıḳup taḫtını yüzin yire başdı” (a: 301/2990) |
| batur- | “Ṭoḳunsa ṭaġa yire batururdı” (a: 213/1699) |
| begendür- | “Ṣıġar zīnet idüp ṭarar ṣaḳalın/Begendüre bu ḫalḳa yaʿnī ḥālin” (a: 599/7353) |
| beñzet- | “Beni anlara beñzetme beri gel/El üzre nice olur sen de gör el” (a: 480/5626) |
| bıraḳ- | “Elin uzatdı ol ṭaġı götürdi/Bıraḳdı bendüñ üstine getürdi” (a: 436/4973); “Ḳaçan ol ṭaġı bend üzre bıraḳdı/Ṣu ḍarbı döndi bir yañaya aḳdı” (a: 436/4974); “Hepisi başın aşaġa bıraḳdı” (a: 497/5864); “Niyāz işigine bıraḳmışuz baş/Dilimüz ġam gözimüz ṭopṭolu yaş” (a: 419/4722); “Bizi raḥm it fırāḳ odına yaḳma/Dilümüze ḳatı ḥasret bıraḳma” (a: 525/6249) |
| bildür- | “Anuñ yüzine aç ṭālib gözüñi/Ki bildüre saña Ḥaḳ gendüzüñi (a: 421/4760) |
| bulaşdur- | “Yaturken bir gice şāh-ı zamāne/Bulaşdurmış boġazın oġlı ḳana” (a: 258/2357) |
| buyur- | “Buyurdı aña ol nūr-ı ḳadīmī” (a: 457/5290) |
| çal- “vurmak, çarpmak” | “Ḳapuban Berḳ dīvi çaldı yire” (a: a: 214/1722); “Cehālet şīşesini ṭaşa çalġıl/İriş ehl-i yaḳīnüñ elin alġıl” (a: 246/2178) |
| çek- | “Yine göñlek içine çekdi başı” (a: 515/6135); “Öñine çekdi sercümle ḳaṭārı/Daḫı ḳulları vü sercümle varı” (a: 453/5229); “Çeküp sürme ikisinün gözine” (a: 297/2939) |
| çevir- | “ʿAm(ı)r ḳaḳıdı sözine ʿAlī’nüñ/Çevirdi fīlin üstine velīnüñ” (a: 148/753) |
| daḳ- | “Daḳasın boynına anuñ kemendi” (a: 433/4928); “Uşatduḳ nāḳūsı zünnārı yaḳduḳ/Büti itlerimüz boynına daḳduḳ” (a: 591/7237) |
| dayan-/ṭayan- | “Gücüm var diyü gücüñe dayanma” (a: 480/5620); “Yele aldanma vü şuya dayanma” (a: 245/2171); “Bütüñ bāṭıl-durur aña ṭayanma” (a: 262/2421); “Uyuyup aġaca arḳam ṭayandum” (a: 353/3753) |

| | |
|---|---|
| degşür- “değiştirmek, dönüştürmek” | “O meclise iren görmez zevālin/Şevāba degşürür cümle vebālin” (a: 420/4734); Şevābın degşürür her dem vebāle” (a: 469/5463) |
| dep- | “Ne lāzımdur ki sen büte ṭapasın/Atañ gibi dīnüñ yire depesin” (a: 262/2425) |
| der-/dir- “toplamak” | “Azıdup çoḳları ḳatına derdi” (a: 544/6537); “Olan beglerini yanına derdi” (a: 267/2493) |
| dıḳıl-/ṭıḳıl- | “Olan dişi boġazına dıḳıldı” (a: 210/1658); “Olan dişüm boġazuma ṭıḳıldı” (a: 211/1678) |
| di- | “Görüp bendüm baña didi Süleymān/Bunı kim baġladısa yine dermān” (a: 392/4324) |
| dile-1 | “Ne yire dilesek anda giderdük” (a: 366/3941) |
| dök- | “Döküp orta yire yıġdı tamāmı” (a: 288/2794); “Ḳureyşüñ yüzi ṣuyın yire dökdi/Gücün ḳurutdı vü boynını bükdi” (a: 144/695); “Nice dīn düşmenlerinüñ ḳanını dökdi yire” (a: 315/3192); “Dökermiş bī-şerīʿat yirlere ḳan” (a: 552/6646) |
| dökül- | “Süñügi ḳaḫşamış bili bükülmiş/Eñegi gögsi üstine dökülmiş” (a: 401/4451) |
| dönder-/döndür- | “Murādın virüp aña gönderürem/yaḫūẕ īmān u dīne dönderürem” (a: 410/4593); “Didi anlara döndürüp yüzüni” (a: 555/6695) |
| dut- | “İki elin iki gözine dutmış” (a: 123/391); “Ki bu oġlan iki elin yüzine/ Dutuban perde itmişdür gözine” (a: 124/401); “Ẕuhūr-ı Aḥmed’e dutup ḳulaġı” (a: 127/447); Teḳāżā ḳıldı ol dem anasına/Dutup yüz bu cihāna gelmesine” (a: 123/389); “Resūl-i Ḥaḳ ʿAlī’ye dutdı yüzi” (a: 219/1794) |
| düriş-/dürüş- “çabalamak, uğraşmak” | “Dürişüñ Ḥakk’ı ẕikr itmekde dāyim” (a: 512/6089); “Bu sırrı bilmege ebter dürişmez” (a: 292/2855); “Dirīġ itme bu iş üstine dürüş” (a: 442/5079) |
| geçür- | “Ḳalanumuzı ürkütdi ḳaçurdı/Yüzümüz ṣuyını yire geçürdi” (a: 285/2758) |
| getür- | “Getürüp yanına ʿizzetler itdi” (a: 543/6525); “Bize bellü ḫaber getür i ḳardaş” (a: 257/2346); “Getür ortaya neñ var ḳudretüñi” (a: 147/747); “İki elile ol ṭaġı götürdi/O ṣunuñ bendi üstine getürdi” (a: 435/4967); “Ġazā itmişidi Hind ıḳlīmine/Getüre anları İslām u dīne” (a: 272/2564); |
| gey- | “Edebdür tāc-ı devlet bil edebdür/Gey anı başa kim dīne sebebdür” (a: 477/5579) |
| gönder- | “Beni gönderdi peyġamber zemīne/Ki ḫalḳı daʿvet idem arı dīne” (a: 252/2271); “Ḫaber gönderdiler cümle diyāra/Daḫı her kende şehre vü ḥiṣāra” (a: 443/5067); “Aña gönderelüm bir elçi varsun” (a: 267/2498); “Saña gönderürem bir ulu leşker” (a: 263/2431) |
| göster- | “Baña tīz gösterüñ ḳandadur ejder” (a: 437/4983); “Aña gösterevüz ṭoġru yolını” (a: 553/6671); “Ki göstere ol oġruya yaşaġın” (a: 465/5404); “Ger şimāl ehli degilseñ emre göster imtiṣāl” (a: 149/770) |

| | |
|---|---|
| gütdür- | “Firāset nāyibine anı ṭutdur/Edeb çobānına ḥükm eyle gütdür” (a: 485/5694) |
| ışmarla- | “Sizüñ peyġamberüñüz rıḥlet itmiş/Size ışmarlayup yirini gitmiş” (a: 312/3153) |
| içür- | “Hemāndem Ḳanber’e ṣuyı içürdi” (a: 329/3403); “İmāma şerbetile içüre sem” (a: 593/7261) |
| ilet-/ilt- | “İlet bizi Muḥammed ḫizmetine” (a: 187/1325); “İledebile ʿuḳbāya ṣevābın” (a: 288/2805); “Bu esmā ʿilmi her kimde ola ol/Ṣırāṭ-ı müstaḳīme iledür yol” (a: 161/941); Ḫalāṣ eyler cehāletden serāser/Göge iltür ḳomaz ḫāke berāber” (a: 270/2545); “Ki beni vaḥdete oḳudı Allāh/Fenādan iltürem bāḳī eve rāh” (a: 524/6243) |
| indür- | “ʿAlī’nüñ adı añılsa atar ṭaş/Şu resme dünbegine indürür baş” (a: 599/7356) |
| irgir-/irgür-/irişdür-/ irür- “eriştirmek” | “Ebed ʿadnına irgirgil vücūduñ” (a: 245/2174); “Anı irgür bu nāsuñ ekşerine/Ḫudā’nuñ emrini irgür yerine” (a: 510/6058); “Bu ölmiş cismüme cān irgüren sen (a: 335/3496); “Nicenüñ evine irgürdi feryād” (a: 544/6538); “Nice senüñ gibi dīnüñ ʿadūsın/İrürdüm yasına tāze ʿarūsın” (a: 481/5633) |
| işitdür- | “İşitdürince Şiblī’ye sözini” (a: 166/1011) |
| it-1 “göndermek, itmek“ | “Baña hem vaḥy idüp didi kimem ben” (a: 230/1958); “İkisi biriküp yıḳar cihānı/Eger sen bir yaña itmezseñ anı” (a: 130/492) |
| ḳat- | “Sürüp küfrümüzi īmāna ṣatdı/Dīv içinden alup insāna ḳatdı” (a: 460/5327); “Vücūduñ yanmaya nār-ı caḥīme/İletüp ḳata ebrār-ı naʿīme” (a: 348/3677); “Ḳatarlar üç yüzüñ ḳuṭbını ḳırḳa” (a: 237/2053) |
| ḳıl- “eda etmek, yapmak, denemek” | “İricek ol erüñ ol dem memātı/Dürüst olmaz aña ḳılmaḳ ṣalātı” (a: 568/6895); “Resūlullāh ḥekīme didi üstād/ʿİlācuñ ḳıl baña dīnile ol şād” (a: 458/5298) |
| ḳo-/ḳoy- | “Öñine ḳodı mektūb-ı Resūl’i” (a: 189/1359); “Ḳamu ortaya ḳodı ʿahdi ẓāhir” (a: 189/1361); “Yaḳīn bir ḍarb-ı Ḥaydar’dan ḳodı ṭoprāġa biñ biñ ser” (a: 474/5529); “Āḫūrdan ṭaşraya ḳodı ayaġın” (a: 447/5134); “Süḫan tīrini çün ḳoduñ kemāna” (a: 260/2387); “Didi ḫāline ḳo ol pür-günāhı” (a: 338/3532); “Sen ölicek olur māluñ saña mār/Yiyegör ḳomaġıl soñuña zinhār” (a: 288/2803)“Binicek Düldül’e Ḥaydar ṣalıcaḳ Ẕü’l-fiḳār’ı Şāh/Biñ adım yir uzanurdı ḳomazdı müşrike hīç fer” (a: 475/5551); “Bunı bunda ḳo ġayrı söz söyle” (a: 347/3660); “Hemāndem baş urup Cābir yügürdi/Öñinde ḳodı mektūbı vü ṭurdı” (a: 251/2262); “Emānet kim ḳomışdur sende Allāh” (a: 305/3043); “Cānum başum tamām yoluñda ḳodum” (a: 204/2887); “Yerüñ ḳa’rına ḳoy nesl-i racīmi” (a: 372/4031); “Ḳoyuban mescid içre yire başı” (a: 366/3932); “Bu ḥabs içine ḳoyup ol velīyi” (a: 445/5105); “Ḳoyam öz ḫālüñe kim oturasın” (a: 269/2518); “Benefşe gördi gülüñ būy u rengin/Ḥasedden yas ṭonına ḳoydı gendin” (a: 406/4528); “Olan ḳavmini ḳoydı meẕhebine” (a: 338/3535); “Yirin aṣḥābına ḳoyup gidicek” (a: 543/6517) |
| ḳoş- | “Bile ḳoşdı bulara Cābir’i hem” (a: 253/2289) |

| | |
|---|---|
| ḳur- | “Çobān acıdı ḳurdı kurda bir dām” (a: 506/6000) |
| ḳurul- | “Ecel dāmı yola ḳuruldı muḥkem” (a: 478/5594) |
| ḳuşan- | “Ḳılıç ḳuşandı Muḥammed beline” (a: 466/5412) |
| muştula- | “Bańa sen muştular mısın ʿAlī’yi” (a: 124/404) |
| oḳu- “davet etmek” | “Ki beni vaḥdete oḳudı Allāh” (a: 524/6243); “Oḳudı yine Mervān’ı ḳatına” (a: 571/6935) |
| oḳutdur- | “Oḳutdurdı aña āyāt-ı Ḳur’ān” (a: 574/6983) |
| ögret- | “Didi var buña ʿilm ögret firāvān” (a: 349/3695); “Ṣafāsuz söze ögretme lisānuñ” (a: 476/5561); “Ḥarīṣ olma iñen zer dirmesine/Elüñi ögredigör virmesine” (a: 463/5377); “Dilüñ bir ʿilme ögret kim ola ḥal” (a: 347/3668) |
| ṣaç- | “Aġızlarından odlar ṣaçdı Ṣāh’a” (a: 153/833) |
| ṣaçıl- | “Mezārum üstine nūrlar ṣaçıla” (a: 417/4692); “Ṣanasın meşhedi açılmamışdı/Yabana ṭopraġı ṣaçılmamışdı” (a: 318/3239); “Bahār irdi yire raḥmet ṣaçıldı” (a: 406/4524) |
| Ṣal- “salmak, bırakmak, göndermek, sallamak” | “Yire ṣalduḳda ṣapı Ṣāh-ı Merdān/Bi-emr-i Ḥaḳ olur bir ulu ṣuʿbān” (a: 313/3176); “Ol ibn-i Mülcem’e ṣaldı bir ādem” (a: 574/6973); “Bunı yegdür ki ʿÖmer’e ṣalayım” (a: 190/1372); “ʿAlī ṣadrına ẓālim ṣaldı döşek/Yerine Düldül’ün baġlandı eşek” (a: 473/5521); “Ayaġ altına ṣalıp cümle ḳıram” (a: 153/826); “Kāfire heybet ṣalar merd-i zamāndur ġāziler” (a: 181/1241); “Dīn ehli ġayretin ṣaldı türāba” (a: 553/6663); “Beni bu rence her kim ṣaldıyısa” (a: 546/6559); “Ki kīnile āl-i Ḥaydar’ı ṣaldı siyāsete” (a: 489/5758); “Yedi kez Ẕü’l-fiḳār’ı ṣaldı küfr ehlinüñ üstine” (a: 474/5531); “Ṣalam üstine bir bölük sipāhı” (a: 253/2282); “Naẓar ṣaldı çü bende Ṣāh gendi” (a: 435/4953); “Yedi pālānı ol dem aldı geldi/Biribirisinüñ üstine ṣaldı” (a: 511/6076); “Bir eski şālı arḳasına ṣaldı” (a: 466/5415); “O dem ol pīr aṣaġa ṣaldı başın” (a: 533/6376); “Münādī ṣaldı şehr içre o gümrāh” (a: 550/6626) |
| ṣar- | “Ṣarup ḳaftana iletdi evine” (a: 123/397); “Ṭuzını ṣaçdı vü ḳundaġa ṣardı/Getürüp anası eline virdi” (a: 125/419) |
| ṣarın- | “Ṣarındı bir ḫaṣīre ol günehkār” (a: 579/7061) |
| sil- | “Ṭurıcaḳ sildi çavın bir divāra” (a: 540/6481) |
| ṣoḳ- | “Mübārek dilini Peyġamber-i Ḥaḳ/ʿAlī’nün aġzına ṣoḳdı muḥaḳḳaḳ” (a: 125/416); “Ol ismi oḳı kim ilter semāya/Anı ḳo kim ṣoḳar taḫte’ṣ-ṣerāya” (a: 347/3669) |
| ṣor- | “Ki ṣora Muṣṭafā’ya ol mesāyil” (a: 183/1259); “Ṣorusardur ḥisābın sańa bir bir” (a: 508/6029) |
| söyle- | “Añа söz söylemezdi hīç bir ādem” (a: 533/6367); “Eyüsine yavuz söylerleridi” (a: 488/5732); “Yavuz diyene eyü söylemekdür” (a: 489/5748) |

| | |
|---|---|
| sür- | “Atın meydāna sürdi ʿAnter ol dem” (a: 480/5616); “Duʿā idüp elin yüzine sürdi” (a: 277/2644); “Resul işigine hep sürdi yüzi” (a: 258/2361); “Yemīnī sen erenler serverine/ Yüzüñ sürüp iriş ḫāk-ı derine” (a: 238/2065); “Ḳanadın sürdi ol çeyreklere ḳuş/Bir ādem oldı ṭurdı ḫōş” (a: 588/7193); Gümişin altunın hep ḫarca sürem” (a: 153/826) |
| süri- | “ʿAlī öñinde yüz yire süridi” (a: 294/2883) |
| ṭapdur- | “Atañı hem seni azdurdı İblīs/Büte ṭapdurdı idüp size telbīs” (a: 262/2426) |
| ṭut- | “Resūle yüz ṭutuban söylediler” (a: 497/5865); “Cihān şimden gerü ṭutdı aña yüz” (a: 289/2816); “Eger sözüme ṭutduñsa ḳulaġuñ” (a: 4032); “Medīne rāhına ṭutdı yüzüni” (a: 502/5940); “Ümīẕüñ Ḥaḳḳ’a ṭut kim raḥmeti bol” (a: 289/2808) |
| ṭutdur- | “Firāset nāyibine anı ṭutdur/Edeb çobānına ḥükm eyle gütdür” (a: 485/5694) |
| ṭuyur- | “Bu sırrı ṭuymayanlara ṭuyurdı” (a: 477/5581) |
| ur- “vurmak, atmak, yaklaştırmak, koymak vs.” | “Uzadup Şāh ḳolın irgürdi pençe/Laʿīne urdı bir muḥkem ṭapanca” (a: 135/567); “İrince ḳuyruġına urdı yara/Yıḳıldı yire ejder iki pāre” (a: 438/5002); “Uruban yüzlerin ol dem yüzine” (a: 297/2929); “Alī urdı bizüm baġrımuza ṭāġ” (a: 285/2752); “Ḳulaġ urdı Resūlullāh sözine/Gözin açdı baḳup Aḥmed yüzine” (a: 125/415); “El urdı gürzine Sām-ı Süvār’un/Kim ura başına Şīr-i Ḫudā’nuñ” (a: 148/754); “Furunuñ aġzına urdı ḳapaġın” (a: 2947); ”Urup boynına zincir ol velīnüñ” (a: 444/5091); “Gelüp Şāh’un öñine çökdi dizin/ Tażarruʿ ḳıldı yire urdı yüzin” (a: 220/1799); “Ṣūsen baş çekdügini lāle gördi/Yaḳup baġrını tācın yere urdı” (a: 406/4527); “Medāyin’e od urup eylemiş dūd” (a: 258/2359); “Aḥmed-içün Ḥaḳ urdı bu bünyādı ʿāleme” (a: 397/4401); “Ḳadem urdı bu mülke devrile Nūḥ” (a: 389/4283) |
| uzat- | “Ayaġı altına elin uzatdı” (a: 384/4204); “Didi çek yā Alī benden elüñi/Bize niçün uzadursın dilüñi” (a: 536/6415) |
| üleşdür- | “Üleşdürdi olan yoḫsula baya” (a: 297/2936) |
| vir- | “ʿİlāc idüp Resūl’e virdi şerbet” (a: 458/5301); “Ṭuzını ṣaçdı vü ḳundaġa ṣardı/Getürüp anası eline virdi” (a: 125/419); “İl altından vir altun aña vāfir (a: 572/6940); “Geçid virmezdi er ḳanı süvāra” (a: 279/2665); “Daḫı erligine virdi ṭanıklıḳ” (a: 442/5065); “İmāmeyn’ile bir üstāda virdi” (a: 574/6982); “Cemāda dil virürsin emr-i Yezdān/Virür nuṭḳuñ ölüye cānı Ḥaydar” (a: 318/3246); “Ḳızını viricek gendü ʿAlī’ye/Ḳaçan çift oldı Fāṭma ol velīye” (a: 492/5792); “Gücüm yetmez virem issine borcum” (a: 425/4810); “Görüp siḥri özüne ḳorḳu virdi” (a: 415/4664); “Yerini virüben oġlına gitdi” (a: 587/6167); “Vireler Muṣṭafā’ya biñ ṣalavāt” (a: 108/170) |
| yaḳ- | “Kim anı sen yanar oda yaḳasın/O yana sen temāşāya baḳasın” (a: 295/2899); “Bizi raḥm it firāḳ odına yaḳma/Dilümüze ḳatı ḥasret bıraḳma” (a: 525/6249) |

| | |
|---|---|
| yay- | “Ḫadīṣler naḳl ḳıldı gendüzinden/Mekirler yaydı maḫlūḳa sözinden” (a: 544/6540) |
| yayıl- | “Adı yayıldı sercümle cihāna/İrişdi medḥi ẕemmi her lisāna” (a: 144/700) |
| yaz- | “O Mülcem Oġlı’na bir biti yazdı” (a: 572/6953) |
| yetür- “yetiştirmek, ulaştırmak” | “Ki bir zinciri ḳırḳ ādem getürdi/Dīvānḫānenüñ içine yetürdi” (a: 443/5080) |
| yıġ- | “Ḳafes üstine yıġdılar odunı/Ki oda yaḳalar ol ehl-i dīne” (a: 447/5129) |
| yıḳıl- | “İrince ḳuyruġına urdı yara/Yıḳıldı yire ejder iki pāre” (a: 438/5002) |
| yidür- “yedirmek” | “Ne itdür kisrī kim anuñ başını/Kesüp itlere yidürem leşini” (a: 254/2298) |
| yit-2 “göndermek, itmek, sevk etmek” | “Ki gümrāham beni ṭoġru yola yit” (a: 207/1612) |
| yitür-2 “yetirmek, ulaştırmak” | “Ki ʿömrin bir buçuḳ yaşa yitürdi” (a: 133/528); “Varuban Düldül’i Ḳanber getürdi/Hem ol dem ḫiẓmeti Şāh’a yitürdi” (a: 369/3976); “Ki gendü meyyitüñüz götüresiz/Fenādan bāḳī mülke yitüresiz” (a: 584/7132); “Anası ṭoḳuz ay çünkim götürdi/Ẓuhur eylemege ʿuddet yitürdi” (a: 123/386) |

# DEVELİLİ SEYRÂNÎ'NİN YERİN KATMANLARI HAKKINDA BİR DESTANI

## *AN EPIC OF DEVELILI SEYRÂNÎ ABOUT LAYERS OF UNDERGROUND*

**Betül AYDOĞDU**[1]

**ÖZET**

19. yüzyıl âşıklarından olan Develili Seyrânî'nin "Gör ʿāşıḳıñ nice ʿirfānı vardır" ayak mısralı destanında dünyanın neyin üzerinde durduğu, yerin kaç kattan oluştuğu konuları anlatılmıştır. Destanda dünyanın eski Türk düşüncesinin bir devamı olarak sarı öküz tarafından taşındığı ve yedi katlı olduğu tasavvuru görülmektedir. Âşık, bu katmanlarda yaşayan varlıklar hakkında da bilgi vermiştir. Eserde sarı öküz, Tepegöz gibi Türk düşüncesine ait varlıkların bulunmasının yanı sıra Karun, Hz. Nuh'un boğulan kavmi gibi İslamiyet kökenli kıssalara da göndermeler vardır. Şairin yerin katmanlarını kurgularken, eski Türk düşüncesinden getirilen imajlar ile İslamiyet'le Türk kültür dünyasına dâhil edilen unsurları birlikte kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bunun, Türk düşüncesindeki yeraltı tasavvurunun kültürel etkileşimlerle şekillenmeye devam ettiğini gösterdiği düşünülebilir. Seyrânî'nin bu destanı ile Orta Asya'dan Anadolu coğrafyasına taşınan kültürel unsurların devamlılık gösterdiği de görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Develili Seyrânî, Yerin Katmanları, Yeraltı, Destan Türü.

**ABSTRACT**

Seyrânî is one of the 19.th century minstrels. In his "Gör ʿāşıḳıñ nice ʿirfānı vardır" versed epic, he tells about where the earth stays , how many layers does earth have. In this epic it can be seen that, as a continuation of old Turkish thought, earth stays on a yellow ox and earth has seven layers. Seyrânî, also tells about the creatures which lives on these layers. In this epic, there are some creatures like yellow ox, Cyclops which are related to old Turkish thought and some people which are related to Islamic parables. It is interesting that Seyrânî used images from old Turkish thought and images which are related to Islamic parables and became a part of Turkish culture. It can be considered that Turkish underground thought proceeds configurating by the cultural interactions. Also it can be seen by this epic that cultural

1 Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

components which are carried from Middle Asia to Anatolia show continuity.

**Key Words:** Develili Seyrânî, Layers of Earth, Underground, Epic Genre.

## GİRİŞ

19. yüzyıl âşıklarından olan Develi (Everekli) Seyrânî, Türk halk şiirinin en önemli ve güçlü isimlerindendir. Âşık Seyrânî, Kayseri'nin eski ismi Everek olan Develi ilçesinde doğmuştur. Âşığın asıl adı Mehmet'tir. Develi'de Oruza Mahallesi Camii'nde imamlık yapan Cafer Efendi'nin oğlu olan Mehmet, ilk eğitimini babasından aldıktan sonra Develi'de bulunan Halasiye Medresesi'ne gitmiştir. Medrese eğitimini tamamla/ya/mayan Mehmet'in, rüya görerek âşıklık yeteneği kazandığı halk arasında hâlen yaygın olarak anlatılmaktadır. Şairin âşıklık yeteneğini kazandıktan sonra İstanbul'a gittiği ve orada sanatını sergileyerek âşık muhitinde önemli bir yer edindiği ifade edilmektedir. Âşığın sivri dili dolayısıyla İstanbul'dan kaçırıldığı da dile getirilmektedir. Seyrânî'nin bir usta tarafından yetiştirilmediği ve kendisinin de bir çırağının olmadığı bilinmektedir.

Seyrânî, devrinin önde gelen şairlerinden olması ve birçok sözlü kültür çevresinde bulunmasından dolayı çok çeşitli konularda eser vermiştir. Seyrânî'nin dinî-tasavvufi, beşeri ve ilahi aşk, gurbet, övgü, yergi vb. konulu birçok şiiri bulunmaktadır. Âşık özellikle devrinin yozlaşmış kurumlarına ve bozulmuş düzenine karşı söylediği şiirlerle tanınmakta/hatırlanmaktadır.[2]

Âşığın destan şeklinde eser vermekte oldukça başarılı olduğu görülmektedir. Özellikle heceli şiirlerini irticalen söylediği de göz önünde bulundurulursa âşığın sanatının ne kadar güçlü olduğu daha iyi anlaşılacaktır. *"Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu: Develili Seyrânî ve Eserleri (İnceleme-Metin)"* adlı tezdeyerin katları ve dünyanın neyin üzerinde durduğunu konu edinen "Gör ʿāşıḳıñ nice ʿirfānı vardır" (Aydoğdu, 2011: 956-961) ayak mısralı daha önce yayımlanmamış bir eseri vardır. Bu metin, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu'nda 34 Ae Manzum 62 numaraya kayıtlı olan yazmada yer almaktadır. Eser kayıtlarda "Divan" olarak görünmektedir ancak, içerisinde birçok şaire[3] ait şiir metni bulunmaktadır. Sırtı bez, yüzü ebru kâğıt kaplı, mukavva ciltli yazma, rika hatla yazılmış olup içerisinde Seyrânî'ye ait 26 şiir vardır.

34 Ae Manzum 62'de yer alan "Gör ʿāşıḳıñ nice ʿirfānı vardır" ayaklı bu şiirin çeşitlenmesi bulunmamaktadır. Metin, destan şeklinde söylenmiş olup 47 dörtlükten oluşmaktadır. Abab-cccb-dddb-… şeklindekafiyelenmiş olan metin 11'li hece vezniyle söylenmiştir.

Şiir metni, Özkul Çobanoğlu'nun destan tasnifindeki "Dinî ve Ahlakî Hayatla İl-

2 Seyrânî hakkında ayrıntılı bilgi ve belgeler için bkz. Aydoğdu, 2011.

3 Bu yazmada Eşrefoğlu Rumî, Şerif, Âşık Ömer, Zakirî, Raşit, Lutfî'nin de şiirleri bulunmaktadır.

gili Destanlar" başlığında yer alan "Yaratılış Destanları" alt başlığına dâhil edilebilir. Bu başlıkta "[y]aratılışın sırlarına ve kozmolojinin metafizik telakkisine dayalı olarak yaratılış ve Yaratan'ı konu edinen destanlar vardır" (Çobanoğlu, 2000: 68). Metin muhteva açısından incelendiğinde,şiirin, yerin yedi katını anlatan yedi ana bölümden oluştuğu görülmektedir. Şair, şiirin ilk dörtlüğünde kendisinin yedi kat yere ait "hikmet"ler söyleyeceğini belirtmiş ve böylece kendisinin ne kadar bilgili bir kişi olduğunu göstereceğini ifade etmiştir.

Eski kültürlerde evrenin yaratılışı, dünyanın bu evren içerisindeki yeri, dünyanın yapısı (kaç kattan oluştuğu) ile ilgili sorular halk muhayyilesinde yorumlanarak cevaplandırılmış ve bu cevaplar etrafında da anlatılar oluşmuştur. Jean-Paul Roux'nun belirttiğine göre Orhun ve Ongin Yazıtları'nda gök ve yer "evren[in] iki ana bölge"sidir. Roux, yeraltında "üçüncü bir kozmik bölge"nin bulunmasıyla ilgili bir düşünceye dair bu kaynaklarda bir dayanağın bulunmadığını, ancak bu düşüncenin çok sonra oluşmuş olabileceğini de eklemiştir (Roux, 2011: 65). İsmail Taş da bu düşünceye katılmış ve yeraltına ait tasavvurların Uygur metinleriyle birlikte Türk kozmolojisine girdiğini ve böylece "üçlü bir evren anlayışının" oluştuğunu ifade etmiştir. Taş, göğün katları ve yerin katları "kabulü"nün Maniheizm ve Budizm'in kabulüyle birlikte düşünülmesi gerektiğini ifade etmektedir (Taş, 2011: 231).

Eliade, Altayların yeraltı hakkındaki tasavvurlarını şu şekilde aktarmıştır: "Yeraltının girişi Altaylılarca 'yerin duman deliği' olarak tasarlanır. (...) Bir tür simetri kaygısıyla yeraltı âlemi de gökle aynı sayıda kata sahip olarak tasarlanmıştır. (...) Orta ve Kuzey Asya toplumlarının çoğu içinse [yeraltı] yedi veya dokuz katlıdır" (Eliade, 1999: 311).

Seyrânî'nin yerin katları hakkında bir destan söyleyeceğini belirtmesi ve bu katları tasvir etmesinden yola çıkarak Uygur döneminden günümüze kadar yer, yeraltı ve gök anlayışının devam ettiği, yeraltı ile ilgili düşüncenin 19. yüzyıla kadar yaşatıldığı ve bu düşüncenin zamanla ve kültürlerarası etkileşimlerle olgunlaştırıldığını düşünebiliriz.

Destanın ikinci dörtlüğünden itibaren yerin katları tasvir edilmeye başlanmıştır. İkinci dörtlükten 19. dörtlüğe kadar yerin en alt tabakası anlatılmıştır. Şairin verdiği bilgilere göre bu katta deniz vardır. Bu dünyada olan yani yeryüzünde görülen güneş ve ayın yedi kat aşağıda da devranı vardır. Yerin yedi kat altında bulunan denizde bir balık bulunmaktadır. Balığın bir 'yanı' budünya kadardır. Yani bu dünyanın en az iki katı büyüklüğünde olan bu balığın bir gözü mavi, bir gözü yeşil renklidir. Bir kemiği Kaf Dağı'na eşittir. Allah'ın izni haricinde bir şey yapmaz, dünyayı yıkmayı düşünmez. Acıkmayan ve susamayanbu balığın üzerinde taş ve mermer vardır. Bu mermerin ışığı/parlaklığı aydan daha fazladır. Bu taş balığın üstünde olmakla beraber, tıpkı üze-

rindeki bir elbise gibi, ona ağır gelmez. Bu taşın eni ve yüksekliği bu dünya kadardır. Bu taş üstünde bakmakta olan bir öküz vardır. Bu öküzünde bir tırnağı Kaf Dağı kadardır. Buna nispetle de çimeni vardır öküzün. Öküzün boynuzları ise o kadar büyüktür ki bir ucu mağriptedir, bir ucu maşrıktadır. Öküzün dişleri kar gibi beyazdır, öküzün kendisi ise sarıdır. Alnının ortasında nişanı vardır. Bu iz/işaret *Kur'an-ı Kerim*'den bir ayettir. Ayetin başı 'hikmet'in içinde gizlidir. Ayağının altındaki taşın dili vardır ve tilavet etmektedir. Bu öküz, Allah'ın kudretiyle doymaktadır. Öküz silkinse dünyayı kaldırıp atar ancak Allah'ın lütfu sayesinde bunu yapmaz.

Şiire göre yedinci kat yani en aşağıdaki katta dikkat çekici bazı unsurlar bulunmaktadır: Dünya denizin içindeki bir balığın üzerindeki mermerin üstünde olan sarı öküzün boynuzundadır. Eski kültürlerde dünyanın neyin üzerinde durduğu fikri de yorumlanmıştır. Teleüt Türkleri dünyayı tabak gibi düz olarak düşünmüştür. Teleütlere göre bu tabağın dört kenarından dört 'gök' öküz'koşul'muştur (Ögel, 2010: 248). Bir Altay destanına göre ise dünya öküzler tarafından çekilen "çadırlı bir otağ gibi" görülmekteydi (Ögel, 2010: 248). Ögel, Kırgızlarda yeraltında büyük bir 'okyanus' olduğu, bunun üzerinde ise çok kalın bir 'bulut'un dolaştığı görüşünün bulunduğunu aktarmıştır. Bulutun üzerinde ise bir 'kaya' ve onun üzerinde ise bir 'boz öküz' vardır (Ögel, 2010: 249). Gagauz Türklerinde de benzer bir düşünce görülmektedir: "Yerin bir sarı öküzün boynuzları arasında olduğu ve bu öküz tarafından taşındığı; veya da deniz balığının sırtında durduğu"na inanılmaktadır (İusiumbeli, 2005: 210). Kayıkçı Kul Mustafa tarafından da dünyanın bir öküz tarafından taşındığı tasavvurunun dile getirildiği görülmektedir: "En aşağıda, büyük bir deniz vardı. Denizde, bir balık, balığın üstünde de öküz vardı. Dünya bu öküzün boynuzları üzerinde duruyordu" (Ögel, 2010: 249).[4] Yine Anadolu sahasında, Yunus Emre'nin bir şiirinde "Öküz taşın üstinde taşı balık götürür/Balık suyun içinde binâsın yilden kodı" diyerek tıpkı Seyrânî'nin şiirinde bahsettiği gibi dünyanın öküzün sırtında, öküzün taşın üstünde, taşın balığın sırtında, balığın bir denizin içinde olduğu düşüncesini yansıtmıştır (Torun, 2005: 28). Gülseren Özdemir, "Pir Sultan deyişlerinde çok eski zamanlarda ortaya atılan dünyanın bir öküzün boynuzunun üstünde durduğu göze çarpar. Ona göre sarı öküz salın, sal balığın, balık deryanın, derya ikrarın, ikrar imanın üzerinde durmakta ve Tanrı kudretine dayanmaktadır" demiştir ancak bu inanışın yer aldığı şiir örneğini vermemiştir.[5] Boratav'ın Musa Kâzım'dan aktardığına göre "Dünya yuvarlaktır. Bir Sarı-Öküzün boynuzları arasında

4 Bu şiire ulaşamadığımız için, metin Ögel'in eserinden alıntılanmıştır.

5 Özdemir, Gülseren; "Pir Sultan Abdal'ın Deyişlerinde Animizmin ve İslâmiyet Öncesi Eski Türk İnançlarının İzleri", http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/gulseren_ozdemir_pir_sultan_abdal_animizm_inanclar.pdf; s. 16.

durur. Bu öküzün 70000 ayağı vardır, her iki ayağı arası binlerce yıllık yoldur. Boynuzları yakuttandır. Öküz de bir kaya üstünde durur" (Boratav, 1997: 12). Yine Boratav M. Halit Bayrı'nın aktardığı bir inanışı alıntılamıştır: "Öküz yakuttan dört köşe bir taşa basar; bu taş bir ateş üzerine, ateş de Tanrı'nın gücüne dayanır" (Boratav, 1997: 12).

Seyrânî'nin şiirinde bu tasavvurlar biraz daha detaylı bir şekilde anlatılmıştır: Balığın büyüklüğü, bir gözünün yeşil diğer gözünün mavi olması, öküzün tırnağının Kaf Dağı kadar olması ve buna nisbetle çimeninin bulunması, öküzün sarı renkli olması gibi ayrıntılı tasvirler yer almaktadır. Ancak burada dikkat çeken birkaç unsur daha vardır ki bu da düşüncenin İslamî açıdan şekillendirilmeye başladığına işaret eder niteliktedir: Öküzün alnının ortasında *Kur'an-ı Kerim*'den bir ayet yazılıdır, bu ayetin başı ise "hikmet"in içinde gizlidir. Ayrıca öküzün ayağının altındaki taş da tilavet etmektedir. Sözlükte 'tilavet' "Kur'an'ı güzel ve yüksek sesle, usulünce okuma" anlamına gelmektedir (*Büyük Türkçe Sözlük*, 2005:1982). Buna göre taş, lisana gelmiş ve *Kur'an-ı Kerim* okumaktadır.

Bazı kültürlerde öküzün (veya balığın) oynaması hâlinde dünyada deprem olacağı inanışı da bulunmaktadır (Ögel, 2010: 248; İusiumbeli, 2005: 210). Seyrânî'nin destanında ise öküzün hareketi kısıtlanmıştır. Öküz, dünyayı fırlatıp atmaya gücü yettiği hâlde Allah'ın lütfu sayesinde atmamaktadır.

Yerin yedinci katıyla ilgili dikkat çekici unsurlardan bir diğeri de yeryüzünde görünen güneş ve ayın yerin yedi kat altında da 'devranı'nın olmasıdır. Taş'ın belirttiğine göre yeraltı dünyası dokuz katlıdır ve her katta "[y]eraltına mahsus bir güneşten çıkan korkunç bir ışık" vardır (Taş, 2011: 230). Seyrânî'nin ifadesinden yeraltında da zaman kavramının olduğu anlaşılmakla birlikte; Seyrânî, bu katın aydınlık veya karanlık olmasına açıklık getirmemiştir.

Yerin yedinci katının tasvirinden sonra şair altıncı katı anlatmaya başlamıştır. 19. dörtlükten 23. dörtlüğe kadar olan kısımda anlatılanlara göre bu katta ay ve güneş yoktur, her yer karanlıktır. Bu kattaki yaratıklar gece ile gündüzü bilmezler, ancak yüzleri ay ve güneş gibi parlaktır. Bunların yüzleri deve gibidir ve birbirlerinin üzerine yığılır/kümelenirler. Bu yaratıklar birbirine güvenir ve bunlarda erlik-dişilik yoktur.

Bu katla ilgili çok uzun ve detaylı bilgi verilmemiştir. Bu tabaka ile ilgili en belirgin özellik yüzleri nurlu ve deveye benzeyen yaratıkların bu katta yaşamasıdır. Yaşar Çoruhlu devenin "Türk mitolojisinde alp simgesi ya da bir ongun" olduğunu, "[ö]zellikle buğra denilen erkek develer[in] kahramanlar tarafından töz olarak kabul edil[diğini]" belirtmiştir (Çoruhlu, 2006: 150). Çoruhlu, devenin "töz olma vasfının" İslamiyet'in kabulünden sonra da devam ettiğini, Karahanlılarda devenin "unvan ongunu" olduğunu ifade etmiştir (Çoruhlu, 2006: 150). Devenin "zaman zaman erken devirde ya

da İslamiyetten sonra kanatlı olarak da tasvir edilmesi"nin 'töz olma vasfı' ve 'unvan ongunu' olması ile bağlantılı olduğunu da belirtmiştir (Çoruhlu, 2006: 151).Destan metninde ise yaratıkların yüzünün deve gibi olduğundan bahsedilmiş, cinsiyet özelliği taşımayan bu yaratıkla ilgili fazlaca bilgi verilmemiştir.

23. dörtlükten 26. dörtlüğe kadar olan bölümde âşık yerin beşinci katını anlatmıştır. Destana göre bu katta bir orman vardır. Allah bu katı da boş bırakmamıştır: Camızsuretindeki yaratıklar bu katta yaşamaktadır. Bunların da mevsimlerden haberleri yoktur. Seher yeli vardır burada ancak gece ve gündüz yoktur. Bu kattakiler aşkla gezerler. Bu yaratıkların da erkek ve dişilikleri hakkında rivayet edenlerin şüphesi vardır.

Bu kat hakkında da çok ayrıntılı tasvirler yapılmamıştır. Tıpkı altıncı kattaki yaratıklar gibi bu kattaki yaratıklarda cinsiyetsizdir. Ancak, bu kattaki yaratıklar bir alt kattaki deve görünüşlü yaratıklardan farklı olarak camız görünüşlüdür.

Seyrânî 27. dörtlükten 32. dörtlüğe kadar dördüncü kat hakkında bilgi vermiştir. Burası da boş değildir. Bu katta 'misafir yaratıklar' vardır. Bu kattaki yaratıklar ahu suretindedir. Bunlar 'yügrek'[6] ceylanlardır. Bunlarda da erkeklik ve dişilik yoktur. Bundan dolayı hayız ve lohusalık hâllerini bilmezler. Bu yaratıklar akan su gibi dolaşır. Karun'un bu kata düşmesinden korkarak sakınırlar.

Ögel Türk destanlarında "yerin ruhu" ile "dişi geyik" arasında bağlantı bulunduğunu belirtmiştir. Ögel, Çingiz Han Destanı'nda geçen "kurt gökten, ala-geyik Ho'ai Maral ise, yerden gelmişti" sözüne dayanarak "kurt[un] göklerin; Ala geyi[ğin] ise yerlerin sembolü ve ruhu gibi" olduğunu ifade etmiştir (Ögel, 2010: 103). Ayrıca Ögel, Yestey Mongkö adlı Baraba-Om Türklerine ait bir masalda da "geyik-kız" tipinin görüldüğünü söylemektedir. Ögel'in verdiği bilgilere göre geyik-kız "yeraltının bittiği yerde oturuyordu". Masala göre geyik-kızı bir yiğit görür ve onu yakalamak üzere kovalar. Ögel, bu kovalamanın yeraltına doğru olduğunu da belirtmiştir (Ögel, 2010: 103). Saadet Çağatay ise "bazı varyantlarda geyi[ğin] cisim değiştirdiği gibi, geyik ve kız teşbihi[nin] (Bineger'de olduğu gibi) veya geyiğin sevgiliye giden bir elçi oluşu[nun] ve geyiğin daima dişi oluşu[nun] Türk halk edebiyatının her sahasında görün[düğünü]" ifadeetmiştir (Çağatay, 2008: 418).[7]

Ögel'in verdiği bilgiler Seyrânî'nin destanı ile birlikte düşünülecek olunursa, yerin dördüncü katında yaşayan ahunun, Türk düşüncesinde de var olan "yerin ruhu" ve "dişi geyik" imajlarıyla bağlantılı olduğu düşünülebilir. Ancak burada, Seyrânî'nin destanında yer alan varlıkların cinsiyetsiz oldukları ve hatta "hayz ile nifaslık" bilme-

6 yügrük (yüğrük): "Güçlü, çevik, çalışkan, eline ayağına çabuk" (*Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, 1979: 4325).

7 Geyik motifiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Çağatay, 2008.

diklerinin söylenmesinden, şairin aktardığı bu varlığın eski düşünceyle bağlantılı olduğu ancak bu tipin zaman içerisinde hatırasının zayıfladığı veya eski düşünceye bağlı yeni bir imajın ortaya konulduğu bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şairin yeraltının dördüncü katıyla ilgili verdiği bir diğer bilgi de ahu suretli yaratıkların Karun'un düşmesinden korktuklarıdır. *Peygamberler Tarihi*'nde verilen bilgilere göre Karun, Hz. Musa'nın 'amcasının oğlu'dur ve 'büyük servet sahibi'dir. Aynı zamanda "Musâ ve Hârûn Aleyhisselâmdan sonra İsrailoğullarının en bilgilisi ve üstünü idi". Kıssaya göre Karun, bu üstün özelliklerine rağmenHz. Musa'nın zekâtı emretmesinden sonra İsrailoğullarını Hz. Musa'ya karşı kışkırtır ve Hz. Musa'ya bir fahişe vasıtasıyla tuzak kurar. Hz. Musa, fahişeye Allah'ın adıyla yemin verince fahişe doğruyu söyler ve Karun'un kurduğu tuzak ortaya çıkar. Bunun üzerine Allah, Hz. Musa'ya yere istediği gibi emretmesini vahyeder. Hz. Musa yere Karun'u ve onun yanında yer alanları yutmasını emreder. Böylece Karun ve adamları yere batarlar. "Rivâyete göre, Karun ve adamları, Kıyamete kadar, her gün, bir insan boyu, yerin dibine geçirilmektedir" (Köksal, 2004b: 84-89). Destandaki ahu suretli yaratıkların Karun'un düşmesinden korkmalarının sebebi de Karun'un her gün bir insan boyu yerin dibine battığı rivayetiyle ilişkili olmalıdır.

Destanın 32-35. dörtlüklerinde yerin üçüncü katı tasvir edilmiştir. Şair bu katın da boş olmadığını, bu katta tepesinde gözü olan insanların bulunduğunu söylemiştir. Yine bu katta tufanda Hz. Nuh'un boğulan/batan kavmi vardır. Bunlar bağrışmaktadırlar. Bunlara Allah yer (mekân) vermemiştir, hepsi baştan ayağa üçüncü kata inmiştir. Burada iblis leşlerinden bir saray yapılmıştır ancak yıkılmıştır. Bu sarayın viranesi de bu kattadır.

Seyrânî bu kısımda Hz. Nuh ve Nuh Tufanı'nı işaret etmektedir. Hz. Nuh, "'ülü'l-azm' olarak adlandırılan beş büyük peygamberden biridir" (Harman, 2007: 226). Harman, "insanlar[ın] Hz. Nûh'a kadar tevhid inancıyla yaşadığı, putperestli[ğin] ilk defa Nûh'un kavmiyle ortaya çık[tığı]" rivayetini aktarmıştır. "Hz. Nûh, kavmini putperestlikten uzaklaştırıp tevhid inancına döndürmek için gönderilmiştir. (…) Nûh, kavmini Allah'tan başkasına ibadet etmemeleri konusunda uyarmış, aksi takdirde başlarına gelecek azabı kendilerine haber vermiştir (Nûh 71/1-4)" (Harman, 2007: 226). Hz. Nuh bütün uyarılarına rağmen "kavminin putperestlikten vazgeçmediğini görünce inanmayanları cezalandırması için Allah'a dua etmiş"tir (Harman, 2007: 226). Bu kavim "[g]öklerden boşanan yağmurların, yerlerden fışkıran suların selleri" altında kalarak helak olmuştur (Köksal, 2004a: 99), sadece Hz. Nuh'a inanlar kurtulmuştur (Harman, 2007: 226).

Seyrânî, destanında Nuh Tufanı'nda boğulan kavmin yerin üçüncü katında olduğunu ve burada bağrıştıklarını söylemiştir.

Seyrânî, Allah'ın onlara yer vermediğinden, bu kavmi cezalandırmak için onların tamamını yerin üçüncü katına indirdiğinden bahsetmiştir. Hz. Nuh'un kavminden bahsedilmesi ise destanda karşımıza çıkan İslamî unsur/atıflardandır.

Üçüncü katta olduğundan bahsedilen bir diğer unsur da "gözi tepesinde insan" olarak zikredilen ve muhtemelen Dede Korkut Hikâyeleri'nde de yer almış olan Tepegöz tipidir. Tepegöz Avrasya sahasındaki kültürlerin anlatılarında oldukça yaygın bilinen bir karakterdir (Üçüncü, 2002: 53). Üçüncü, bu motifin Moğol ve Japonları da içine alan geniş bir sahada görülmesini "bu motifin Asya kavimleriyle bir arada yaşadığımız bir dönemde ortaya çık[ma]" ihtimaline bağlamaktadır (Üçüncü, 2002: 54).

Türk kültüründe de birçok farklı anlatıda karşımıza çıkan bu karakter, *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde bir insan ile bir peri kızının evlilik dışı ilişkisinden olmuştur. Tepegöz doğduğunda insan gibi değildir. Su üzerinde, bir nesne gibi durmaktadır. Gelen giden onu tekmeler. Oruz Koca'nın mahmuzunun değmesiyle torba gibi yırtılır ve içinden Tepegöz çıkar. Bu yaratığın tek gözü vardır (Ergin, 1997: 206-215). Bahaeddin Ögel, Tepegöz'ün doğduğu yerin bir pınar olmasından hareketle, Tepegöz ile yeraltı arasında bağlantı olabileceğine işaret etmiştir: "Tepegöz'ün doğum yeri, çeşme veya bir pınar başıdır. Pınar, yeraltından gelen sular dolayısiyle, yeryüzü ile yeraltının bir kapısı veya bir bağlantı yeri gibi görülür." Ögel'in verdiği bilgilere göre "Güney Anadolu'daki Türkmen masallarında ise, Alageyik'in annesi, Kaf Dağı'nda yaşayan, Tepegöz adlı bir dişi devin oğluydu. Bayburt masallarında Tepegöz, bazan insan ve bazan da, dev olarak görünüyordu" (Ögel, 2010: 67). Ögel'in açıklamalarına dikkat edilirse, Tepegöz'ün, yeraltı ile bağlantılı düşünüldüğü görülecektir. Özellikle Türkmen masalında Tepegöz ile Alageyik arasında nispet olduğu düşüncesi ve Seyrânî'nin destanındaki ahu suretli yaratıklar ile Tepegöz'ün yeraltında yaşadığı rivayetleri birlikte düşünüldüğünde, daha anlamlı hâle gelmektedir. Tepegöz ve Alageyik'in yeraltına bağlı tipler olduğu ve Seyrânî'nin de yeraltını konu edinen destanında bu tiplere yer vermesi, kültürel devamlılık açısından önemlidir. Ancak Seyrânî, destanında Tepegöz hakkında bilgi vermemiştir. Sadece yerin üçüncü katında bulunduğundan bahsetmiştir. Bu katta olduğu söylenen yaratığın topluluk hâlinde veya tek başına olduğu hakkında da bilgi verilmemiştir.

Yerin üçüncü katında iblis leşlerinden yapılmış, viranesi kalmış bir saray bulunmaktadır. İsmail Taş, yeraltının "Erlik'in egemenliği altında" olduğunu ifade etmiştir (Taş, 2011: 230). Eliade ise bir şamanın yeraltına yaptığı yolculuk ritüelini anlatırken şamanın "dokuz yeraltı ırmağının ağızlarının da yer aldığı yedincide [yedinci katta], Erlik Han'ın taş ve siyah balçıktan yapılmış ve her taraftan sımsıkı korunan sarayını gör[düğünden]" bahsetmiştir (Eliade, 1999: 233). Bu bilgilere göre eski Türk düşünce-

sinde yeraltının hâkimi olduğu düşünülen Erlik'e ait bir saray bulunmaktadır. Eliade'ın verdiği bilgilere göre bu saray oldukça korunaklı ve taş ile siyah balçıktan yapılmıştır. Seyrânî'nin destanda bahsettiği saray ise iblis leşlerinden yapılmıştır. Ayrıca bu sarayın kendisi de virane hâlindedir. Destanda verilen bilgilerden iblis leşlerinden saray yapanın Nuh kavmi olup olmadığı anlaşılamamaktadır. Sarayın virane olması, eski Türk düşüncesinden uzaklaşmaya veya Allah'ın hiçbir yer vermediği Nuh'un kavmi tarafından yapılmış bir sarayın çürüyüp virane olduğunun düşünülmesine işaret ediyor olabilir.

Yerin ikinci katı yani yeryüzünün hemen altındaki katta yer alanlar 36-40. dörtlüklerde anlatılmıştır. Bu katta çarşı pazar vardır. Yine bu katta bazı iki dinli ve deve kinli varlıklar vardır. Sünni cinlerin de bu katta olduğu rivayet edilmiştir. Her gün birbirlerini boyar, baştan ayağa birbirlerinin postunu soyar, birbirlerinin etini yiyerek doyarlar. Bağ ve bostanın olmadığı, kuzu ve koyunun olduğu bu katta bulunanlar derya suyunu içerler.

İslamî literatürde 'cin' "duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilahî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü" olarak tanımlanmaktadır (Şahin, 1993: 5). Şahin, İslamiyet öncesi Türk kültüründeki yeraltının hâkimi Erlik'in hizmetinde bulunan "kötü ruhlar" ile 'cinler'i bağlantılı olarak değerlendirmiştir. Şahin'in belirttiğine göre kötü ruhlar "insanlara her türlü kötülüğü yapmakta, onlara ve hayvanlara hastalık göndermektedir. Erlik'in karanlık dünyasına mensup bu ruhlara kara nemeler veya yekler denilmektedir ki yek Uygurca dinî metinlerde 'şeytan' anlamındadır. (…) Her türlü hastalık ve kötülüğün sebebi sayılan bu cinler şaman tarafından hasta bedenlerden uzaklaştırılmaktadır" (Şahin, 1993: 7).

"Kur'ân-ı Kerîm'de verilen bilgilere göre cinler de insanlar gibi Allah'a kulluk etmeleri için yaratılmıştır. Cân insan türünün mevcudiyetinden önce yakıcı ve her şeye nüfuz edici ateşten (nâr-ı semûm, mâric) halkedilmiştir. Cinlere de peygamber gönderilmiş, bir kısmı iman etmiş, bir kısmı kâfir olarak kalmıştır. Son peygamber Hz. Muhammed insanlara olduğu gibi cinlere de ilâhî emirler tebliğ etmiştir" (Kılavuz, 1993: 8). Kılavuz, birçok âlimin cinlerin de "doğan, yiyip içen, evlenip çoğalan, ölen ve hatta insanlarla ilişki kuran" varlıklar olduğunu kabul ettiğini aktarmıştır. Kılavuz'un belirttiğinde göre, kaynaklar cinlerin "dünyanın çeşitli bölgelerinde özellikle dağlık yerlerde, harabelerde, denizlerde, çöllerde, çöplüklerde ve mezarlıklarda" yaşadığını ifade etmektedirler. Cinlerin "kendilerine özgü bir tarza beslen[dikleri]" Kılavuz tarafından belirtilmiştir ancak bu açıklanmamıştır (Kılavuz, 1993: 9).

Seyrânî'nin destanında bahsi geçen "sünni cinlüler" Kılavuz'un açıklamalarında "iman etmiş" olan cinler olmalıdır. Şair

bu grupların birbirlerini boyayıp, baştan ayağa birbirlerinin postunu soyup, birbirlerinin etini yiyerek doyduklarını söylemiştir. Ayrıca bu kattaki yaratıkların deniz suyu içtiği de Seyrânî tarafından dile getirilmiştir. Kılavuz'un, cinlerin beslenmesinin kendilerine özgü olduğunu söylediğini ancak açıklamadığını belirtmiştik. Seyrânî burada bu beslenmeye bir 'açıklama' getirmiştir. Bu açıklamanın halk arasındaki inanışlarla alakalı olduğu düşünülebilir. Çünkü Kılavuz bazı kaynakların "cinlerin yemek kokularıyla veya kemik vb. yemek artıklarıyla yahut hayvan dışkısıyla beslendiğini" aktardığını ancak bugörüşlerin pek de kabul görmediğinden bahsetmiştir (Kılavuz, 1993: 9).

Kaynaklarda cinlerin dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşadığı belirtilmiştir. Ancak Seyrânî bu varlıkların yerin ikinci katında yaşadığını ifade etmiştir. Başka bir deyişle Seyrânî bu varlıkları yeraltına ait unsurlardan biri gibi yansıtmıştır. Bu anlayışın İslamiyet öncesi Türk toplumundaki 'kötü ruh' kabulleriyle ilgili olduğu düşünülebilir.

Seyrânî, destanında son olarak yerin ilk katı yani yeryüzünü anlatmıştır. Âşığın 41-44. dörtlüklerde verdiği bilgilere göre bu katta gökyüzü vardır. Gökyüzü yıldızlar, güneş ve ay ile süslenmiştir. Hz. Âdem ile Hz. Havva Serendip'tedir. Medine'de ise 'Nebiler Sultanı' Hz. Peygamber vardır. Burada yetmiş iki buçuk millet bulunur, hepsinin de bir yerde vatanı vardır. Bu katla ilgili son olarak da Allah'tan, ömrünü bereketli kılmasını istediği padişah Sultan Mahmut'tan bahsetmiştir.

*Peygamberler Tarihi*'nde verilen bilgiye göre Hz. Âdem ve Hz. Havva yaratıldıktan sonra cennette her türlü nimetten yararlanmaktaydılar. Allah onlara sadece bir ağacın meyvesini yasaklamıştı. Şeytan, onlara yaklaşarak onları bu meyveden yemeleri için kandırdı. Meyveyi yedikten sonra Allah, Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı yeryüzüne indirdi. Hz. Âdem 'Hindistan'da 'Nevz' veya 'Bevz' Dağı'na, ki bu dağ Hindistan'da Serendip'te bulunmaktadır, indirilmiştir. Hz. Havva ise 'Cidde'ye indirilmiştir (Köksal, 2004a: 29-37).

Seyrânî, destanında Hz. Âdem'in Serendip'te 'Nevz' veya 'Bevz' Dağı'na indirilmesi ve orada yaşamalarına işaret etmiştir. Destanda Hz. Peygamber'den de "nebiler sultanı" olarak bahsedilmiştir.

Yeryüzünde yetmiş iki buçuk milletin yaşadığı ve yeryüzünde her milletin kendi vatanının olduğunu söyleyen Seyrânî, destanın 44. dörtlüğünde Sultan Mahmut'a (II. Mahmut olmalıdır) dua ederek, destanda yerin katlarını anlatmayı tamamlamıştır.

Âşık 45. dörtlükten itibaren kendisinin âşıklık gücünü övmüştür. Birçok kişinin âşık olduğunu iddia ettiğini ancak hiçbirinin böyle bir destanının bulunmadığını söyler. Şair, halk arasında 'pespaye'[8] bilinmesine karşın kendisinin destan düzenlemekte mahir olduğunu ifade eder.

8 pespaye: "Alçak, soysuz, aşağılık" (Büyük Türkçe Sözlük, 2005: 1600).

Destana genel olarak bakıldığında metinde İslamiyet öncesi Türk inanış ve kabullerinden izler ve kabuller ile İslamî unsurların bir arada yer aldığı görülmektedir. Özellikle bazı kavramların mitolojik göndermelerinin olması 19. yüzyılda söylenmiş ve İslamiyet dairesinde verilmiş bir destanda kültürel kodların nasıl yaşatıldığı ve aktarıldığının görülmesi açısından önemlidir. Destanda en uzun olan bölüm, yerin 7. katının anlatıldığı kısımdır. Buradaki mitolojik unsurların (deniz, öküz, balık, taş) bazılarında görülen İslamî işaretler (öküzün başındaki ayet, taşın tilavet etmesi) destandaki Türk kültürüne ait kodların İslamiyet ile yeniden yorumlandığını düşündürmektedir. Yine benzer bir şekilde ahu suretli yaratıklar ile geyik motifi, 'sünni cinler'in yeraltında yaşaması gibi unsurlar, kültürel derinliği olan motiflerin İslamiyet çevresinde kültürel anlamda dönüştürülerek şekillendirildiğine işaret etmektedir.

Destanda Tepegöz motifinin bulunması da oldukça dikkat çekicidir. Burada Tepegöz'den yeraltında yaşayan varlıklardan biri olarak bahsedilmiş, ancak Tepegöz'e dair ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Tepegöz'ün yeraltında yaşadığının ifade edilmesi de önemli bir ayrıntıdır.

Destanda Türk kültürüyle ilgili unsurların yanı sıra, İslamiyet kaynaklı kıssalara da atıflar yer almaktadır. Hz. Nuh'un helak olan kavmi, Karun'un yere batması hakkındaki kıssalar yeraltı ile bağlantılı olmalarından dolayı destan metninde yer almaktadır. Ancak destanda her katta yaşayan yaratıkların ayrı ayrı zikredilmesine dikkat edilecek olursa, şairin bu kıssaları seçmekle kalmayıp, destan metni içinde kıssa kahramanlarını belli katlara yerleştirerek destanı kurguladığını da düşünmek mümkündür.

Bu destanın icra bağlamı da göz önünde bulundurulursa, Seyrânî'nin sanatkârlığını övmesi ve kendi âşıklığını ispat etmeye çalışmasından metnin dinleyici kitlesi karşısında icra edildiği düşünülebilir. Âşık sadece yerin katlarını dinleyiciye aktarmamış, 47 dörtlüklü bütünlük arz eden metin söylemiştir. Bu söyleyiş içerisinde bazı dörtlüklerde zor kafiyeler seçerek kendi sanatına da dikkat çekmiştir. Başka bir deyişle destanı didaktik bir anlatımla bırakmamış, sanatla süslemiştir. Seyrânî'nin heceli şiirlerini irticalen söylediği de dikkate alındığında, âşığın söyleyiş gücünün oldukça üst bir seviyede olduğu anlaşılacaktır.

Bir topluluk, bilinçaltındaki ve bilinç seviyesindeki düşünce, inanç, yorum, his ve tecrübelerini somut veya soyut eserlerle nesilden nesle aktarır. Bu eylem, topluluğun kültürel devamlılığını sağlamasının yanı sıra kendisini diğer topluluklardan farklı kılan yönlerini vurgulaması açısından da oldukça önemlidir. Dinleyici kitlesi karşısında icra edilen bu destanda Türk kültürünün Orta Asya'dan getirdiği unsurlar ile İslamî unsurlar bir arada kullanılarak kültürel anlamda devamlılığın sağlanmasına katkıda bulunulmuştur.

## KAYNAKÇA


AYDOĞDU, Betül. (2011). *"Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu: Develili Seyrânî ve Eserleri (İnceleme-Metin)"*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, (Dan. Prof. Dr. İsmail Görkem), Doktora tezi.

BORATAV, Pertev Naili. (1997). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul.

*Büyük Türkçe Sözlük.* (2005). Ankara.

ÇAĞATAY, Saadet. (2008). "Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler" *100. Doğum Yıldönümüne Armağan Prof. Dr. Saadet Çağatay'ın Yayınlanmış Makaleleri*, (Yayına Hazırlayan: Aysu Ata), C. 2, s. 410-431.İstanbul.

ÇOBANOĞLU, Özkul. (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara.

ÇORUHLU, Yaşar. (2006). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul.

ELİADE, Mircea. (1999). *Şamanizm İlkel Esrime Teknikleri*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara.

ERGİN, Muharrem. (1997). *Dede Korkut I Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara.

HARMAN, Ömer Faruk. (2007). "Nûh" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 33, s.224-227. İstanbul.

İUSİUMBELİ, İrina. (2005). "Gagauz Türklerinin Mitolojisi Üzerine Bir Deneme" *Millî Folklor*, Yıl: 17, S. 68, s. 208-221.

KILAVUZ, Ahmet Saim. (1993). "Cin: Kelâm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, s. 8-10. İstanbul.

KÖKSAL, Mustafa Asım. (2004a). *Peygamberler Tarihi*. C. I. Ankara.

_____(2004b). *Peygamberler Tarihi*. C. II. Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). C. II.* Ankara.

ÖZDEMİR, Gülseren; "Pir Sultan Abdal'ın Deyişlerinde Animizmin ve İslâmiyet Öncesi Eski

Türk İnançlarının İzleri", http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/gulseren_ozdemir_pir_sultan_abdal_animizm_inanclar.pdf- 27.03.2012.

ROUX, Jean-Paul. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. (Çev. Musa Yaşar Sağlam). Ankara.

ŞAHİN, M. Süreyya. (1993). "Cin: Dinler Tarihi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 8, s. 5-8. İstanbul.

TAŞ, İsmail. (2011). *İslam Öncesi Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya.

TORUN, Ali. (2005). "Yunus Emre ve Halk Kültürü" *Millî Folklor*, Yıl: 17, S. 68, s. 18-31. *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü C. 11.*(1979).Ankara.

ÜÇÜNCÜ, Kemal.(2002). "Tepegöz Masalının Trabzon Varyantı Üzerine Bir Değerlendirme", *Trabzon ve Çevresi Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu 03-05 Mayıs 2001, C. II, s. 53-59.* Yayına Hazırlayanlar: Mithat Kerim Arslan, Mevhibe Coşar, Kemal Üçüncü. Trabzon.

**EK:**

## GÖR ʿĀŞIḲIÑ NİCE ʿİRFĀNI VARDIR

*1. Saña ʿāşıḳlıġı icrā eyleyim*
*ʿĀşıḳlıġıñ yolu erkānı vardır*
*Yedi ḳat yirlerden ḥikmet söyleyim*
*Gör ʿāşıḳıñ nice ʿirfānı vardır*

*2. Her ʿāşıḳ añlamaz eşʿār-ı sırrdan*
*Almadıḳdan ṣoñra himmeti pìrden*
*Diñle [sen] esrārı yedinci yerden*
*Vaṣfı mümkin degil ʿummānı vardır*

*3. Eşcār-ı diliñde yetür §emeriñ*
*Ġayretile ḳoşana gör kemeriñ*
*Bu dünyāda olan şems [ü] ḳameriñ*
*Heft zemìn taḫtda devrānı vardır*

*4. Sen nār kimseye ṣatma şer yanıñ*
*Ṣardı ʿaşḳ [u] sevdā dilā her yanıñ*
*Heft zemìn taḫtda olan deryānıñ*
*Gūş it kim ne resme evzānı vardır*

*5. Ṭıfıllar ʿarż ider māderden memek*
*Māder peder olan çoḳ çeker emek*
*Deryāda ḫalḳ itdi Ḫudā bir semek*
*Bir bu dünyā gibi bir yanı vardır*

*6. Bir çeşm[i] sebzedir bir çeşm[i] māvì*
*Bir sünigi Kūh-i Ḳāf'a müsāvì*
*Ḫalḳ etmemiş olsa Yāradan kāvì*
*Getürir dünyāyı dermānı vardır*

*7. Anda yoḳ Ḫālıḳ'ıñ izninden çıḳmaḳ*
*Gelmez ḫāṭırına dünyāyı yıḳmaḳ*
*Ne teşnelik bilür ḫod ne acıḳmaḳ*
*Aña Ḥaḳḳ'ıñ öyle fermānı vardır*

*8. Saña menşūr idem sim ile zeri*
*Eger keşf olursa hidāyet deri*
*Diñle semek üzere seng [ü] mermeri*
*Anıñ ne vechile beyānı vardır*

*9. Gūş eyle refʿ ola ḳalbiñ riyāsı*
*Bir bu cihān olmaz anıñ ḳıyāsı*
*Envār-ı ḳamerden çoḳdır żiyāsı*
*Ṣanmaġıl bir zerre noḳṣānı vardır*

*10. Dimez kimse baña bir ġazel çaġır*
*Ṭuymaz ḥaḳìḳati ṣamāḫ ṣaġır*
*Ṣanma ṭaş semege birdir hem aġır*
*Ṣanki bir cismiñ ḳaftānı vardır*

*11. Ḳullıḳda muḳìm ol taṣdìḳ it dìni*
*Refʿ it ey muʿannid ḳalbiñden kìni*
*Bir bu dünyā deñlü o ṭaşıñ ini*
*Bir bu dünyā deñlü fevḳānı vardır*

*12. Pervāne çevriler kendin yaḳar a*
*Düşini bu āteş başdan çıḳara*
*Biz gelelim ṭaş üstinde baḳara*
*Ol öküziñ nice iskānı vardır*

*13. Yine ṭalḳalandı göñül ırmaġı*
*Tevātir eglemek bu nuṭḳ-ı ṣaġı*
*Bir Kūh-ı Ḳāf deñlü her bir ṭırnaġı*
*Anıñ aña göre çimānı vardır*

*14. Boynuzınıñ vaṣfı budır taḥìḳde*
*İşbu Sırrullahı tefrìḳde*
*Birisi maġribde biri maşrıḳda*
*Sırr-ı Beytullah'da gerdānı vardır*

*15. Diñle nuṭḳım ḳalbiñ pasın arıdır*
*Aḳ dişleri ṣanki şitā ḳarıdır*
*Āʿżāsınıñ cümle rengi ṣarıdır*
*Ānlu ortasında nişānı vardır*

*16. Ey dilā bu esrār şeddini ḳoşan*
*Gün olur virirsin dilden dile şān*
*Ṣorarlarsa nedir ʿaceb ol nişān*
*Yazılmış bir āyet Ḳurʾān'ı vardır*

*17. Ḥikmet içre mesṭūr āyetiñ başı*
*Ḫaṣṣası pāyınıñ altında ṭaşı*
*Anıñla żabṭ ider ey dìn ḳardaşı*
*Ṭaş tilāvet eyler lisānı vardır*

*18. Erenler bu sırrı böyle buyurur*
*Ehl-i diller ġāfillere ṭuyurur*
*Ḫalḳ anı ḳudretinden doyurur*
*Lutfile ḥücceti burhānı vardır*

*19. ʿİnd-i Ḥaḳḳ'da çoḳdır lutfıla ʿaṭā*
*Silkinse dünyāyı ḳaldurup ata*
*Bi[z] gelelim imdi altıncı ḳata*
*Anıñ ne vechile tıbyānı vardır*

*20. Felek ursa gerek sìneme bir oḳ*
*Ḳāfiye bulursam ḥikāyetim çoḳ*
*Bir ẓulmet ʿālemi şems [ü] ḳamer yoḳ*
*Ṣanmaġıl aḥkām-ı zindānı vardır*

*21. Bir maḫlūḳ ḫalḳ itmiş diñle bu sözi*
*Bilmez anlar gice ile gündüzi*
*Her biriniñ şems [ü] ḳamerdir yüzi*
*Rūylarınıñ māhitābānı vardır*

*22. Ṣanmaġıl bir eder ṣayılır anlar*
*Birbiri üzere ḳayılır anlar*
*Ṣūret-i cemelden yayılır anlar*
*Ṣanmaġıl anlarıñ cevbānı vardır*

*23. Anlar birbirine ġāyetle emìn*
*Māde[r]lik nerlik yoḳ eyler yemìn*
*Bundan böyle naḳlim beşinci zemìn*
*Bir ʿālem ġāyetle ormanı vardır*

*24. Bu naḳlimi bir kimseler ṭuymamış*
*Naḳḳāl-ı sālifden naḳli uymamış*
*Ḫudā ol ʿālemi ḥālì ḳoymamış*
*Camus heyʾetinde ḥavāyı vardır*

*25. Bilmez anlar yaz u ḳışı bahārı*
*Ḫalḳ itmiş anlara bād-ı seḥārı*
*Anlarıñ da yoḳdır leyl ü nehārı*
*Anlarıñ ʿaşḳıla cevlānı vardır*

*26. Baʿżı ḳāfiye var ṭaş perkliginde*
*ʿArūżı zifāfı gerdekliginde*
*Anlarıñ da dişi erkekliginde*
*Rāvì-yi esrārıñ gümānı vardır*

*27. Bunda dördinciden diñle cevābı*
*Eger keşf olursa ġāyet [de] bābı*
*Refʿ olursa setr-i beytden ḥicābı*
*Ẓāhir bāṭından ʿayānı vardır*

*28. Ẓālimiñ ẓulminden göñül ḫoş degil*
*Bu dünyāda her uçanlar ḳuş degil*
*Dördinci ḳat yerde ḥāli boş degil*
*Anıñ da maḫlūḳ-ı mihmānı vardır*

*29. Bunda ẕikr olunur bir nuṭḳ-ı mesbūḳ*
*Gör nice esrār agāh bu maʿşūḳ*
*Āhū ṣūretinde andaki maḫlūḳ*
*Beġāyetle yügrek ceyrānı vardır*

*30. Dād-ı Ḥaḳḳ'dır bu deryāda ġavvāṣlıḳ*
*Anlar da bilmez ḥayż ile nifāslıḳ*
*Bulınmaz anlarda ẕeker ü ìnāslıḳ*
*Ṭabʿile vallahi ḥayrānı vardır*

*31 .Dāʾim serlerine baḳınur anlar*
*Mā-yı cārì gibi aḳınur anlar*
*Ḳārūn düşer deyü ṣaḳınur anlar*
*Kimisiniñ ḫavfla pinhānı vardır*

*32. Ey dilā muḳìm ol sünnet [ü] farża*
*Ṣaḳın heves etme cehtile ḳarże*
*İmdi biz gelelim üçinci ʿarża*
*Şükr it Ḥaḳḳ'a luṭf [u] erzānı vardır*

*33. Ṣayyādveş vechiñe al nişāngāhı*
*Farsìce bilürsiñ ṣay yek dü seyi*
*Üçinci ḳat yeri ṣanmaġıl tehì*
*Gözi tepesinde insānı vardır*

*34. İdrākiñ varısa fevt etme yevmi*
*Edā it ṣalātı ṭuta gör ṣavmı*
*Ṭūfānda ġarḳ olan Nūḥ Nebì ḳavmi*
*Üçinci ḳat yerde efġānı vardır*

*35. Ḥaḳḳ Nūḥ'ıñ ḳavmine virmedi arāy*
*Üçinci ḳat yire indi serāpāy*
*İblìs leşlerinden yapdı bir sarāy*
*Çürüyüp yıḳıldı vìrānı vardır*

*36. İkinci zemìne geldik baḳalım*
*Göñüller ḳaṣrına şemʿa yaḳalım*
*Ḳaḥbe felek ṣaydı bir bir ṣaḳalım*
*Serimiñ bir gitmez dumanı vardır*

*37. Ey dilā artursın Mevlā neşātıñ*
*Felek bendin alur payından atıñ*
*Pìrleriñ irşādı ikinci ḳatıñ*
*Çārşuyı pāzārı dükkānı vardır*

*38. Bulınur bir ṭaḳım iki dìnlüler*
*Bir maḫlūḳ var olar deve kìnlüler*
*Cemʿ olmış bir fırḳa sünnì cìnlüler*
*Herkesiñ bir günā elvānı vardır*

*39. Birbirlerin günāgün boyarlar*
*Serden pāya ḳadar postun ṣoyarlar*
*Birbiriniñ lahmin yiyüp ṭoyarlar*
*Ne bir baġ ne de bir bostānı vardır*

*40. Hem ḳuẓusı vardır hem de ḳoyunı*
*Birisi adama virmez boyunı*
*Bu ʿālemde aḳan deryā ṣuyunı*
*İçerler ṣan gelüp cihānı vardır*

*41. Çıḳup birincide dürdüñ semāyı*
*Müzeyyen nücūm güneşle ayı*
*Serendib'de bil Ādem'le Ḥavvā'yı*
*Medìne'de Nebì Sulṭānı vardır*

*42. Gāhì burca gelür ḫāver ṭolanur*
*Kimi yavrım deyü aġlar yolınur*
*Yetmiş iki buçuk millet bulınur*
*Her birin bir yerde evṭānı vardır*

*43. Ṭaʿn idenler itsün ḥāṭırım ḫoşdır*
*Böyle bir eseri kimler ḳomuşdır*
*Allah bir Resūl ḥaḳḳ cümlesi boşdır*
*Ḫudā'nıñ luṭf [u] iḥsānı vardır*

*44. Ḥaḳḳ naṣìb eylerse ḥacc ile zekāt*
*Budır cihān içre maḳbūl-i rekāt*
*Lem Yezel ʿömrine virsin berekāt*
*Sulṭān Maḥmūd nāmda bir ḥānı vardır*

*45. ʿAşḳ şatırbāndır serimden yider*
*Ne bezme dilerse getürir gider*
*Çoḳ kimse daʿvā-yı ʿāşıḳlıḳ ider*
*Ḳanḳısınıñ böyle destānı vardır*

*46. Kime var ziyānım ey merd dilir*
*Bay [u] gedā bizi pespāye bilir*
*Tertìb-i destān[ın] ḥaḳḳından gelir*
*Müslim Everekli Seyrānì vardır*

*47. Seyrānì söyledi zemìniñ sözin*
*Biḥamdilillah Ḫālıḳ açdı cān gözin*
*Kimseniñ ṭaʿnından çevirmez yüzin*
*Ölünceye ḳadar meydānı vardır*
*(Aydoğdu, 2011: 956-961)*

# ŞAH İSMAİL DÖNEMİ İKTİDAR MÜCADELELERİNDE İKİ DİNSEL KURUM

## *TWO RELIGIOUS INSTITUTION IN POWER STRUGGLES IN PERIOD OF SHAH ISMAIL*

**Emin KIRKIL**[1]


### ÖZET

Bir tarikat organizasyonu olarak doğmuş olan Safevî hareketi devlet haline gelirken teokratik bir yapılanmaya gitti. Bunun en büyük nedeni, esas dayanağı olan ve hanedana tarikat bağları ile bağlı bulunan *Kızılbaşların* devlet otoritesi altına alınmasının yanı sıra tarikatın dayandığı Şii inanışı hem ülke genelinde hem de Türkmenler arasında yerleştirmekti. Safevî devlet organizasyonunda gördüğümüz kurumlardan *vekalet* ve *sedaret* bu amaca matuf dinsel kaynaklı kurumlar olarak dikkat çekmektedir.

Günümüz İran'ında egemen olan rejimin de teokratik olduğu düşünüldüğünde adı geçen kurumları ve fonksiyonlarını kavramak daha büyük bir önem taşımaktadır.


**Anahtar Kelimeler:** Şah İsmail, Safevî, Vekalet, Sedaret.


### ABSTRACT

The Safavid action emerged as a Tariqah organization turned into theocratic settlement when it was growing into state. The most important cause of it is to establish-Kizilbash domineered and Shism based by Tariqah not only in land but also among Turkmen. Vakalat and Sadarat seen in Safavid state take attention as religious institution aimed at.

When the regime dominated in modern Iran was thought, the institutions mentioned was becoming more of an issue.


**Key Words:** Shah Ismail, Safavid, Vakalat, Sadarat.

### GİRİŞ

Şah İsmail tarafından kurulan Safevî Devleti Erdebil'de bulunan tarikat merkezli doğmuştur. Bu oluşumun temelinde, Timur'un Erdebil'i Şeyh Safüyiddin'e temlik etmesi ve Anadolu seferi dönüşünde beraberinde getirdiği bir kısım topluluğu Şeyh Safüyiddin'in ricası ile serbest bırakması yatar. Daha sonra kaynaklar tarafından *Rumlu*

1 Yrd. Doç. Dr., Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

adı ile anılacak olan bu topluluk, yaşam ve özgürlüklerini borçlu oldukları bu şeyh ve tarikatla ilişkilerini *mürit-mürşit* ilişkisinin çok ötesine taşımışlardır ki bu değişim esasında Erdebil tarikatının Safevî Devleti'ne dönüşümünün ilk aşamasını oluşturmaktadır. Şeyh Cüneyd'in Anadolu ve Suriye'deki Türkmenleri etrafında toplamayı başarması bu dönüşümde en esaslı hamleyi teşkil ettiği şüphesizdir. Gerek onun ve gerekse oğlu Haydar'ın Akkoyunlu hanedanı ile olan sıhriyetleri Safevî şeyhleri için bölgedeki topluluklar üzerinde mistik hakimiyetlerinin yanı sıra siyasal hakimiyet kurma imkanı sağladı. Akkoyunlu Devleti'nin otoritesi bu yeni oluşumu geciktirmiş gibi görünürse de Uzun Hasan'ın ölümünden sonra bu devlet içinde baş gösteren iktidar mücadelesi, Şeyh Haydar'ın siyasal açıdan güçlenmesine katkıda bulunduğu gibi, onun Şirvanşah tarafından öldürülmesinde Akkoyunlu yönetiminin de rol oynaması Safevî Devleti'nin doğuşunu hızlandırmıştır. Zira büyük bir çoğunluğu Safevî tarikatına müritlik bağı ile bağlı olan Akkoyunlu Türkmenleri ile devletleri arasındaki bağ kopmuş ve bu topluluklar siyasal bağlılıklarını bir kenara bırakıp tarikat bağlılıklarına yönelmişlerdir.

Devlet kurumları bağlamında, bu sahada kurulan diğer Türk devletleri gibi İran kurumları örneğini benimsemiş olan Safevî devlet teşkilatı, tarikat geleneğinin bir yansıması olarak farklı dinsel kurumları da bünyesinde barındırmıştır. Bunlardan *sadr* Timurlulardan beri varlığı bilinmesine karşın *vekil* bütünüyle şahın *mürşitlik* konumuyla alakalı olup Safevîlere özgü bir kurumdur.

Konuya geçmeden belirtmek gerekir ki Safevî devlet teşkilatında *vekil* ve *sadr* dışında doğrudan dini teşkilat ile alakalı *müçtehid, mollabaşı, şeyhü'l-İslam* ve *kadı* gibi görevliler de vardır[2]. Ancak bunlar hiç olmazsa başlangıç dönemlerinde devlet organizasyonunda doğrudan iktidar kavgalarının içinde değildi. *Vekil* ile *sadr* ise dini ideolojiden kaynaklanan nüfûzlarına dayanarak iktidar mücadelelerinde etkin olmuşlardır.

## 1- VEKİL

*Vekil-i nefs-i nefis-i hümayun* unvanışahın hem dünyevî hem de ruhanî otoritesini temsil etmekte idi (Minorsky, 1943: Açıklama 116).Bu nedenle onun bütün kurumlarda etkin olduğunu görürüz. Nitekim ordu komutanlarının en seçkinlerinden biri olan *Vekil-i nefs-i nefis-i hümayun* politik işlerde önemli bir rol oynadığı gibi *sadr* makamına atanacak görevlinin seçiminde de hatırı sayılır bir nüfûza sahipti. Bu durum Safevî tarikatının sufî organizasyonu ile devletin idarî yapısını uzlaştırma teşebbüsünün bir işareti olarak algılanabilir. Bununla birlikte *vekilin* unvanında meydana gelecek değişikliklere bakarak İsmail'in saltanatının ilk yıllarında teokrasiden uzaklaşan bir hareketin başlatılmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu

2 Safevî dini kurumları ile ilgili bakınız. Zülfiye Veliyeva, Safevî Devlet Teşkilatı (Tezkiretü'l-Müluk'e Göre), Basılmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, 399-419.

unvan en son, Çaldıran Savaşı'nda öldürülen Emir Abdulbaki için kullanılmıştır.

*Vekil* Şah İsmail'in saltanatının ilk yirmi yılında, şahın halifesi anlamında, *vekil-i nefs-i nefis-i hümayun* olarak adlandırılıyordu. *Şah* nasıl hem dünyevî hükümdar hem de *mürşid-i kâmil* olarak İran, Suriye ve Anadolu'daki müritlerin önderi idiyse, ilk halifeler de onun hem dinî hem de dünyevi özelliklerine sahipti. Bu nedenle *vekil*, din ve devlet işlerinin nizamî bir şekilde düzenlenmesinden sorumlu idi (Hondmir,1273: 107). Bu makama ilk atanan, Şah İsmail'in *lalası* Şamlu Hüseyin Bey'dir. Bu dönemde vekalet kurumu, *menseb-i vekalet-i nefs-i nefis-i hümayun* olarak adlandırıldı[3]. Şamlu Hüseyin Bey bu makamda altı yıl kaldıktan sonra, 1508'de Şah İsmail tarafından azledildi ve yerine Reşt eşrafından, Emir Necmeddin Mesud Gilanî tayin edildi (Veliyeva, 2007: 173).

Herhangi bir ihlal suçu işlememiş olan Şamlu Hüseyin Bey'in yerine bir İranlının atanması dikkat çekicidir. Bu atama İsmail'in, daha altı yıl önce kendisini tahta çıkaran *Kızılbaş emirlerin* gücünden endişe duymaya başladığı izlenimini vermektedir.

Emir Necmeddin'in atandığı kurum hâlâ *vekalet-i nefs-i nefis-i hümayun* olarak anılıyordu. Onun 1510'da ölümünden sonra Şah İsmail *vekil* makamına (Şerefhan, 1862: 145) Yar Ahmed Hozanî'yi atayarak ona Necm-i Sanî lakabını tevcih etti (Rumlu, 1931: 111). Necm-i Sanî'nin atanması ile, bu makam için kaynaklar tarafından kullanılan ifadelerde değişim görülür. Tam ifadesi *vekil-i nefs-i nefis-i hümayun* olan tabir yerine, kısaca *vekil* tabiri kullanıldığı gibi sadece bir kaynak *vekil-i saltana* ta birini kullanır. Böylece vekalet kurumu dini otoriteyi temsil etmekten ziyade dünyevi otoroiteyi temsil eder bir kurum halini almıştır ki bu bilhassa *Kızılbaşların* etkin olduğu *emirü'l-ümera* makamının kontrol altına alınma çabası olarak düşünülmelidir.

İsmail'in başka bir İranlıyı *vekil* makamına ataması, Necmeddin Mesud'un bu göreve atanması ile başlayan, *Kızılbaş emirlerin* kudretini kırma politikasının bir devamı gibidir. Kaynaklarda, Necmeddin Mesud'un kısa süren *vekilliği* sırasında idarî işlerde etkili olmalarını engellemeye çalıştığı *Kızılbaşların* husumetini celp ettiğine dair bazı deliller mevcuttur. *Vekalete* ikinci kez bir İranlının atanması *Kızılbaşların* kırgınlığını daha da artırdı. 918/1512'de Necm-i Sanî'nin Özbeklere karşı yapılan bir sefere komuta ettiği sırada *Kızılbaş emirler* ile *vekil* arasındaki sürtüşme iyice belirginleşir. İsmail vali (*hükkâm*) ve *darugalara ferman* göndererek onların, kendisine tabî olur gibi, Necm-i Sanî'ye tabî olmaları buyruğunu verdi (Savory, 1960: 96). Bu *ferman* mucibince Herat, Belh ve Merv valileri Necm-i Sanî'ye katıldılar. 3 Ramazan 918/12 Kasım 1512'de Buhara'dan gelip Gujduvan'ı müdafaa eden kuvvetlerle birleşen esas Özbek ordusu Safevîlerle sava-

3 İsmail'i dört buçuk yaşında iken Gilan'da gizlendiği sırada Akkoyunluların eline düşmekten kurtaran küçük topluluğa mensup Şamlu Hüseyin Bey'in atanması bu kurumun önemini gösterir.

şa hazırlandı. Bu bunalımlı zamanda, Emir Necm'e olan husumetleri nedeniyle *Kızılbaş emirler* onu terk ettiler. Sadece küçük bir kuvvetle kalan Necm-i Sanî bozguna uğradı ve öldürüldü (Hondmir, 1273: 69). Bu felaketin sonucu olarak, Horasan yolu Özbeklere açıldı.

Kaynaklar Safevîlerin Gujduvan'daki mağlubiyetlerinin, *Kızılbaş emirlerin* savaş meydanını terk etmeleri, onların bu davranışlarının da İranlı yöneticilerin emrine verilmelerine bir tepki olduğunu açıkça belirtmelerine rağmen, İsmail, *Kızılbaş emirlerin* nüfûzunu kırma teşebbüslerine devam etti ve üçüncü kez bir İranlıyı *vekalete* atadı[4].

*Vekil-i nefs-i nefis-i hümayun* unvanı Çaldıran Savaşı'ndan sonra kaynaklarda geçmez. Mirza Şah Hüseyin İsfahanî, Emir Abdulbaki'nin halefi olarak *vekil* tayin edildi ve vekalet İranlılarda kaldı. Nevar ki vekilin unvanı artık değişmeye başlamıştır. Bu değişim *vekilin* yetkilerinin dünyevî yönetim alanında pekiştiğini vurgular mahiyettedir. Mirza Şah Hüseyin'e *vekil-i nefs-i nefis-i hümayun* unvanı yerine *vekil-i saltana* ve *itimadü'd-devle* unvanları verildi (Hondmir, 1273: 88, 106; Veliyeva, 2007: 174). Onun makamı, *vekalet* (Rumlu, 1931: 374) olarak isimlendirilmesinin yanı sıra *nizaret-i divan-i a'lâ* (Rumlu, 1931: 150) ve *nizaret-i divan* olarak da anıldı (Şerefhan, 1862: 159) . Bu kaynaklar tarafından *vekil* teriminin ihmal edilmiş olması ve yukarıda zikredilen kaynaklarda da değişik bir tarzda yer alması, *vekilin* statüsündeki ciddi bir değişimi akla getirmektedir. Bununla birlikte, Mirza Şah Hüseyin büyük bir kudrete sahipti. O, İsmail'in Çaldıran mağlubiyetinden sonra sık sık düzenlediği içki meclislerinde Şah'ın gittikçe artan bir müsamaha gösterdiği en yakın dostu haline geldi ve *Kızılbaşların* nazarında, Şah'ın üzerinde hatırı sayılır bir nüfûz kazandı. *Vekilin* Şah'la samimiyeti, *vekalete* bir İranlının atanmasının doğal sonucu olan *Kızılbaşların* devlet işlerindeki etkinliklerinin azaltılmasından kaynaklanan eski kırgınlıkları artırdı. Buna rağmen Şah'ın açık bir şekilde vekilin tarafını tutmasından dolayı ona karşı bir girişimde bulunamadılar.

Mirza Şah Hüseyin 927/1521'de, mütevazı soyunun saraydaki yadigarı olarak bulunan, Şamlu Durmuş Han'ı Herat valisi olarak Horasan'a göndermek suretiyle gücünü kanıtladı (Savory, 1960: 98). Bütün *emirler*, devlet erkânı, vezirler ve saray ileri gelenleri Mirza Şah Hüseyin'e tabi olmaları, ona sadakatle hizmet etmeleri ve onun izni olmaksızın kimseyle görüşmeyip, hiçbir iş yapmamaları konusunda emir almışlardı (Hondmir,1273: 80).

Şamlu Durmuş Han'ın bir anlamda sürgüne gönderilmesi *Kızılbaş* emirler için bardağı taşıran son damla oldu. Mirza Şah Hüseyin, bütün seleflerinden daha uzun süreli olan iktidarının dokuzuncu yılında, 28 Cemaziyelevvel 929/14 Nisan 1523'te *rikabdar* Mıhtar Şah Kulu ve bir grup *korucu* tarafından hançerlenerek öldürüldü (Hondmir,

4 Emir Abdulbaki *vekalete* atandığında *sadr* makamını da elinde bulunduruyordu .

1273: 106). *Rikabdar* ve suç ortakları Şirvan'a kaçtıysa da İsmail tarafından yakalanarak idam edildiler. *Vekilinin* ölümünden müteessir olan İsmail intikam amacıyla birçok *korucu* ve *emiri* cezalandırdı (Savory, 1960: 98). Şurası gerçek ki kronikler, *vekalet* ve *divan-ı vezaret* terimlerini eş anlamlı olarak kullanırlar ki yukarıda anlatılanlar bu temayülü doğrular. Kaynaklar, *vekilin* İsmail'in en son yıllarındaki emsalsiz pozisyonunu unutarak, onu basit bir şekilde bürokrasinin başı veya *divan-ı vezaret* olarak telakki ederler. O, ara sıra *vekil* olarak isimlendirilmekle birlikte bu en yüksek rütbesi ile diğer *vezirlerden* ayrılırdı[5].

Mirza Şah Hüseyin'in halefi olan *vezir* Hoca Celaleddin Muhammed Tebrizî'nin makamı için Habibü's-Siyer *vekalet* (Hondmir, 1273: 107), *Tarih-i İlçi-yi Nizamşah* ise *menseb-i vekalet* terimini kullanır (Savory, 1960: 99).

Şurası muhakkak ki ilk *vekil-i nefs-i nefis-i hümayun* Şamlu Hüseyin Bey'in bu görevden azli ve hemen ardından uhdesinde bulunan *emirü'l-ümera* makamından alınması *Kızılbaş* beylerinin Safevi Devleti içindeki konumlarının akıbetini belirlemiş gibidir. Hüseyin Bey'in azli ile Türkmenler vekalet kurumundaki etkinliklerini bütünüyle yitirdiler ise de *emirü'l-ümera* makamı I. Tahmasp'ın ilk dönemlerine kadar onların uhdesinde kalmaya devam etti. Nevar ki 1510'da Şah İsmail, Şamlu Hüseyin Bey'i bu görevden alırken önemli bir düzenleme yaptı. Hüseyin Bey'in yerine daha düşük bir mevkide bulunan Sofracı Ustaclu Muhammed'i getirdi ve ona Çayan Sultan unvanı verildi. Lala Hüseyin Bey'in dirliği ve nökeranı da Çayan Sultan'a verildi. Böylece zaten ırsen oymak beyi olmadığı için desteği zayıf olan Ustaclu Muhammed maiyetindeki nökerandan da yeterince destek alamayacağı için oldukça etkisiz bir *emirü'l-ümera* olacaktır. Bu durumda Türkmenler en etkili oldukları *emirü'l-ümera* makamında da oldukça etkisizleştirilmiş olacaklardı. Şah İsmail döneminde başlayan bu Türkmen beylerinin etkisizleştirilmesi politikası I. Abbas döneminde genişletilerek devam ettirildi. Öyle ki Türkmen beyleri oymaklarının bulundukları bölgelerden uzak valiliklere atanarak nüfûzları iyice azaltılmış oldu.

## 2- SADR

Muhtemelen Timurlular tarafından ihdas edilmiş olan *Sadaret* Şahruh zamanında tam yerleşmiş bir kurumdu (Savory, 1960: 103).

*Sadr*, Safevîler döneminde dinî kurumların başı olmakla birlikte, onun otoritesi esasen politik kurumlardan kaynaklanmaktaydı. Devletin askerî karakterinin baskın olması, her kurumu etkiledi. Safevîlerin ilk dönemlerinde *sadr* ve dinî sınıfların diğer mensupları, askerî komutanlıklara, en azından askerî bir rütbeye sahiptiler. Dinî sınıfların birçok mensubu Çaldıran Savaşı'nda Safevî ordusunun merkezine yerleştirildi. *Sadr* Seyyid Şerif Şirazî ve *Sadr* Emir Ab-

5 Mirza Şah Hüseyin'in vekaleti sırasında, Kadı Cehan Kazvinî ve Hoca Celaleddin Muhammed Tebrizî müşterek vezirler idi.

dulbaki bu savaşta öldürüldü. 1548'e kadar *sadrın* askerî harekâtlarda fiilen rol aldığını biliyoruz. *Sadr* Mir Şemseddin Esedullah, asi Elkas Mirza (Şah İsmail'in oğlu)'ya karşı Dizful'un müdafaasına yardım etti.

Safevîlerin ilk dönemlerinde *sadrın* esas görevi, Şiî inanışının geliştirilmesi ve yayılmasıydı. Bu ise hükümet kurumlarının düzenli işleyişine paralel olarak devletin Sünnî komşular tarafından düzenlenecek saldırılara karşı koyma yeteneğine bağlıydı. *Sadr*, "sapkın mezhebin" kökünün kazınmasıyla sorumluydu (Savory, 1960: 103; Veliyeva, 2007: 403-404). Şiî inanışının yerleştirilmesi devlete sadakatle birlikte Sünnîlere karşı taassubu da beraberinde getirdi. Kadı Mir Hüseyin Yezdî (Rumlu, 1931: 82) ve Kâzirûn *hatipleri* (Şerefhan, 1862: 136) ile Horasan *Şeyhü'l-İslâmı* Feridüddin Ahmed B. Yahya el-Teftezanî'nin idamları bu bağlamda değerlendirilmelidir (Rumlu, 1931: 124).

Safevî Devleti'nde *sadr* makamını ilkişgal eden, Kadı Şemseddin Lahicî (Gilanî)[6] 1501'de bu göreve atandı (Hondmir, 1273: 35). İki yıl sonra, Kadı Muhammed Kâşânî *sadr* ve *divan-ı alîye emir* olarak tayin edildi (Hondmir, 1273: 37). Kâşânî entrikaları nedeniyle suçlu bulunarak 1510'da idam edildi (Rumlu, 1931: 110). Gerçekte Kadı Kâşânî'nin idamı, onun kudret ve nüfûzunu kıskanan *vekil* Emir Necm tarafından tasarlanmıştı. Dinî kurumların başı olan *sadr*, politik kurumlara tabî olduğu için *sadr* ile *vekil* arasında çatışma kaçınılmazdı. İki makam arasındaki ilişkiler, Şah İsmail'in son yıllarında ve Tahmasp döneminde giderek daha kötü bir hal aldı. *Vekil, sadrın* seçiminde hatırı sayılır bir nüfûza sahipti. Kadı Muhammed Kâşanî'nin idamından sonra, Emir Seyyid Şerafeddin Şirazî tek başına *sadr* olarak atandı (Savory, 1960: 104). *Vekil* Necm-i Sanî'nin husumeti nedeniyle İsmail'in Kum'daki kışlık karargâhında kalamayacağını anlayan Seyyid Şerif, karargâhtan ayrılmak için Kerbela ve Necef'teki Şiî makamlarını ziyaret bahanesi ile izin talebinde bulundu. Seyyid Şerif'in Kum'dan ayrılmasından sonra Necm-i Sanî, *sedarete* önce Mir Cemaleddin Esterebadî'yi atamaya niyetlendi fakat onunla bozuşunca yerine Emir Abdulbaki Yezdî atandı (Savory, 1960: 104). *Vekil* tarafından büyük bir teveccüh gösterilmesinin sonucu olarak *Abdulbaki'nin rütbe ve itibar yıldızı şans ve başarının doruğuna ulaştı* (Hondmir, 1273: 71). Yukarıda da belirtildiği gibi, Emir Abdulbaki aynı yılın sonlarında (Kasım 1512) *vekilliğe* tayin edildi ve Çaldıran'da ölünceye kadar bu iki önemli makamı elinde tuttu (Savory, 1960: 104).

Emir Abdulbaki *vekil* olunca, *sedaret* makamına geçmek için başarısız bir girişimde bulunan Emir Cemaleddin Esterebadî'yi engelleyerek, kendi adayı Kadı Şeyh Kebir Erdebilî'yi *sadr* olarak atamaya çalıştı ise de Şah İsmail, Bağdad dönüşünde Seyyid Şerif Şirazî lehine müdahale ederek onu *sedarete* atadı (Hondmir, 1273: 71). Hem Emir Abdulbaki hem de Seyyid Şerif Şirazî Çaldıran'da öldürülünce *sedaret* makamı münhal kaldı.

6 Kadı Şemseddin, İsmail'e Arapça ve Farsça öğretmişti.

Azerbaycanlı bir *seyyid* olan Seyyid Abdullah Lala bu makama atandı ise de vazifesini yeterince ifa edemeyince (Hondmir, 1273: 80) hemen azledildi. Daha önce *sedaret* makamı için birkaç başarısız girişimde bulunmuş olan Emir Cemaleddin bu arzusunu gerçekleştirdi ve ölünceye kadar on bir sene süreyle *sadr* makamını elinde tuttu. Bu dönemde de *sadr* Cemaleddin ile *vekil* Mirza Şah Hüseyin arasında gerginlikler yaşandığı bilinmektedir. Çaldıran Savaşı'ndan sonra *sedaret* makamının yüksek rütbeli devlet görevlileri tarafından uzun süreli sahiplenilmesi, Şah İsmail'in işleri bizzat yönetmekten ne kadar uzaklaştığının bir göstergesi olabilir.

Tahmasp dönemine gelindiğinde, *sadrın* esas görevi olan inanç birliğini sağlamak tamamlanmış olduğundan faaliyet alanı önemli ölçüde azalmış buna paralel olarak da nüfûzu zayıflamıştır. Bu dönemde, *Sadr* Cemaleddin Esterebadî örneğinde olduğu gibi, politik sahadaki bazı yetkilerini yeniden elde etmek için teşebbüste bulunan *sadrlara* da rastlanacaktır. Babadan oğula intikal eden bir kurum haline gelen *sedaret* etkinliğini hızla yitirmeye devam etti ve ayrı bölgelerde yetkin iki *sadr* atanır oldu hatta II. İsmail zamanına gelindiğinde bu kurum tamamen ortadan kalktı. *Sadrların* nüfûz kaybetmelerinde, *müçtehitlerin* güçlenmesi de önemli bir rol oynamıştır.

## SONUÇ

Şah İsmail'in saltanatının ilk yılları Safevî tarikatının sufî teşkilatını devletin idari teşkilatı ile birleştirmek için başarısız bir girişimin yaşandığı değişim ve intibak dönemidir. Bu dönemde yeni ve yeni olduğu kadar da deneme niteliğinde olan idarî sistem, birçok önemli devlet yöneticileri arasındaki yetki çatışması ile devletteki Türk ve İranlı unsurlar arasındaki temel çatışma nedeniyle çıkarılan problemlerin üstesinden gelmek için çaba sarf etti. Bu gelişim süreci İsmail'in halefi Tahmasp döneminde de devam etti. *Sadrın* esas görevi olan Şiî inancının yayılması, İsmail'in ölümüne kadar büyük ölçüde tamamlanmıştı. Buna paralel olarak *sadrın* kudreti temelde mevcut dinî kurumların korunmasına ve özellikle de *vakıf* mallarının idaresine hasredildi. Gerçekte bu *sadrın* yetki ve kudretinde bir azalmanın işareti olup, *sadrlar* zaman zaman politik işlerdeki eski nüfûzlarını yeniden ele geçirmek için başarısız teşebbüsler yaptılar.

*Vekil-i nefs-i nefis-i hümayun* teriminin terk edilip, İsmail'in saltanatının sonlarına doğru, genellikle *vezaret* kavramı ile birleştirilerek *vekaletten* bahsedilmesi, İsmail'in son dönemlerinde başlayan teokratik devletten uzaklaşıp dinî ve politik kurumların ayrışmasına kadar varan bir hareketin habercisidir. Bu ayrışma tamamlandığında, şahın hem dinî hem de dünyevi otoritesini temsil eden *vekil* unvanı kullanımdan kalktı. Makamı yavaş yavaş hiçbir dinî anlam taşımaz hale gelen ve neredeyse yalnızca bürokrasi işleriyle ilgili olan devlet memurlarının başkanı anlamında *vezir* olarak anılmaya yüz tuttu. Safevîlerin daha sonraki dönemlerinde *vekilin* ortadan kalkması, dinî ve politik kurumların ayrışmasının tamamlanmış olduğunu gösterir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Akkoyunlu Devleti'nin son döneminde baş gösteren Türkmen oymaklarının hakimiyet mücadelesi ırsî olarak Safevî Devleti'ne intikal etmiştir. Şah İsmail'in mürşitlikten kaynaklanan karizması bunu belli ölçüde frenledi ise de *mürit-mürşit* ilişkisinin zamanla sarsılması ve kabile bağlarının ağır basması ile *tarikat organizasyonunun* devlet sistemi içerisinde yeterince eritilemeyip devlet içinde devlet haline gelmesi yaşanan mücadelelerin bütünüyle ortadan kaldırılmasını engelledi. Burada Türkmenlerin tavrı dikkat çekicidir. Onlar başlangıçta kendi kontrollerinde tuttukları *vekalet* makamını İranlılara, *korucubaşı* makamını da Gürcü-Çerkez gulamlara kaptırmış olmaktan dolayı kırgın ve kızgın idiler. Şah İsmail'in devlet kurumlarındaki düzenleme çabaları, bu çatışmaların önüne geçebilmek için, *merkezileşme-kurumsallaşma* gayreti olarak algılanmalıdır. Türkmenlerin durumu ise, yönetim mekanizmalarını daha önce Selçuklu Devleti'nde İranlılara kaptırmaları ile Osmanlılarda devşirmelere kaptırmalarının ötesindedir. Hareketin başlangıcında *Kızılbaş Türkmenler* Şah İsmail'e yarı tanrısal sadakat hisleriyle bağlı idiler. Fakat devlet kurumsallaşmaya başladıkça şah hükümdar mevkiine çekilirken *Kızılbaşları* da kontrol altına alınması gereken gruplar konumuna indirgemeye başladı (Minorsky, 1943: 125-126). Başlangıçta *Kızılbaş* deyimi ile eş anlamlı kullanılan *sufi* tabiri bile bir müddet sonra Safevi terminolojisinde tahkir kavramı haline dönüştü. Bu Türkmen oymaklarının, devletin temsilcisi konumundaki kurumlar ve yetkilileri ile sürekli çatışır hale gelmelerinin önemli nedenlerinden birisidir. Bunun da ötesinde Şah İsmail'in son yılları ile halefleri I. Tahmasp, II. İsmail ve Sultan Muhammed Şah dönemlerinde *Kızılbaş* emirler, şahla ilişkilerini tıpkı feodal beylere gösterilen zoraki saygı şekline dönüştürdüler ki bu, mürşit ile müritleri arasındaki ilişkiden çok farklı idi.

İran coğrafyasında resmi kurumların en etkililerinin Şiî ideolojiye dayandırılması ve bu ideolojiyi yaşatan kurumların devlet organizasyonunda etkin olması bu coğrafyadaki teokratik dinamizmi kavrayabilmemiz açısından da önem kazanmaktadır.

## KAYNAKÇA

HONDMİR, Gıyaseddin. (1273). *Habibü's-Siyer, III/ 4.* Bombay.

MİNORSKY, V. (1943). *Tadhkirat al-Muluk (Gibb Memorial Series, NS, XVI).* London.

SAVORY, M. Roger. (1960). "The Principal Offices Safawid State during the Reign of Ismail. I" *BSOAS, XXIII,* s. 91-105.

ŞEREFHAN. (1862). *Şeref-Nâme, II.* ed. Véliaminof-Zernof. St. Petersburg.

RUMLU, Hasan Bey. (1931*). Ahsenü't-Tevarih, XII.* ed. C.N. SEDDON, Baroda.

VELİYEVA, Zülfiye. (2007). *Safevî Devlet Teşkilatı (Tezkiretü'l-Müluk'e Göre)*, Basılmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.

# BATUMLU YESARİ BABA VE SİNOP'TA BEKTAŞİLİK
# BATUMLU YESARI BABA AND BEKTASHI IN SİNOP

**Fahri MADEN**[1]


## ÖZET

Bektaşilik XIII. yüzyılda Hacı Bektaş Veli tarafından Anadolu'da kurulduktan sonra XVI. yüzyıla kadar bir kuruluş ve oluşum devresi yaşamıştır. Bu süreçte Anadolu'nun yanı sıra Rumeli, Mısır ve Irak ile Kıbrıs ve Girit'te yayılma alanı bulan tarikat özellikle Anadolu'nun batısında yoğunluk kazanmıştır. XIX. yüzyıla gelinceye değin Karadeniz coğrafyasında da tekkelere sahip olduğunu tespit ettiğimiz Bektaşilik 1826 yılında yasaklanmıştır. Böylece Sultan II. Mahmut'un döneminin sonlarına kadar yasaklı kalan Bektaşilik Tanzimat Fermanı ile birlikte kısmen serbest kalmıştır. Sultan Abdülaziz döneminde ise üzerindeki baskı iyice yumuşamış ve Bektaşilik yasaklılık öncesi faaliyet göstermediği Sinop merkezinde müntesiplere sahip olmuştur. 1870'lerde Yesari Baba'nın eliyle Sinop'a ulaşan Bektaşilik XX. yüzyıl başlarında yüzden fazla müridle mahalli yönetimin dikkatini çekmiştir. 1907 yılında mahalli yöneticilerin isteği ile merkezi hükümet tarafından Sinop'ta Bektaşi faaliyetleri denetim altına alınmaya çalışılmıştır. Ancak II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle Bektaşilik tamamen serbest kalmış ve 1925 yılında tüm tekke, zaviye ve türbeler kapatılıncaya kadar Sinop'ta Bektaşi faaliyetleri sürmüştür.


**Anahtar Kelimeler:** Sinop, Bektaşilik, Yesari Baba, Tekke, Türbe.


## ABSTRACT

Bektashi, has been established by Hacı Bektas Veli in Anatolia at XIII. century after lived in an organization and formation circuit to XVI. century. In this process, as well as in Anatolia, Thrace, Crete, Cyprus and Egypt, and Iraq and to spread the order, finding, became intensified especially in the west of Anatolia. Until the arrival to XIX. century, in the geography of the Black Sea was determined to have a Bektashi dervish lodges, was banned in 1826. Thus, the Sultan II. Mahmut's period remaining until the end of the Bektashi banned, remained partially free along with the Tanzimat Edict. Thor-


1 Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

oughly softened the pressure on the period of Sultan Abdul Aziz, Bektashi have previously been their followers to show activity in the center of Sinop. In the 1870s, hand of the Yesari Baba, the Bektashi reach Sinop, XX. beginning of the century, more than one hundred murid drew the attention of the local government. In 1907, at the request of the local administrators tried to be taken under control by the central government Bektashi activities in Sinop. However, with proclamation of II. Constitutionalism, the Bektashi remained completely free and all the lodges, lodges and tombs until closed in 1925, took Bektashi activities in Sinop.

**Key Words:** Sinop, Bektashi, Yesari Baba, Lodges, Tomb.

## GİRİŞ

Bektaşilik XIII. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli ile birlikte ortaya çıktıktan sonra başta Anadolu olmak üzere Rumeli, İstanbul, Mısır, Girit, Kıbrıs, Irak, Suriye vs. bölgelerde yayılma alanı bulmuştu (Ocak, 1992: 373-379). XVI. yüzyılda merkez tekke şeyhi Balım Sultan tarafından teşkilatlı bir yapıya kavuşturulan Bektaşilik Anadolu'nun pek çok bölgesinde tekkelere sahip olmuştu. Ancak XIX. yüzyıla gelinceye kadar Sinop şehir merkezi Bektaşiliğin faaliyet alanı içerisinde yer almamıştı. Daha açık bir ifadeyle tarikat Karadeniz coğrafyasında sınırlı sayıda tekke ve zaviye ile temsil edilmişti (Faroqhi, 2003: 47-63, 197-219).

Bektaşilik XIX. yüzyılın ilk yarısında -1826 yılında- Yeniçeri Ocağı ile birlikte yasaklanmış, pek çok tekke yıktırılıp mal varlıkları zapt edilirken Bektaşiler takip altına alınmıştı. Bu süreçte yasak özellikle Sultan II. Mahmut'un saltanatının sonuna kadar yoğun bir şekilde sürmüştü. Sultan Abdülmecid'in tahta geçip Tanzimat Fermanı'nın ilanından itibaren Bektaşiler üzerinde uygulanan yasakçı politika giderek yumuşamış, bu yumuşamayla birlikte 1826'da kapatılan ve yıktırılan tekkeler yeniden açılmaya başlamıştı. Eski tekkeler yeniden tesis edildiği gibi bunlara yenileri de eklenmişti. Bu arada 1826 öncesi tarikatın faaliyet göstermediği bölgelerde de tekkelerin açılması dikkat çekmekteydi. Bu bölgelerden birisi ve önemlisi Sinop'tu.

## Batumlu Yesari Baba ve Bektaşiliğin Sinop'ta Yayılması

Sinop'a Bektaşilik Batumlu Yesari Baba tarafından getirilmiş ve temsil edilmişti. Yesari Baba 1803 yılında (Hicrî 1219) o dönemde Batum'a bağlı olan Murgul'da doğmuştu. Ancak Murgul'un küçük bir yerleşim yeri olması ve fazla bilinmemesi nedeniyle doğum yeri konusunda Batum genel kabul görmüştür. Murgul günümüzde Artvin vilayeti sınırları içerisindedir. Çocukluk dönemini Murgul'da geçiren Yesari Baba mesleği icabı Anadolu'nun pek çok bölgesini dolaşmıştı. Nihayet Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne bağlandıktan sonra ömrünün büyük bir kısmını burada geçirmişti. Asıl adı Mehmet olup Yesari mahlasıyla anılmıştı. Mahlasını

kimden ve ne surette aldığı bilinmemekle birlikte Yesari "zenginlik, varlık" gibi anlamlarının yanı sıra "sol tarafla ilgili, solak" manalarına da gelmektedir. Bu itibarla Batumlu Yesari Baba'nın solak olması dolayısıyla bu mahlası kullandığı rivayet edilmektedir (Ertan, 1941: 3).

Batumlu Yesari Baba uzun boylu, zarif ve ince konuşan, hoşsohbet bir zattı. Çocukluğu ve ailesine ilişkin ayrıntılı bilgi bulunmamasına karşın küçük yaştan itibaren iyi bir medrese eğitimi aldığı ve kendini geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bu cümleden olarak Batumlu Yesari Baba girdiği her muhitte kendisini sevdirmişti. Bunda hoşsohbet olmasının yanı sıra şairliği ve çok iyi saz çalması etkili olmuştu. Nefes ve koşmalarını sazıyla terennüm etmiş, böylece pek çok muhip peyda etmişti. Batumlu Yesari Baba sazı ve sohbetiyle toplantılara iştirak eder ve oraları şenlendirirdi (Ertan, 1941: 4).

Batumlu Yesari Baba, Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde iki-üç sene hizmet ettikten sonra dervişliğe kabul edilmiş, on iki buçuk sene kadar Hacı Bektaş Veli Tekkesi kiler evinde dervişlik yaparak "Baba" payesine yükselmiş ve 1874 tarihinde türbedar olmuştu (Ertan, 1941: 4-8). Selanikli Hacı Hasan Dedebaba'nın postnişinliği dönemine denk gelen türbedarlığı sırasında Mehmet Ali Hilmi Dedebaba'ya halifelik verilmesi töreninde rehberlik yapmıştı (Noyan, 2002: 329).

Öte yandan Batumlu Yesari Baba merkez tekkedeki türbedarlığı sırasında Sinop'a ziyaretten geri kalmayıp bu sayede Bektaşiliğin bu şehirde de taraftar kazanmasını sağlamıştı. Bektaşiliği Sinop'ta yayan ve mürid yetiştiren (BOA, DH.MKT, 1154/35; Noyan, 2002: 328-329) Batumlu Yesari Baba bu süreçte 15 gün kadar da Kastamonu'da ikamet edip vaazlar vermişti. Ömrünün son yıllarını Sinop'ta geçiren ve burada iki yıl kadar postnişinlik yapan Batumlu Yesari Baba, 1880 (Hicrî 1297) yılında 78 yaşında iken vefat etmişti (Ertan, 1941: 5). Batumlu Yesari Baba'nın vefatından sonra 1883 yılında (Akyurt, 1947: 59) müridleri Zeytinlik civarındaki türbesiyle birlikte bir de tekke inşa ederek faaliyetlerini sürdürmüşler ve bu tekkeye Batumlu Yesari Baba'nın ismini vermişlerdi (Noyan, 2002: 328).

Asıl adı Ahmet olan ve Batumlu Yesari Baba tarafından "Gedaî" mahlasıyla anılan Tokatlı Gedaî'nin yazdığı mezar kitabesi şu şekildeydi:

*İşitti irci'î savt'ın çekildi dâr-ı kesretten*
*Erişti vahdete azm-i reh-i dâr-ı bekâ etti*
*Nice yıllar kiler-i hankâh-ı hazret-i Pîr'de*
*Edip sıdk ile hizmet Hakk'a tahsîl-i rızâ etti*
*Zaman-ı postnişînlik geldi amma olmadı kısmet*
*Çerağ-ı ömrünü bâd-ı ecel geldi fenâ etti*
*Erenler hizmetinde şöyle Pir-i nâ-tûvân oldu*
*Tarîk-i Nâzeninde nâmını fevkâlâde etti*
*Batumlu Yesari'nin şöhreti kaldı bu âlemde*
*Yetişti menzil-i maksûduna terk-i sivâ etti*
*Çıkup bir er Gedaî söyledi amma duta tarih*
*Yesari hazret-i Pîr'ine canın fedâ etti (1298)*
(Ertan, 1941: 5-6)

Ayrıca Batumlu Yesari Baba'nın türbesinin batı duvarı üzerine inşa tarihi ile ilgili şu kitabe yazılmıştı:

*Yakalım türbesine nur-ı muhabbetle çerağ*

*Bir makam oldu bu bak sanki Yesari Baba sağ (1300)* (Ertan, 1941: 6)

Öte yandan tarihte birkaç Yesari Baba'nın mevcut bulunduğu ve bunlardan Filibeli Mustafa Yesari Baba ile sözünü ettiğimiz Batumlu Mehmet Yesari Baba'nın şiirlerinin karıştırıldığı tespit edilmektedir. Keza Sadettin Nüzhet, Mehmet Ali Hilmi Dedebaba'nın Divan'ından hareketle Filibeli Mustafa Yesari Baba hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre iki Yesari Baba birbirinden farklı şahsiyetler olup ayrı coğrafyalarda yaşamışlardır. Filibeli Mustafa Yesari Baba, Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Hacı Bektaş Veli Tekkesi'ne postnişin tayin edildiklerinde İstanbul'da Merdivenköy'deki Şahkulu Sultan Tekkesi'ne vekil olarak bırakılmış, üç sene burada şeyhlik yaptıktan sonra Teselya'daki Durbalı Sultan Tekkesi'ne gitmiş, bir sürede orada ikametinin ardından İstanbul'a gelirken 18 Şubat 1907 tarihinde Golos'ta vefat etmiş ve oraya defnedilmişti (Sadettin Nüzhet, 1930: 408-411; Vatin-Zarcone, 1991: 63). Sadettin Nüzhet, Filibeli Mustafa Yesari Baba hakkında bu bilgileri vermekle kalmamış, Sinop Asar-ı Atika Muhipler Cemiyeti Katibi Mehmet Şakir Bey'in bir araya topladığı Batumlu Mehmet Yesari Baba'ya ait olan şiirleri de yayınlamıştı (Sadettin Nüzhet, 1930: 408-411). Böylece iki Yesari Baba arasında şiirleri bakımından bir karışıklık meydana getirilmişti.

Ayrıca Konyalı Yesari Baba'dan bahsedilmektedir. Kulağına mengüş taktığı için "*Mengüşlü Yesari*" olarak tanınan bu zat, çok gezmiş, bir çok saz şairine meydan okumuş ve mat etmiş, orta boylu ve şişman, beyaz sakallı, abalı ve keçe külahlı bir şair olarak tanıtılmıştır. Fiziki özellikleri uymamakla birlikte Konyalı Yesari Baba olarak zikredilen bu zatın Hacıbektaş'ta uzun zaman kalan, ancak çok gezen biri olan Batumlu Yesari Baba ile aynı kişi olma ihtimali bulunmaktadır (Akbulut, 5 Mart 2012). Bununla birlikte bir de Çankırılı Yesari Baba'dan bahsedilmiştir. Ancak onun Sinop'a Bektaşiliği getiren ve orada vefat eden Batumlu Yesari Baba ile aynı zat olduğu anlaşılmaktadır. Zira Batumlu Yesari Baba'nın ömrünün büyük bir kısmını Ankara ve Kırşehir'de geçirmesi dolayısıyla Çankırı'ya gitmiş olması ihtimal dahilinde görülmüştür. Bu durumda Batumlu Yesari Baba'nın Çankırı'da da bulunmuş olduğu ve burada kendisi gibi şair olan Çankırılı Zahmi ile görüştüğü tespit edilmiştir. Keza Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nden Ankara Maarif Vekaleti kütüphanesine nakledilen "Türbedar Yesari Baba Mecmuası"nda Zahmi'nin vefat tarihi belirtilmektedir. Bu da Batumlu Yesari Baba ile onun irtibatını göstermektedir (Ertan, 1941: 7-8).

Batumlu Yesari Baba Sinop'ta bulunduğu sırada halk tarafından çok sevilmiş, keşif

ve keramet sahibi olması sebebiyle kendisine saygı gösterilip hürmet edilmişti. Ona izafe edilen kerametlerden biri şöyledir: Batumlu Yesari Baba müridlerinden birinin oğlunun evlenme çağına geldiğini fakat memlekette kız bulamadığından şikayet ettiğini haber almış. Bunun üzerine Batum'daki akrabalarından üç kız ısmarlayarak yanına çağırttırıp müridinin oğlunun bu kızların birini beğendiği takdirde onunla evlenmesini söylemiş. Ancak görücüler kızları görüp hepsine bir bahane bulmuşlar. Hatta oğlanın müşkülpesent ve bahane bulmakta mahir annesi kızın birisi için "Vücudu, her yeri güzel amma yüzü çirkin" demiş. Bu sözü duyan Batumlu Yesari Baba müteessir olup "O kadın yüzünden bulsun" diye beddua etmiş. Nihayet kadının yüzünde bir ağrı başlayıp, kadın yirmi sene yüzündeki ağrıdan ıstırap çekerek ölmüş (Ertan, 1941: 9).

Batumlu Yesari Baba'nın en önemli kişilik özelliği aruz ve hece vezinleriyle şiirler söylemesiydi. Aruz veznini halk şairleri eksik ve kusurlu kullandıkları halde Batumlu Yesari Baba bu vezinde oldukça başarılıydı. Rindane yazdığı gazellerindeki incelik, samimiyet, aşk ve muhabbet Allah-Muhammed-Ali üçlemesine dayanmıştı. Bektaşilik öğretilerini çok iyi kavrayıp hazmetmiş olan Baba, bu öğretileri manzumelerinin özüne işlemişti. Onun şiirleri Farsça ifadeler kullandığı halde sade, düzgün ve pürüzsüzdü. Bu sebeple manzumeleri halk arasında kolayca yayılmıştı. Şiirlerinin pek çoğu lirizm ve akılcılığı bir arada barındırmaktaydı. Ayrıca şiirlerinde oldukça yalın ve öğretici bir dil kullanmıştı. Şiir şekilleri içerisinde daha çok koşma, nefes ve gazeli kullanmıştı (Ertan, 1941: 10). O kadar ki Tokatlı Gedaî ve Zileli Ceyhunî gibi XIX. yüzyıla damgasını vuran şairler üzerinde büyük etkisi olmuştu (Akbulut, 5 Mart 2012). Şakir Ülkütaşır tarafından Batumlu Yesari Baba'nın yüz kadar manzumesi bir araya getirilmiştir.

Hakkında Ali Ertan tarafından 1941 yılında küçük bir kitap meydana getirilen ve bu kitapta kırk kadar şiirine yer verilen Batumlu Yesari Baba'nın şiirlerinden örnekler vermek gerekirse;

*Can gözün açmayan erbab-ı kemali göremez*

*Kendi halin beğenen hâl-i ricali göremez*

*Sevdiğim ol sâye-i uşşakı cihâne salmış*

*Şöyle derç olsa cihân ehl-i misali göremez*

*Sürmeyen eşiğine can-ı gönülden yüzünü*

*Himmet-i Şahı neşin ile post-ı devrânı göremez*

*İkilik bâbını ref etmeyenin canına lanet*

*Münkir ol hikmeti Hak celle celâli göremez*

*Ey Yesari hele sen bunda göre gör kim yâri*

*Görmeyen bunda yârin nuru cemali göremez*
(Ertan, 1941: 13)

***

*Sanma ey zahit cihan içre sivayı bekleriz*
*Terk-i tecridiz veli bâb-ı rızayı bekleriz*
*Demeniz meyhane küncünde neniz var ey fakih*
*Böyle bir ehl-i harabatız burayı bekleriz*
*Hakkı bilmektir cihan mülküne gelmekten meram*
*Biz günahkâr ehliyiz kân-ı sehayı bekleriz*
*Asitan-ı devlete arzu çeken âşıklarız*
*Gemimiz yüklendi ama daha havayı bekleriz*
*Zahid-i nâ-puhte ayrılsın Yesari bir yana*
*Biz gürûh-ı nâciyiz bizler sivayı bekleriz*
(Sadettin Nüzhet, 1930: 410-411)

***

*Ey kadir-i mutlak nice ayanla*
*Cihanı kendine hayran edersin*
*Tilkiyi tavukla, kurdu koyunla*
*Karma karış edip seyran edersin*
*Bin bir isim dilde söylenir hâlâ*
*İsmin çok resmin yok bilmem ne mânâ*
*Sana kapı bana almaz galiba*
*Girer her gemide çeblân edersin*
*Kimini dergâhtan ihraç eyleyip*
*Kimini âlemde Sertaç eyleyip*
*Kimini nan pâreye muhtaç eyleyip*
*Kimini Mısır'a sultan edersin*
*Yesari manendi sergerdanları*
*Ba-husus muhibbi handanları*
*Her mahluktan ahzettiğin canları*
*Ne yerde cem edip harman edersin*
(Ertan, 1941: 26)

***

*Cemal-i pâkini ey nur-ı didem*
*Görenler Allahü ekber dediler*
*Yalnız ben değil bilcümle âlem*
*Taalâllah bu ne dilber dediler*
*Bî-kusur yaratmış Hazret-i Mevlâ*
*Ol sebepten sail babında gedâ*
*Cemalin cennettir kâmetin Tûba*
*Kaşların mihrab u minber dediler*
*Yesari babından dûr etme ey yâr*
*Mürüvvet merhamet eyleyip her bâr*
*Mushafü hüsnünde leylü ve nehâr*
*Okur âşıkların ezber dediler*
(Sadettin Nüzhet, 1930: 410)

## XX. Yüzyılın Başlarında Sinop'ta Bektaşilik

Batumlu Yesari Baba'nın Sinop'a 1870'lerde Bektaşiliği getirmesinden sonra şehirde tarikatın müntesipleri hızla çoğalmıştı. Keza bir arzuhalde XX. yüzyılın başlarında Sinop'ta Bektaşi müridlerinin günden güne çoğalmakta olduğu ve toplanmalarına izin verilmemesi istenmekteydi. Buna göre sözü edilen dönemde Sinop'ta yüzden fazla müntesibi bulunan tarikatın, yeni müridler kazanmakta zorlanmadığı anlaşılmaktaydı (BOA, DH.MKT, 1154/35).

XX. yüzyılın başlarında Sinop'ta Bektaşilik çok yoğun bir faaliyet içerisindeydi. Bu canlılığının sebebi Bektaşiliğin epey zamandır faaliyette olmasının beraberinde şehrin itibarlı ve servet sahibi kişilerinin tarikata intisap etmiş olmalarıydı. Bu kişiler arasın-

da ashab-ı servetten Öküzoğlu Hasan Bey, tüccardan Raşid Ağazâde İzzet ve tersane katibi Diverekli Mehmed Karib Efendi bulunuyordu. Adı geçen kişilerden özellikle Öküzoğlu ailesi Sinop'un çok eski sakinlerindendi. Bu kişilerin Bektaşiliğe intisap edip canı gönülden hizmet etmeleri tarikatın şehirde güçlenmesine olanak sağlamış, ayrıca pek çok kişinin de tarikata bağlanmasına vesile olmuştu (BOA, DH.MKT, 1154/35).

1907 yılında Sinop'taki bu Bektaşî faaliyeti hükümetin dikkatini çektiği gibi bölge idarecilerini de endişeye sevk etmişti. Vaktiyle Batumlu Yesari Baba'nın uyandırdığı çerağ zamanla daha fazla ışık yaymıştı. Zira Sinop'ta Ada köyündeki gayet canlı olduğu anlaşılan Yesari Baba Tekkesi'nin yüzden fazla müdavimi vardı. Özellikle Muharrem ayları tekkeye ayrı bir canlılık getirmekteydi. Her yıl Muharrem ayının üçüncü günü Merdivenköy Bektaşî Tekkesi postnişini Mehmet Ali Hilmi Baba tarafından buraya bir baba gönderilmekteydi. 1907 yılında Ali Baba gönderilmiş, Yesari Baba Tekkesi'nde misafir olmuş ve Bektaşîler Ali Baba'yı ziyaret etmişlerdi. Ayrıca Sinop'ta Bektaşîler, Cuma ve Pazartesi geceleri ile Muharrem ayının ilk üç gecesi değişmeli olarak içlerinden birinin evinde toplanarak Hadikatü's-Süedâ okuyup Bektaşî erkanı icra ediyorlardı. Dahası Bektaşîler, İslam dinine muhalif itikatları, hal ve hareketleri bulunmadığını savunarak ve kendilerini gizleme gereği duymadan faaliyetlerini sürdürüyorlardı (BOA, DH.MKT, 1154/35).

Sinop mutasarrıfı ve Kastamonu valisinin Bektaşîler hakkında topladıkları bu bilgiler kimi tereddütlerle İstanbul'a bildirilmişti. Mutasarrıf Bektaşilerin içlerinden hitaba layık görülenlere ihtarda bulunulmuş ise de bunların Bektaşiliğe bağlı olduklarını inkar etmediklerini, hatta Bektaşîlerin "akâid-i diniye-i İslamiye muhalif" hal ve hareketleri veyahut "şeriât-ı garrâ-yı Ahmediyye mugayir" itikatları bilindiği halde bunu inkar edip böyle olmadıklarını beyan ettiklerini söylemekteydi. Önceleri yarı açık hareket eden Bektaşiler hükümet tarafından uyarılmaları üzerine gizlice ibadet yapmaya başlamışlardı (BOA, DH.MKT, 1154/35).

Mutasarrıf bin üç yüz haneden ibaret olan Sinop gibi küçük bir kasabada sayıları yüz kişiyi bulan tarikat mensuplarından endişe duyduğunu dile getirmişti. Gerçi mutasarrıf Bektaşîlerin toplantılarında tehlikeli bir şey yapmadıklarını da dile getirmişti Ancak onu asıl endişeye sevk eden husus Bektaşîlerin "şeriat-ı garra-yı Ahmediye'ye muhalif" olmaları ve "rızâ-yı bâri-i 'âliye muhalif âyinler icrâ" etmeleri ile sayılarının günden güne çoğalmasından dolayı bazı cahil insanları dinden saptırabilmeleri ihtimaliydi. İddiaya göre Bektaşiler ibadetleri sırasında Hz. Adem ile Hz. Peygamber'e salat-ı selam getirdikten sonra "sürç-i lisan" ederek "aşere-i mübeşşere"ye tercihen Hz. Ali'ye takdiste bulunuyorlardı. Bu yüzden Bektaşiler hakkında ciddi bir tedbir alınmadıkça onların icra-yı âyinden vazgeçmeyeceklerini düşünüyordu. Zira mutasarrıfa göre Bektaşîlerin ülkenin her yerinde pek

çok muhib ve dervişleri vardı. Bu sebeple mahalli yönetim ve zabıtaca Bektaşileri korkutacak ve endişelendirecek önlemler alınmasını elzem görüyordu (BOA, DH.MKT, 1154/35).

Konu dahiliye nezaretine bildirildikten sonra merkezi hükümet Sinop'taki Bektaşiler hakkında bilgiler toplanıp, kaç kişiden ve kimlerden ibaret oldukları ile ne zaman ibadet yaptıkları hakkında detaylı malumat verilmesini istemişti. Yukarıda zikredilen bilgiler ulaştırıldıktan sonra mahalli yöneticilerin endişeleri nedeniyle merkezi yönetim, Bektaşîlerin kuvvetli bir şekilde uyarılmalarını, bir daha toplanmalarına müsaade edilmemesini, cahil halkı bu yola sevk ve teşvik eden tarikatın ileri gelenlerinin Kastamonu'ya götürülerek belde uleması ve müftüsü tarafından nasihat ile itikatlarının düzeltilmeye çalışılmasını emretmişti. Hükümet herhangi bir şiddet yanlısı politika denemek niyetinde değildi. Böyle bir denemenin daha kötü sonuçlar doğuracağı ya da Bektaşîlerin şiddete başvuracak kadar tehdit oluşturmadığı kanaatindeydi (BOA, DH.MKT, 1154/35).

1907 yılında Bektaşilere karşı merkezi hükümetin engelleyici tavrı başarılı olmamış, II. Meşrutiyet'in ilanıyla Bektaşilik üzerindeki baskılar neredeyse tamamen kalkmıştı. Böylece 1925 yılına kadar Bektaşilik Sinop'ta faaliyetlerini sürdürmüştü. Nitekim adı geçen tarihte tüm tekke, zaviye ve türbeler kapatıldığında Yesari Baba Tekkesi'nde Avukat Cafer Baba postnişin bulunuyordu (Noyan, 2002: 230).

Öte yandan 1925 yılında Sinop'ta Yesari Baba Tekkesi kapatılıp mal varlığı evkaf idaresi tarafından zapt edilerek satışa çıkarılmıştı. Bu satış sırasında iki odalı tekke binasının Gerzeli Kuzu Baba'nın gayretleriyle yaptırıldığı ve kırk yıldır Bektaşi dervişleri tarafından kullanıldığı anlaşılmıştı. Kuzu Baba'nın vefatından sonra tekke binası kızı Hatice Hanım'ın mülkiyetine intikal etmişti. Sinop'un Ada köyünde bulunan Yesari Baba Tekkesi'nin çevresinde ise bir dönüm kadar zeytinlik bahçesi mevcuttu. Bu bahçe miras yoluyla Hacı Ahmet Efendi'den oğlu Abdülkadir Efendi'nin tasarrufuna geçmişti. Ancak tekkelerin kapatılması hakkında çıkan kararname ile evkaf idaresi Yesari Baba Tekkesi'nin bahçe ve binasını satışa çıkarmış, mirasçılar bu satışa itirazda bulunup iptal edilmesini istemişlerdi. Mahkeme Yesari Baba Tekkesi mülklerinin vakıf malı olmamasına binaen evkaf idaresinin müdahalesini men ettiği gibi adı geçen mülklerin mirasçıları Hatice Hanım ve Abdülkadir Efendi'nin tasarrufuna bırakılmasına karar vermişti (*Sinop Şer'iye Sicili (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi)*, nr. 3082, s. 138-139).

1925 yılında tüm tekke, zaviye ve türbelerin faaliyetlerinin durdurulmasıyla Sinop'ta Bektaşilik ortadan kalkmış ve bugün Batumlu Yesari Baba'nın türbesinin dışında şehir merkezinde Bektaşilikten iz kalmamıştır. Bu türbedeki kalıntılar burada bir tekke yapısının bulunduğunu, türbe ve çevresindeki muhtemel mezarların tekkenin hazire kısmını oluşturduğunu göstermektedir. Batumlu Yesari Baba'ya ait olan bu tür-

be günümüzde Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından kültür ve tabiat varlıklarını koruma kanunu çerçevesinde koruma altına alınmıştır.

## Sinop Çevresindeki Bektaşi Tekkeleri

Tarih boyunca Sinop çevresinde de Bektaşi tekkelerinin açıldığı tespit edilmektedir. Bunlardan biri Boyabat'a bağlı Dörtyol'daki Çeke Sultan Tekkesi'ydi (BOA, C.EV, 659/33203). Aynı isimle Boyabat'ta bir köy ve cami de mevcuttu (BOA, İE. EV, 45/5132; 8/871; BOA, C.EV, 476/24078). 1725 yılında Çeke Sultan Tekkesi'nin Hasan ve Hüseyin isimlerinde iki zaviyedarı vardı (BOA, İE. EV, 72/7784). Bununla birlikte 1838 yılında da bu tekkede bir görev değişikliği yaşanmıştı. Buna göre tekkede zaviyedar bulunan Hasan bin Ali Halife vefat etmiş, yerine liyakat sahibi büyük oğlu Ali Halife zaviyedar tayin edilmişti. Ali Halife tekkede misafirlere yemek hizmeti vermenin yanı sıra vakıf şartlarına uygun hareket etmeyi kabul etmiş ve aykırı bir durumda görevden alınmaya razı olmuştu (BOA, EV. BKB, 62/13; BOA, EV. MH, 44/42). Tekkenin giderlerinin karşılanması için bir vakıf tesis edilmişti. Bu vakfın 1863-1865 yıllarında Hacı Ali Efendi mütevellisi olup 581 guruş gibi cüz'i bir aşar geliri mevcuttu. Bu gelir misafirler ve dervişlerin yiyecek masraflarıyla zaviyedar maaşına tahsis edilmişti (BOA, Evkaf Defteri, nr. 20186, varak 2b; BOA, EV. MH, 1149/48; BOA, EV. MH, 1150/46).

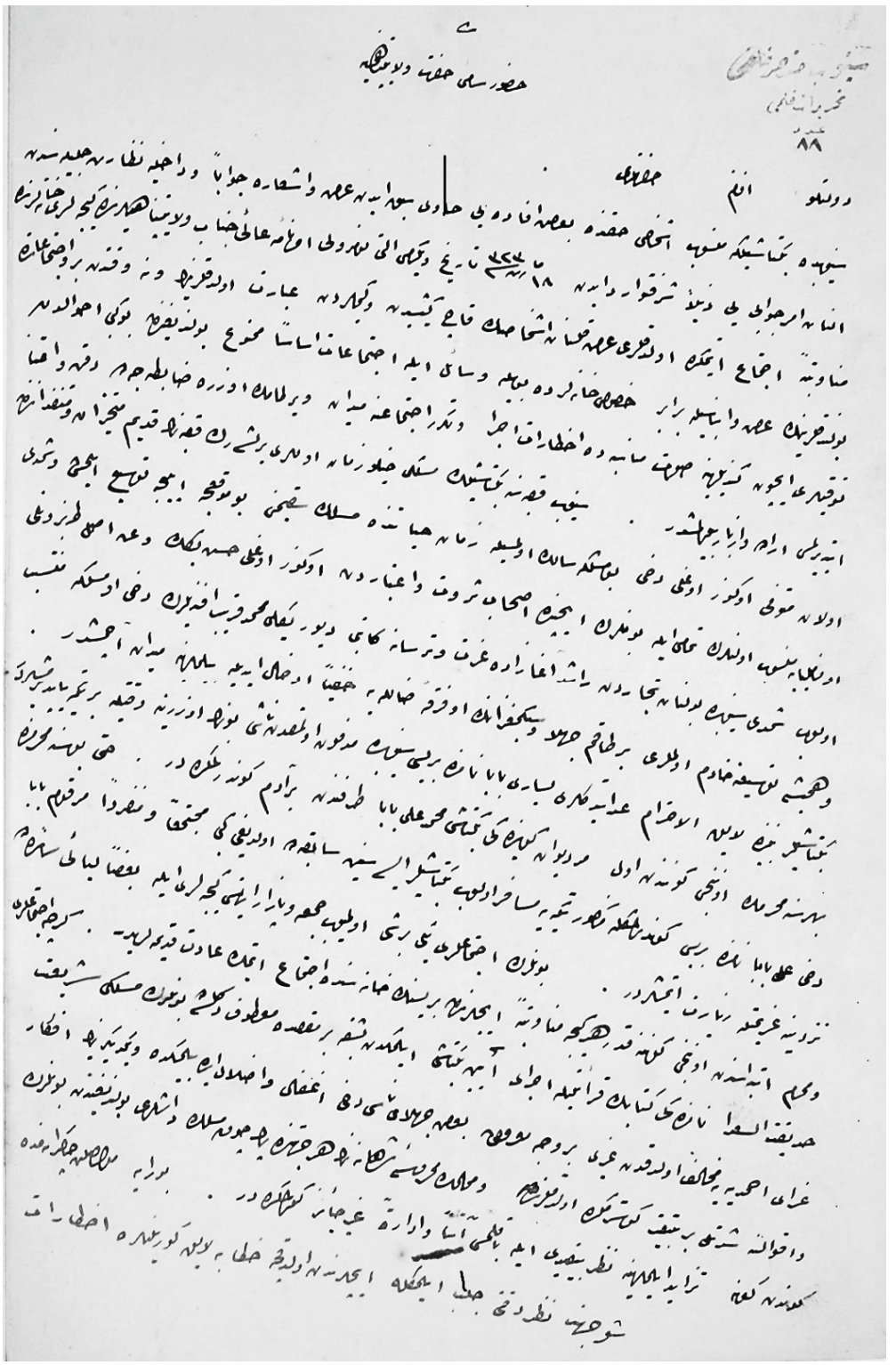
Ayrıca bugün Gerze ilçesine bağlı Yenikent beldesi yakınlarındaki Çece Sultan Türbesi'nin Aleviler-Bektaşiler tarafından benimsendiği bilinmektedir. Bu türbe Selçuklular döneminden kalma tek katlı ve tek mekanlı bir yapıdır. Rivayete göre Çeçe Sultan'ın asıl adı Seyyid Muhammed olup Horasan'da yaşamış, soyu On İki İmamlardan Musa Kazım'a dayanmakta, dolayısıyla Hz. Peygamber'in yedinci göbekten torunu olmaktadır. Çevredeki köylülerce her yıl yapılmakta olan Hıdırellez kutlamaları genellikle bu türbede gerçekleştirilmektedir ("Türbeler", 5 Mart 2012). Ayrıca Çece Sultan adıyla bir vakfın mevcut olduğu görülmektedir. 21 Şubat 1780 tarihinde bu vakfa yapılan müdahale ortadan kaldırılmıştı (BOA, C. EV, 628/31694). Bununla birlikte XIX. yüzyılda hala vakıf faaliyetteydi ve üç ayda 40 guruş geliri vardı (BOA, EV. MH, 1627/28). 21 Aralık 1843 tarihi itibarıyla Çece Sultan Tekkesi burada 70 kadar hademe istihdam edildiğinden vergiden muaf tutulmuştu (BOA, C. EV, 441/22343). Ancak bir süre sonra Çece Sultan Tekkesi zaviyedarları ile vakıf evlatlarının kullandıkları topraklar vergi borcundan dolayı gündeme gelmişti (BOA, MV, 118/83).

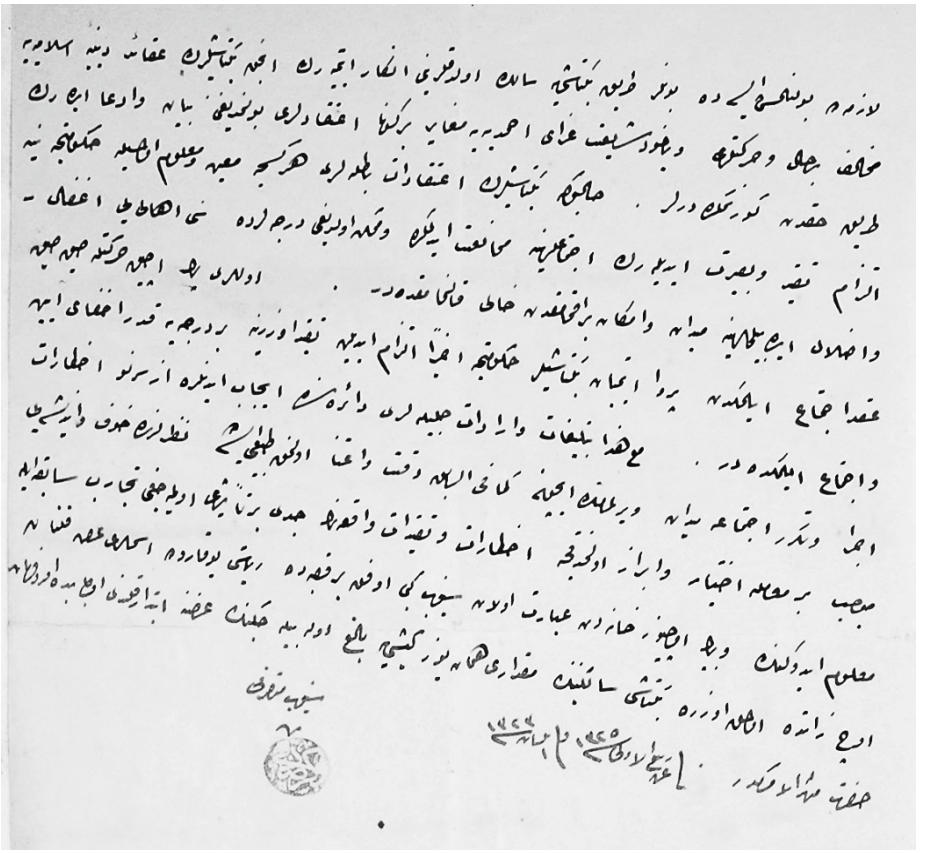
## EKLER

1. Yesari Baba'nın Temsili Resmi (Sadettin Nüzhet, 1930: 408)

2. Sinop'ta Zeytinlik Mevkii'ndeki Batumlu Yesari Baba Türbesi

**Belge 1a.** Sinop'ta Bektaşi Faaliyetlerinin Takip Edilmesi ile İlgili Arşiv Belgesinin Orjinal Metni (BOA, DH.MKT, 1154/35).





**Belge 1b.** Sinop'ta Bektaşi Faaliyetlerinin Takip Edilmesi ile İlgili Arşiv Belgesinin Transkripsiyonu (BOA, DH.MKT, 1154/35). Sinob mutasarrıflığı tahrîrât kalemi

aded

88

huzûr-ı sâmî-i hazret-i vilâyetpenâhîye

devletlû efendim hazretleri

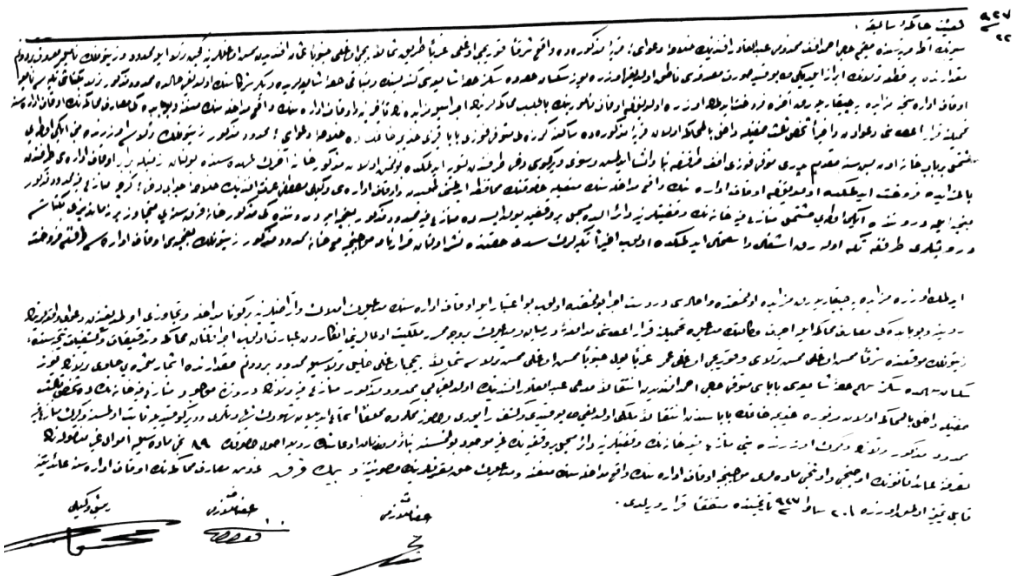
Sinobda Bektaşiliğe mensûb eşhâs hakkında ba'zı ifâdeyi hâvî sebk iden 'arz ve iş'âra cevâben ve dâhiliye nezâret-i celîlesinden alınan emr-i cevâbiyi zeylen şereftevârid iden 18 Mart sene 1323 târih ve yirmi altı numaralu emrnâme-i 'âlî-i cenâb-ı vilâyetpenâhîlerinde geceleri hânelerinde münâvebeten ictimâ' itmekde oldukları 'arz kılanan eşhâsın kaç kişiden ve kimlerden 'ibâret olduklarını ve ne vakitden berü ictimâ'âtda bulunduklarının 'arz ve ebnâsıyla berâber husûsi hânelerinde böyle ve sâ'il ile ictimâ'ât esâsen memnû' bulunduğundan bu gibi ahvâlden tevakkîleri içün kendilerine sûret-i münâsibede ihtârât icrâ ve tekerrür-i ictimâ'ata meydân verilmemek üzere zâbıtaca da dikkat ve i'tinâ ittirilmesi irâde ve ezbâr buyurulmuşdur Sinob kasabasına Bektaşilik mesleği hayli zamân evvelleri yerleşerek kasabanın kadîm mütehayyizân olan müteveffâ Öküz oğlu dâhi bu mesleğe sâlik olmasıyla zamân-ı hayâtında meslek-i sakimini (?) bu mevki'ce

iyice tevsî‘ eylemiş ve şimdi o mezâhibe mensûb olanların tamamı ile bunların içinde ashâb-ı servet ve i‘tibârdan Öküz oğlu Hasan Bey’in ve ‘an asl Trabzonlu olub şimdi Sinobda bulunan tüccârdan Râşid Ağazâde ‘İzzet ve tersâne kâtibi Diverikli Mehmed Karîb Efendilerin dahî o mesleğe mütenessib ve hemîşe-i tevsîka hâdim olmaları bir tâkım cühelânın o fırka-i dâlaleye hafîyen idhâl edilebilmelerine meydân açmışdır Bektaşiler beyninde layıkü’l-ihtirâm ettikleri Yesâri Baba nâmında birisi Sinobda medfûn olmakdan nâşî bunun üzerine vaktiyle bir tekye yapdırmışlar ki beher sene Muharrem’in üçüncü gününden evvel Merdivân köyündeki Bektâşi Mehmed ‘Ali Baba tarafından bir âdam gönderilmekdedir hattâ bu sene Muharrem’inde dahî ‘Ali Baba nâmında birisi gönderilmekle mezkûr tekyeye misâfir olub Bektaşiler ise sinîn-i sâbıkada olduğu gibi müctemi‘an ve münferiden merkûm baba nezdine ‘azîmetle ziyâret itmişlerdir Bunların ictimâ‘ları yeni bir şey olmayub cum‘a ve pazarertesi geceleri ile ba‘zen leyâli-i sâ’irede ve Muharrem ibtidâsından üçüncü gününe kadar her gece münâvebeten içlerinden birisinin hânesinde ictimâ‘ itmek ‘âdet-i kadîmeleridir Gerçi ictimâ‘ları Hadîkatü’s-Su‘adâ nâmındaki kitabın kıra’atıyla icrâ-yı âyîn-i Bektâşi eylemekden başka bir maksada ma‘tûf değilse de bunların mesleği şerî‘at- garrâ-yı Ahmediyyeye muhâlif oldukdan gayrı ber vech-i ma‘rûz ba‘zı cühelâ-yı nâsı dahî iğfâl ve ızlâl idebilmekde ve yekdiğerine efkâr ve akvâline şiddetli bir tebeyyük göstermekde oldukla-

rından ve memâlik-i mahrûse-i şâhânenin her cihetinde pek çok meslekdâşları bulunduğundan bunların günden güne tezâyid eylemelerine nazar-ı bî-tesaddî ile bakılması idâreten gayr-i câ’iz görülmekdedir Buraya mûmaileyh-i çâkerânemden şu cihet nazar-ı dikkatimi celb eylemekde içlerinden oldukça hitâba layık görünenlere ihtârât-ı lâzımede bulunulmuş ise de bunlar tarîk-i Bektâşiye sâlık olduklarını inkâr itmeyerek ancak Bektâşilerin ‘akâ’id-i diniye-i İslamiyye muhâlif bir hâl ve hareketleri veyahud şerî‘at-ı garrâ-yı Ahmediyyeye mugâyir bir gûne i‘tikâdları bulunmadığı beyân ve iddi‘â iderek tarîk-i hakdan görünmekdedirler. Halbûki Bektâşilerin i‘tikâdât-ı bâtılaları herkesçe mu‘ayyen ve ma‘lûm olmasıyla hükümetçe yine iltizâm tekayyüd ve basîret idilerek ictimâ‘larına mümâna‘at idilmekde ve mümkün olduğu derecelerde sine-yi ahâliyi iğfâl ve ızlâl idebilmelerine meydân ve imkân bırakmamakdan hâlî kalınmamakdadır. Evvelleri yarı açık hareketle çok çok ‘akd-i ictimâ‘ eylemekden pervâ itmeyen Bektaşiler hükümetçe ahiren iltizâm idilen tekayyüd üzerine bir dereceye kadar ihfâ-yı âyîn ve ictimâ‘ eylemekdedir. Ma‘hazâ teblîgât ve irâdât-ı celîleleri dâ’iresinde îcâb idenlere ez sernû ihtârât icrâ ve tekerrür-i ictimâ‘a meydân virilmemek içün kemâfi’s-sâbık dikkat ve i‘tinâ olunmak tabi‘î ise de nazarlarında havf ve endişeyi mûcib bir mu‘âmele ihtiyâr olunmadıkça ihtârât ve takayyüdât-ı vâkı‘anın ciddi bir te’siri olmayacağı tecârib-i sâbıka ile ma‘lûm idüğünün ve bin üç yüz hâneden

‘ibâret olan Sinob gibi ufak bir kasabada yukarıda isimleri ‘arz kılınan üç zâtda olmak üzere Bektâşi sâlikinin mikdârı hemen yüz kişiye bâliğ olabileceğinin ‘arzına ibtidâr kılındı ol bâbda emr ve fermân hazret-i menlehü’l-emrindir fî gurre-i Rebi‘ülevvel sene 1325 ve fî 1 Nisan sene 1323
Sinob mutasarrıfı

**Belge 2a.** Zeytinlik’teki Yesari Baba Tekkesi Emlakının Evkaf İdaresi Tarafından Satılması ile İlgili Arşiv Belgesinin Orjnal Metni (*Sinop Şer’iye Sicili (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi)*, nr. 3082, s. 138-139)



**Belge 2b.** Zeytinlik’teki Yesari Baba Tekkesi Emlakının Evkaf İdaresi Tarafından Zapt Edilmesi ile İlgili Arşiv Belgesinin Transkripsiyonu (*Sinop Şer’iye Sicili (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi)*, nr. 3082, s.138-139)

22 sene hey’et-i hâkime-i sâbıka

Sinob’un Ada karyesinde mukîm Hacı Ahmed Efendi mahdûmu Abdülkadir Efendi’nin hülâsa-i da‘vâsı karye-i mezkûrede vâki‘ şarken Korucu oğlu garben tarîk şimâlen Beyci oğlu cenûben Osman Efendi’den Memiş oğullarına geçen tarla ile mahdûd ve Zeytinlik nâmıyla ma‘rûf bir dönüm miktarında bir kıt‘a tarlanın ibrâz eylediği tapu kayd sûret-i musaddakası nâtık olduğu üzere yüz seksen hissede sekiz hisse-i şâyi‘ası (?) kendisinin ve mütebâkî hisse-i şâyi‘aları da (?) diğer şürekâsının olduğu hâlde mahdûd-ı mezkûr tarla Bektaşi tekyesi nâmıyla evkaf idâresince müzâyedeye çıkarılarak ahara füruht edilmek üzere olduğundan evkaf me’mûrunun bi’l-celb muhâkemelerinin icrâsıyla müzâyedenin te’hîrine ve evkaf idaresinin vâki‘ müdâhalesinin men‘ine ve bu bâbdaki masârıf-ı muhâkemenin evkaf idaresine tahmîline karar i‘tâsını da‘vâdan

ve ahîren şahs-ı sülüs hakkıyla dâhil-i bi'l-muhâkeme olan karye-i mezkûrede sâkin Gerzeli müteveffâ Kuzu Baba kızı Hadice Hanım'ın da hülâsa-i da'vâyı mahdûd-ı mezkûr Zeytinlik tarlası üzerinde mebnî iki odayı müştemil bir bâb hâne on beş sene mukaddem pederi müteveffâ Kuzu Efendi tarafından binâ ve inşâ edilmiş ve senevî vergisi dahi tarafından tesviye edilmekte bulunmuş olan mezkûr hâne aharın uhdesinde bulunan zimmetiyle beraber evkaf idaresi tarafından bil-müzâyede füruht edilmekde olduğundan evkaf idaresinin vâki' müdâhalesinin men'iyle hukukunun muhâfaza edilmesini talebden ve evkaf idaresi vekîli Mustafa 'İzzet Efendi'nin hülâsa-i cevabı dahi eğerce münâziün fîh mahdûd-ı mezkûr bağçe ile derûnunda iki odayı müştemil münâziün fîh hânenin vakfiyetlerine dâ'ir elde müseccil bir vakfiyye yok ise de münâziün fîh mahdûd-ı mezkûr bağçe ile derûnundaki mezkûr hâne kırk seneyi mütecâviz bir zamandan beri Bektaşi dervişleri tarafından tekye olarak işgal ve isti'mâl edilemekde olub ahîren tekyelerin seddi hakkında neşr olunan kararnâme mûcibince ma'a hâne mahdûd-ı mezkûr Zeytinlik bağçesi evkaf idaresi tarafından füruht (s.139) edilmek üzere müzâyedeye çıkarılarak müzâyede olunmakda ve ihâlesi derdest icrâ bulunmakda olub bu i'tibâr ile evkâf idâresinin müdde'îlerin emlâk ve arâzilerine bir gûne müdâhale ve tecâvüzü olmadığından da'vâcı olanlarının reddine ve bu bâbdaki masârıf-ı muhâkeme ile ücret vekâletin müdde'îlere tahmîline karâr i'tâsını müdâfa'a-i dermeyân ve müdde'îlerin ber vech-i muharrer mülkiyyet iddi'âlarını inkârdan 'ibâret olub icrâ kılınan muhâkeme ve tedkîkat ve keşfiyyat neticesinde Zeytinlik mevki'inde şarken Memiş oğlu Memiş tarlası ve Korucu oğlu Ömer garben yol cenûben Memiş oğlu Memiş tarlası şimâlen Beyci oğlu Halil tarlasıyla mahdûd bir dönüm mikdarında eşcâr-ı müsmireyi hâvî tarlanın yüz seksen sehmde sekiz sehm hisse-i şâyi'ası (?) baba-yı müteveffâ Hacı Ahmed Efendi'den intikâlen müdde'î Abdülkadir Efendi'nin olduğu gibi mahdûd-ı mezkûr münâziün fîh tarlanın derûnunda mevcûd münâziün fîh hânenin de şahs-ı sülüs hakkıyla dâhil bi'l-muhâkeme olan mezbûre Hadice Hanım'ın babasından intikâlen mülkü olduğu tapu kaydı ve keşf raporu ve huzûr-ı mahkemede muhallefen (?) istimâ' idilen şuhûdun şehâdetleri ve vergi kaydıyla sâbit olmasına ve gerek münâziün fîh mahdûd-ı mezkûr tarlanın ve gerek üzerinde mebnî münâziün-fih hânenin vakfiyetlerine dâ'ir müseccil bir vakfiyenin gayr-ı mevcûd bulunmasına binâen mürur-ı zaman iddi'âsının reddiyle usûl-i hukukun 79 uncu mâddesiyle emvâl-i gayr-ı menkûlenin tarîfine 'â'id kanûnun üçüncü ve onuncu maddeleri mûcibince evkaf idaresinin vâki' müdâhalesinin men'ine ve müdde'îlerin hak-ı tasarruflarının masviyetine (?) ve bin kırk guruş masârıf-ı muhâkemenin evkaf idaresine 'â'idiyetine kâbil temyîz olmak üzere fî 20 Şubat sene 927 tarihinde müttefiken karâr verildi

Mülâzım Mülâzım Re'is Vekîli

İmza İmza İmza

## KAYNAKÇA

### A. Arşiv Belgeleri

BOA, C.EV, 441/22343.

BOA, C.EV, 628/31694.

BOA, C.EV, 659/33203.

BOA, C.EV, 476/24078.

BOA, DH.MKT, 1154/35.

BOA, EV.BKB, 62/13.

BOA, EV.MH, 44/42.

BOA, EV.MH, 1149/48.

BOA, EV.MH, 1150/46.

BOA, EV.MH, 1627/28.

BOA, EV, Defter nr.20186, varak 2b.

BOA, İE.EV, 45/5132.

BOA, İE.EV, 8/871.

BOA, İE.EV, 72/7784.

BOA, MV, 118/83.

*Sinop Şer'iye Sicili (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi)*, nr. 3082, s. 138-139.

### B. Kaynak Eserler ve Araştırmalar

"Türbeler", *http://www.turizm.gov.tr,* Erişim: 5 Mart 2012.

AKBULUT, Ali Cem, "*Yesari Baba* Hakkında Yapılan Araştırmalara Toplu Bir Bakış", *http://ozanlar.biz/aca-yesari.html*, Erişim: 5 Mart 2012.

AKYURT, Yusuf. (1947). *Resimli Türk Abideleri: Merzifon, Samsun, Sinop*, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi Yazma nr. 64.

ERTAN, Ali. (1941). *Yesari Baba*. Sinop.

FAROQHİ, Suraiya. (2003). *Anadolu'da Bektaşilik*. Çev.: Nasuh Barın. İstanbul.

GÖKÇEN, Hamdi. "Yesari Baba Türbesi", *http://www.gdd.org.tr*, Erişim: 5 Mart 2012.

NOYAN, Bedri. (2002). *Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*. C.V. Ankara.

OCAK, Ahmet Yaşar. (1992). "Bektaşîlik" *DİA*, C.V. s. 373-379. İstanbul.

NÜZHET, Sadettin. (1930). *Bektaşî Şairleri*. İstanbul.

VATİN, Nicolas-ZARCONE, Thierry. (1991). "Le Tekke Bektachi de Merdivenköy" *Anatolia Moderna-II*, s. 63-66. Paris.

# İRAN'DA TÜRKÇENİN GİZLİ HAZİNESİ: TĀZİYE GELENEĞİNE BAĞLI MERSİYE EDEBİYATI

## *THE SECRET TREASURE OF TURKISH LANGUAGE IN IRAN: ELEGIAC LITERATURE IN THE CONTEXT OF CONDOLENCE TRADITION*

**Mahmut SARIKAYA**[1]

**ÖZET**

Bugünkü İran coğrafyasındaki varlığı Mannalarla başlayıp Albanlarla devam eden Türklük, burada sayısız destan, efsane, menkıbe, hikâye ve benzeri eserler vermiştir. Hazret-i Ali cenknâmeleri, Muhtarnâme, Köroğlu destanı, Şeyx San'ân, Aşık Garip ile Telli Senem, Kerem ile Aslı gibi çok önemli Türk kültürü eserlerinin kaynağı buradadır. 30 milyon Türkün yaşadığı bu topraklardaki Türk kültür varlığıyla ilgili olarak Türkiye'de ve dünyada bugüne kadar çok az çalışma yapılmıştır. Bu coğrafyada Türk kültürü, tarihi, dili ve edebiyatı açısından el değmemiş sayısız eserler yaşamakta ve burası bir büyük bilimsel çalışma alanı olarak önümüzde durmaktadır.

Özellikle Safevîlerle birlikte 16. yüzyılın başından itibaren gelişen *taziye geleneği* ve *mersiye edebiyatı* bu ihmal edilmiş çalışma alanının önemli bir kısmını oluşturuyor.

Şiddetli bir travma olan Kerbelâ olayının insanlar üzerindeki etkileri edebiyata ve başka sanat alanlarına yansımış, *Mersiye, Muharremiye* ve *Maḳtel-i Hüseyn* türünde verilen eserler, zamanla "Kerbelâ Edebiyatı" olarak adlandırılabilecek bir edebiyat oluşturmuştur.

Türk edebiyatında bu türün bilinen ilk örneği, 763 (1362) yılında Kastamonu'da yazılarak Candaroğulları Beyliği hükümdarlarından Kötürüm Bâyezid'e ithaf edilmiş olan Maktel-i Hüseyin'dir.

Azerbaycan edebiyatında ise **mersiye** türü içinde **Nevha**, **Hikâye, Sînezenî**, **Zencirzenî** ve **Şaxsèy** gibi adlarla ifade edilen alt türler doğmuştur. En başarılıları ondokuzuncu yüzyılda yazılmış olan bu eserler bugün yüzlerce kitaptan oluşan bir külliyat meydana getirmiştir.

Bu çalışmayla, bu edebî türler ve örnekleri tanıtılmış, özellikle İran sınırları içerisinde canlı olarak yaşayan bu dil ve edebiyat alanı tanıtılarak dikkatler çekilmiş ve somut bir hizmet alanına işaret edilmiştir.

1 Yrd. Doç. Dr., Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

**Anahtar Kelimeler:** İran'da Türkçe, Taziye Geleneği, Mersiye Edebiyatı, Kumrî, Serrāf, Növhe.

**ABSTRACT**

The Turkish existence in today's Iran geography, which begins with Mannas and comes through Albans, has been produced countless epics, legends, anecdotes, stories and similar works. Sources of so significant works of Turkish culture like war epics (cenkname) of Hazreti Ali, Muhtarnâme, Köroğlu epope, Şeyx San'ân, Aşık Garip and Telli Senem, Kerem and Aslı are from here. Small amount of investigation has been conducted about this Turkish cultural asset which is a home to 30 millions of Turkic people both in Turkey and the entire world. Here situates in front of us as a fertile scientific area and many untouched works are living in this geography from the aspect of Turkish culture, history, language and literature.

The condolence tradition and elegiac literature which derives especially from the early 16th century makes an important part of this neglected area of study.

The effects of the heavily traumatic Kerbelâ incident reflected on literature and other forms of art. The works like Mersiye, Muharremiye and Maḳtel-i Hüseyn have created a seperate literature which can be named as "Kerbelâ Literature".

The first known example of this category is Maktel-i Hüseyin which has been written in Kastamonu and dedicated to Kötürüm Bâyezid who is one of the rulers of Candaroğlu principality in 763 (A.D. 1362).

On the other hand, in Azerbaijani literature, among the elegiac category, sub varieties named such as Nevha, Hikâye, Sînezenî, Zencirzenî and Şaxsėy have been occurred. Those works that the best examples of them were given in 19th century became such a corpus made up of hundreds of books.

Within this work, these literary species and their examples are introduced and a specific area of attendance has been called to attention.

**Key Words:** Turkish in Iran, Condolence Tradition, Elegiac Literature, Kumrî, Serrāf, Növhe.

## GİRİŞ

Bugünkü İran coğrafyasındaki varlığı Mannalarla başlayıp (Tağıyeva vd., 2000: 12-13) Albanlarla devam eden (Bala, 1951: 1-32) Türklük, burada sayısız destan, efsane, menkıbe, hikâye ve benzeri eserler vermiştir. Hazret-i Ali cenknâmeleri, Muhtarnâme, Köroğlu destanı, Şeyx San'ân, Aşık Garip ile Telli Senem, Kerem ile Aslı gibi çok önemli Türk kültürü eserlerinin kaynağı buradadır. Bugüne kadar 30 milyon Türk'ün yaşadığı bir ülke olan bu topraklardaki Türk kültür varlığıyla ilgili olarak Türkiye'de ve dünyada çok az çalışma yapılmıştır. Bu coğrafyada Türk kültürü, tarihi, dili ve edebiyatı açısından el değmemiş sayısız eserler yaşamakta ve burası bir büyük bilimsel çalışma alanı olarak önümüzde durmaktadır.

Özellikle Safevîlerle birlikte 16. yüzyılın başından itibaren gelişen *taziye geleneği* ve *mersiye edebiyatı* bu ihmal edilmiş çalışma alanının önemli bir kısmını oluşturuyor. Bu alan, İran siyasî sınırları içerisindeki Türk ve Türkçe varlığını tarih içinde ve bugünkü durumuyla değerlendirenlerin dahi üzerinde hiç durmadıkları (Sarıkaya, 1997; Sarıkaya, 2006: 188-202) bir konu olarak Türkçenin yüzlerce kitaptan oluşan bir edebî alanı ve dil hazinesini barındırmaktadır.

Taziye geleneği de mersiye edebiyatı da Kerbelâ olayıyla ilgilidir. Bütün kaynaklar, Kerbelâ faciasının Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan olayların ulaştığı bir dönüm noktası olduğu konusunda birleşirler. Özellikle 3. Halîfe Osman'ın Ebâ Ümeyye Oğullarını ehliyet ve liyakate bakmadan devlet kadrolarına yerleştirmesi ve bunları her hâl ve şart altında koruması Müslümanlar içerisinde huzursuzluğa sebep olmuş, bu tip kamu görevlilerinin katı ve zalim davranışlarıyla İslâm'a uygun olmayan tutum ve yaşayışları büyük üzüntü, acı ve tepkilere yol açmıştır. Halife Osman'ın öldürülmesi, Hz. Ali'nin karşısına Ebâ Ümeyye Oğullarından Muaviye'nin çıkması, Sıffin Savaşı, İmam Hasan'ın karşısına Muaviye oğlu Yezid'in çıkması, İmam Hasan'ın zehirlenerek öldürülmesi hep Kerbelâ'ya giden yol boyunca yaşanmış olaylardır. Kerbelâ'da ise İslâm tarihinin en büyük faciası yaşanmıştır.

Bu olaydan önce İmam Hüseyin ve taraftarları Hicaz'da güçsüz durumdayken Kûfe ileri gelenleri mektup göndererek onu Kûfe'ye çağırmış, vaktiyle babası Hazret-i Ali'ye biat ettikleri gibi bu kez de kendisine biat edeceklerini ve koruma sağlayacaklarını bildirmişlerdi. İmam Hüseyin amcası Âkil'in oğlu Müslim'i Kûfe'ye gönderdi. Bunu öğrenen Yezid, kendisine bağlı olan Basra valisi Ubeydullah bin Ziyâd'ı Kûfe'ye vali olarak tayin etti. Kısaca *İbn-i Ziyâd* da denen bu bedbaht hem Müslim'i öldürttü (Hicrî 60/Miladî 681), hem de baskı, tehdit ve şantajla Kûfe halkını kendi tarafına çekti. İmam Hüseyin bu olaydan habersiz yola çıkmış bulunuyordu. Yolda durumu öğrenince de kafilesinde bulunanların birçoğu geri dönmeyi teklif ettilerse de Hz. Hüseyin kararından dönmedi ve küçük bir grupla yoluna devam etti. Kerbelâ'da, başta Hz. Peygamber'in "Ehl-i beyt"inden İmam Hüseyin olmak üzere kardeşi Abbas, yeğenleri, oğulları ve dostlarından 72 kişi vahşice şehit edilmiştir (Hicrî 61, Muharrem ayının 10. günü). Bu şehitlerin naaşlarına ve geride kalan evlad ü ıyallerine de acı, eziyet ve sadistçe zulümler yaşatılmıştır.

İşte bu şiddetli travmanın insanlar üzerindeki etkilerinin de çok büyük olması kaçınılmazdı. Özellikle bu acıyı derinden duyan Müslümanlar, bunu edebiyata ve başka sanat alanlarına yansıtmakta gecikmediler. Bu konuda yazılan eserlere Arapça *ḳatl* kökünden türemiş *maḳtel* adı verildi. Bu eserler için *Mersiye, Muharremiye* ve *Maḳtel-i Hüseyn* adı da kullanılmıştır. Bu türde ilk eserler, Araplar tarafından yazılmıştır. İlk eser olarak bilinen Câbir el-Cu'fî (öl. 128/746) tara-

fından kaleme alınmış olan eserin elde hiçbir nüshası yoktur. "Ancak Ebû Mixnef (ö. 157/774)'in *Maḳtelü'l-Hüseyn*'i günümüze ulaşan ilk metin oluşu yanında, daha sonra yazılan maktellerin önemli kısmı için hem muhteva hem de kompozisyon bakımından kaynak" (İslamoğlu, 2010: 18-19) teşkil etmiştir. Bu yolda verilen eserler, zamanla "Kerbelâ Edebiyatı" olarak adlandırılabilecek bir edebiyat oluşturmuştur (Yekbaş, 2010: 107).

Kerbelâ olayıyla ilgili eserlerin hepsinde adları yukarıda zikredilen kişilerden bahsedilir.

Başlangıçta *makteller, kısa mersiyeler* olarak yazıldı. Nazım şeklinde yazılan bu eserler kasîde, gazel, mesnevî, terkib-i bend, terci'-i bend, murabba biçimlerinde yazılmışlardır. Daha sonraki dönemlerde 10 bölümden oluşan makteller yazıldı. Bundan da maksat Muharrem ayının taziye törenleri düzenlenen ilk on gününün her gününde bir bölüm okunmasıdır. Abdulcemil İslamoğlu, bu eserlerin on bölümden oluşanlarının her bölümünde ele alınıp işlenen konuları, Hacı Nureddin Efendi'nin Maktel'inden hareketle göstermiştir. Burada verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, maktel kitaplarının münâcaat, na't, Hulefâ-yı Râşidîn faziletlerinden oluşan girişten sonra 1. Mecliste Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye hareket etmesi, Müslim ve çocukları; 2. Mecliste kafilenin Kerbelâ'ya ulaşmasıyla İbn-i Ziyâd, Hurr ve oğulları, Yezid ve kafilenin kuşatılması; 3. Mecliste Müslim'in oğlu ile Hurr'un savaşı ve şehadetleri; 4. Mecliste Hz. Ali'nin kölesi Sa'd, Câfer-i Sâdık'ın oğlu Kasım, Hz. Hüseyin'in kardeşleri, Cafer oğlu Tâlib, Hz. Hasan'ın oğlu Kasım ve kardeşi Abdullah'ın şehadetleri; 5. Mecliste Hz. Ali'nin kardeşi Avn ile diğer oğlu Alemdâr Abbas'ın şehadetleri; 6. Mecliste İmam Hüseyin'in oğlu Ali Ekber ile İmam Hüseyin'in şehadetleri; çadırların ve kadınlara ait özel eşyanın yağmalanması; 7. Mecliste Şam'a doğru yola çıkış ve yaşanan olağanüstülükler; 8. Mecliste Şam'a varış ve Yezid'in zalim tutumu; 9. Mecliste gaddar ve mağrur Yezid'in, İmam Hüseyin'in o zaman henüz yedi yaşında olan oğlu İmam Zeynelâbidin ile karşılaşması ona karşı davranışları; 10. Mecliste İmam Zeynelâbidin'in hutbesi, tufan gibi olağanüstü yağmur ve seller karşısında Ehl-i beyt'in kalanlarının Hicaz'a gidişine izin verilmesi anlatılır. Bu bölümlerin ardından **Mevt-i Yezid-i bî-din La'netu'llah; Nesâyih-i İxvân[2]; Münâcaat** ve **Sebeb-i Telif-i Kitâb** bölümleriyle kitap sona erer (İslamoğlu, 2010: 25-34).

Kerbelâ olayıyla ilgili eserlerin hepsinde adları yukarıda zikredilen kişilerden bahsedilir.

Bu durum, Kerbelâ olayını sahneye yansıtan *Şebih* denen eserler için de geçerlidir. Müzeyyen Buttanrı, bir şebihteki kişileri şöyle sıralamıştır: "*Hüseyin'in yakın aile fertleri, annesi Fatıma'nın rûhu, kız kardeşleri Ümmü Gülsüm, Zeynep ile zevcesi Şehrbânû,*

2 Bu çalışmada A. Bican Ercilasun'un önerisi doğrultusunda *hırıltılı h* için x harfi kullanılmıştır (Bkz.: Ercilasun, 1999).

*Savaşta ölen Ali Ekber, Sadık Câriyesi Fizza, Hüseyn'in Şehrbânû'dan olan kızı Fatıma ile düğünden sonra öldürülen Hasan'ın Oğlu Kasım, Hüseyn'in hayatta kalan oğlu olup Yezid I'e Hüseyn'in başını, esir kadınları ve çocukları götüren cenaze alayında baş rolü oynayan Ali Zeynel Abidin ve onun yanında göğsünden ok isabet eden küçük yeğeni ile ölen küçük oğlu, Salman-ı Fârisî, Hüseyn'in tarafına geçen Hurr, Ebûbekir, Ömer, Ali'nin katili İbn Mulcam, oyunlarda en çok lanetlenen düşman ordusu komutanı Ömer Bin Sa'd ve Hüseyn'e ölüm darbesini indiren Şimr ve bilhassa Yezid I'dir''* (Buttanrı, 2010: 261).

Bünyamin Çağlayan aynı kişilere ek olarak Hz. Muhammed (S.A.V.), Hz. Hatice, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hamza, Hz. Muhammed (S.A.V.)'in zevcelerinden Ümmü Seleme, Hz. Ali'nin kardeşi Hz. Cāfer , Hz. Ali'nin oğlu Abbas, Hz. Ali'nin kızı Rūkiye, Hz. Ali'nin kızı Sekine, Kerbelâ'da şehit düşen Hanzala bin Sa'd isimlerini de zikreder (Çağlayan, 1997: 68).

Hz. Cāfer bin Āḳil, Muhtar'ın oğulları ve Müslim'in yetimleri de yaşadıkları çok hazin olan şahsiyetlerdir.

İmam Hüseyin'in şehit edilmesinin baş sorumlusu olan Yezid bu mersiyelerde lanetlenir ve çok kötü olarak adlandırılır. Osmanlı sahası şâirlerinden Şeref Hanım, onu Allah'a düşman olması ve zâlimliği bakımından Firavun ve Nemrud ile karşılaştırır:

*"Geçti Fir'avn ile Nemrūd'ı bilâ- şekk ü gümān*

*Sebeb olduŋ bu kadar fitneye fikr it, a Yezîd!"*

Şeref Hanım, Divān-ı Şeref, İstanbul, 1292, s. 24.

Yezid için kullanılan ad ve sıfatları Bünyamin Çağlayan şöyle tesbit etmiştir: *"kahpe, hınzır, mel'un, ebter, milhid, nābekâr, zâlim, mansıb-ı dünyā için ukba cāhını terk iden, bî hüner, hîlekâr, Peyġambere hürmete aslâ ri'āyet etmeyen, siyeh-rū, sezā'-ı la'n, hā'in meniş, zālim köpek, fācir ü zālim, hîz-i mel'anet-girdār, küfrān-ni'āmlik izhār eyleyen, hınzır-ı nā-pâk u pelîd, bed-'asl-ı nā-hemvār, bed-pîşe, bed-etvār, segden dahı murdār, bî-ār, ġaddār-ı cihān, İbn-i sefîh, ehl-i Cehennem, Ademî olmayan, bî-mürüvvet, bî-hamiyyet, bî-edeb, nesl-i pelîd, dini yok imānı yok, cedd-i habîs, kelb-i anîd* (Çağlayan, 1997: 67).

Kars, Iğdır ve Güney Azerbaycan'da okunan mersiyelerde tabiî ki İbn-i Ziyād, Hazret-i Ali'nin katili Abdurrahman İbn-i Mülcem, Şimr gibi kişiler de kötü ad ve sıfarlarla zikredilir ve lanetlenir. Örneğin, bütün mersiye töreninin bitiminde, yani *ağlaşma*'dan sonra okunan duā bölümünde, Kerbelâ olayları sırasında Kûfe valisi olan Ubeydullah Bin Ziyâd için *"İlâhi, İbn-i Ziyâd'ın azabın ėyle şedîd!"* diye beddua edilir. Mersiye metinlerinde İmam Hüseyin'e son darbeyi vuran Şimr'den "*Şimr-i Veledi'z-Zinā*" diye söz edilir.

"Türk edebiyatında bu türün bilinen ilk örneği, 763 (1362) yılında Kastamonu'da yazılarak Candaroğulları Beyliği hükümdarlarından Kötürüm Bâyezid'e ithaf edilmiş olan Maktel-i Hüseyin'dir" (Özçelik, 2010: 7). Bu eser Yûsuf-ı Meddah'a ait olup Ebû Mixnef'in

eserinde olduğu gibi on kısım (meclis) şeklinde tertip edilmiştir (Özçelik, 2010: 8). Bu eserin, Fars edebiyatındaki ilk büyük eser olarak bilinen Hüseyin Vâiz Kâşifî'ye (ö. 910/1505) ait Ravzatü'ş-Şühedâ'dan 143 yıl önce yazılmış olması dikkate değer. Bu tür hacimli makteller nazım ve nesir karışık olarak yazılmıştır; Fuzûlî'nin Hadîkatü's Süedâ'sı bu tarzda yazılmış eserlerdendir.

Arap dünyasında Kerbelâ olayıyla ilgili yas törenleri düzenlemek ve mersiye türü şiirler yazmak, Kerbelâ olayının hemen arkasından başlamakla birlikte, İran coğrafyasındaki boyutuyla *Tâziye* törenleri düzenleyerek anma, hem Arap dünyası, hem de Fars coğrafyasından önce Azerbaycan'da bir Türk geleneği olarak başlamış, buradan da İran'ın Fars bölgeleriyle Irak, kısmen Suriye ve Lübnan gibi yerlere yayılmıştır.

Fars edebiyatında Kerbelâ faciasını işleyen ilk büyük eser Hüseyin Vâiz Kâşifî'ye (öl. 910/1505) aittir. Onun bu türdeki eseri olan Ravzatü'ş-Şühedâ, kendisinden sonra yazılmış mersiye kitaplarının çoğu üzerinde etkileri görülen bir eserdir. Bu eserin Türkiye Türkçesi ve Azerbaycan Türkçesine çevirileri de Türkçe mersiye edebiyatı üzerinde etkili olmuştur.

Osmanlı sahasında da kasîde tarzında 'Maktel-i Hüseyn' denen mersiye yazanlar sayıca çoktur. Buna karşılık Azerbaycan Türkleri sırf bu türlerden oluşan kitaplar tertip eden şairler yetiştirmiştir ve bu şairlerin sayısı çok fazladır. Büyük Fuzûlî'nin Hadîketü's Süedâ'sı bu bakımdan çok önemlidir. Müslüman milletler içinde bir Qumrî Dîvânı da, bir Sarraf Dîvânı da görülmez. Bu dîvânlarda yer alan Hikâye, Növha, Musâ'ib, Sînezenî, Zencirzenî ve Şaxsey gibi edebî türlerin gelişmesinde de Türklerin hizmetleri büyük olmuştur.

Bunlardan:

**Nevha**: Arapça **nevh** kökünden gelir; ölen kişinin kaybından doğan acı ve üzüntünün dile getirildiği mersiyelerdir. Nevha, klâsik Arap kasîdesinde bir bölüm iken Azerbaycan mersiye edebiyatında bir nev' (şiir türü) durumuna gelmiştir. Bunlara Azerbaycan mersiyelerinde "ağlaşma" ya da "növhe" denir. Bu mersiyelerin ölen kişinin erdemlerinin anlatıldığı "te'bin" (övgü) bölümü ve duyulan acılara katlanmanın tavsiye edildiği "sabır, aza' " bölümleri de vardır. (Toprak, 215217).

**Hikâye**: Nesir olarak, tahkiye üslûbuyla Kerbelâ'da yaşananların anlatılmasıdır.

**Sînezenî**: Ağır, yavaş, gamlı bir söyleyiştir. Göğse el ile vuruş da bu okuyuşun temposuna uyar. Bu sırada göğsüne vuranlara da *'sînezen'* denir.

**Zencirzenî**: Zincir tomarıyla sırta şiddetle vurarak yürüyen gruplara eşlik eden nağmelerdir. Grup üyeleri vecd içinde olur ve acı duymazlar. Kendisini zincirle dövenlere de *'zencirzen'* denir. Kendisini taşla dövenler de olur, bunlara yine Farsça olarak *"sengzen"* denir.

**Şaxsėy**: İki grubun karşılıklı dizilerek elleriyle çıplak göğüslerine vurmak suretiyle hızlı ve ritmik bir biçimde dövünmesidir. Bu grupların dövünürken söyledikleri sözler de *şaxsey* adını alır. Örneklendirmek gerekirse:

1. grup: 'Alem ġaralı geldi!

2. grup: Hüseyn yaralı geldi!

diyerek göğüslerine şiddetle ve ritimle vururlar. Sonra yine,

1. grup: 'Alem, ġaraŋa ġurban!

2. grup: Hüseyn yaraŋa ġurban!

der ve aynı şiddetle çıplak göğüslerine vururlar.[3]

"Şahsėy" kelimesi, "Şah Hüseyn!" ifadesinden kısaltılmış olup, Kars Azerileri arasında "şaxşėy" biçiminde de telaffuz edilir. Bir de "Vahsėy" kelimesi vardır ki onun da "Vah Hüseyn" ifadesinden kısaltılmış olduğu söylenir. Ağlaşma ve dövünme biçiminde sergilenen davranışlara eşlik eden bu seslenişler yanında "Hasan", "Hüseyn", 'Ali", "Haydar", "Ya imam", "mazlum", "Kerbela" şeklinde seslenişler de görülür.

İran siyasî sınırları içerisinde günümüzde hâlâ Türkçe mersiye yazan şairler yetişmektedir.

Bu bölgedeki taziye geleneği, daha çok, Safevîliğin merkezi olan Erdebil'de neşet etmiş ve en çok orada yaşatılmıştır. Günümüze kadar, her yıl aşure günü Erdebil'in yedi mahallesinden ayrı ayrı yedi grup çıkar, *'deste'* denen bu gruplar okunan *Sînezenî* ve *Zencirzenî* eşliğinde şehir meydanına yürürlerdi. 'Deste'lerin geçtiği cadde ve sokakların sakinleri de bu yürüyüşe katılır, şehir meydanı tıklım tıklım dolardı. Meydanda desteler sırayla kendi programını sunar gibi yeniden *Növhe* okur, Sînezenî ve Zencirzenî söyler, zincir döver, *şaxsey* teperlerdi.

Şiiliğin resmî devlet ideolojisi durumuna gelmesi, Safevîler devrinden başlayarak maktel edebiyatını güçlendirmiş, bu konuda yazılan eserler daha büyük ilgi ve destek görmüş, devlet adamlarının desteği ile halk arasında daha çok yaygınlaşmıştır. Bu dönemde Mehemmed Hüseyn bin Kâtib Nişâtî, 1539 yılında Hüseyn Vâ'ız Kâşifî'nin Ravzatü'ş-Şühedâ adlı eserini 'Şühedânâme' adıyla tercüme etmiştir. Nişâtî, tercüme sırasında eserin biçim ve muhteva özelliklerine sadık kalmıştır. (Hacı, 2010: 233). Fuzûlî'nin Hadîkatü's Süedâ'sı da bu eserden etkiler taşımakla birlikte daha serbest ve yaratıcı bir özelliğe sahiptir.

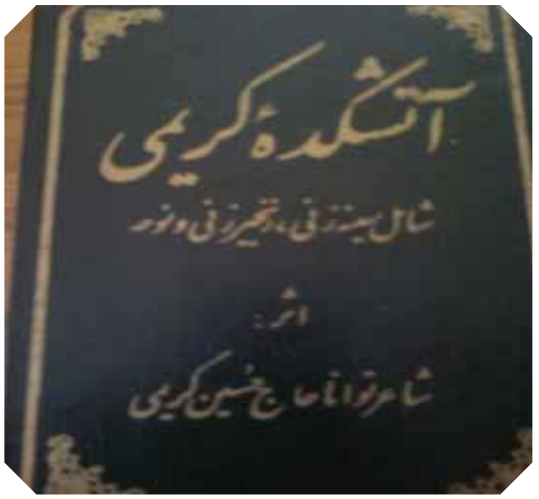
Azerbaycan Türkçesinde yazılan mersiye kitaplarının en önemlileri XIX. yüzyılda yazılmıştır. Abbaskulu Bakıhanov (1794-1847), Molla Hüseyn Dexil Merağayî, Hâc Huseyn Kerîmî (Merâğayî), Mehemmed Tağı Kumrî, Râcî (1812-1876), Ağa-yi Şehîdî Huseyn Şânî, Hacı Rızâ Serrâf Tebrizî (1855-1910) gibi büyük mersiye şairleri bu dönemde yaşamışlardır.

Bunlardan bazılarını kısaca tanıtmakta yarar var:

3 Bu şaxsėy, bu satırların yazarı tarafından Kars ili Akyaka ilçesi Kürekdere köyünde tesbit edilmiştir.

**1. Meragalı Āteşgede Hāc Huseyn**

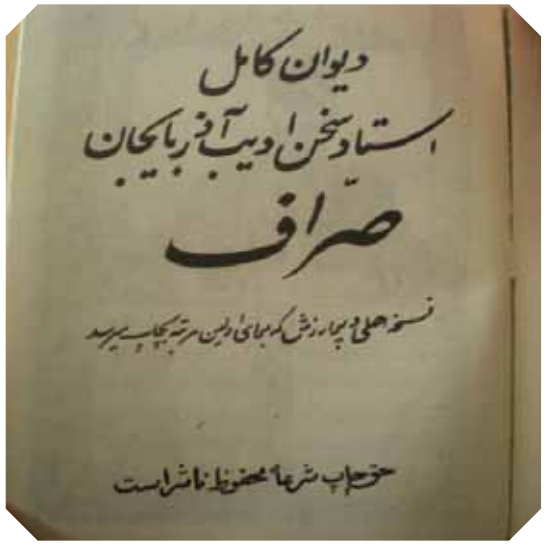
Kerîmî'ye ait olan eserin kapağı aşağıdadır:




Āteşgede-i Kerîmî (Şāmil-i Sînezenî, Zencirzenî ve Növhe)

Eser: Şā'ir-i Tevāna Hāc Huseyn Kerîmî (Merāğayî)

**2. Hacı Rezā Serrāf Tebrizî'nin Eseri:**




**Kapakta:**
**Külliyāt-ı Dîvān**
**Edîb-i Dānişmend Merhūm Hacı Rezā Serrāf Tebrizî**
**İç kapakta:**
**Dîvān-ı Kâmil**
**Üstād-ı Suhen Edîb-i Azerbaycan Serrāf**

Kumrî'den sonra taziyelerde eseri en çok okunan Sarrâf'tır.

Sarrâf Dîvânı'nın ilk bölümünü gazeliyyât oluşturur. Baştan 77. sayfaya kadar olan gazeller Türkçedir. 77-85. sayfalar arasında ise Farsça gazeller yer alır. Bilinen dîvān girişinden farklı olarak ilk bölümde doğrudan doğruya gazeller, ikinci bölümde ise mersiyeler yer almaktadır. Kitabın gazeller bölümünün sonunda "temmet" sayfası bulunmaktadır:

تمام شد

غزلیات ترکی و فارسی مولانا صراف مطاب شراه

سنه ۱۳۲۵

Kitabın ikinci bölümü **"Eyzān Ḳasāyîd ü Nevāhî-i ân Merhūm"** başlığıyla yeniden açılmaktadır:

ایضا قصاید و نوا
ان مرحوم

بسم الله الرحمن الرحیم

قصیده در مدح حضرت مولا المتقین امیر المومنین علیه السلام

ای شهریار مملکت اولیا علی
ای مصدر جلال خداوند ذو الجلال
ای ذات پاکی علت غائی کائنات
ای منبع کرامت و دریای علم و حلم
ای قبه سریر عزو شرف شاه لولاک
ای گلشن حقیقت و بستان و باغبان

وی شهسوار معرکه اوصیا علی
وی مظهر جمال جمیل خدا علی
وی پاک ذاتی آینه حق نما علی
وی معدن شجاعت و بحر سخا علی
وی ماه برج مهر و وفا و صفا علی
وی محفل حدیقه نور خدا علی

Bu bölümdeki ilk iki kasîde Hz. Ali'ye hasredilmiştir. Bu bölümdeki başlıklar ve bunların ilk beyitleri şöyledir:

(Sayfa 86'da)

Kasîde Der Meth-i Hazreti Molla El-Muttekîn Emire'l-Mö'minîn 'Aleyhisselâm:

Ey şehriyār-i memleket-i ulyā 'Ali

Vey şehsuvār-ı Ma'reke-i usyā 'Ali

(Sayfa 88'de)

Kasîde Der Medhü'l Hazret 'Aleyhisselâm:

Ey cemâli mazharı āyāt-ı kübrā yā 'Ali

Vey celâlinden Celâl-i haḳ hüveydā yā 'Ali

(91. Sayfada)

Bir tür mersiyeler bölümüne giriş yapılmıştır:

Pîş Vâkıe Zebâān-ı Hâl

İtdüm Huseyn mezarını çox iller ārzū

Elhemdülillâh oldı müyesser her ārzū

Pervāne tek firâḳ odına yandı mürğ-i dîl

İmdi visâl bezmidür ėyler pür- ārzū

(92. Sayfada)

Yine İmam Hüseyin sevgisi ve ona bağlılık ifade edilmiştir:

Zebân-ı Hâl

Ḳabr-i pākün yā Huseyn müddetdü var ister könül

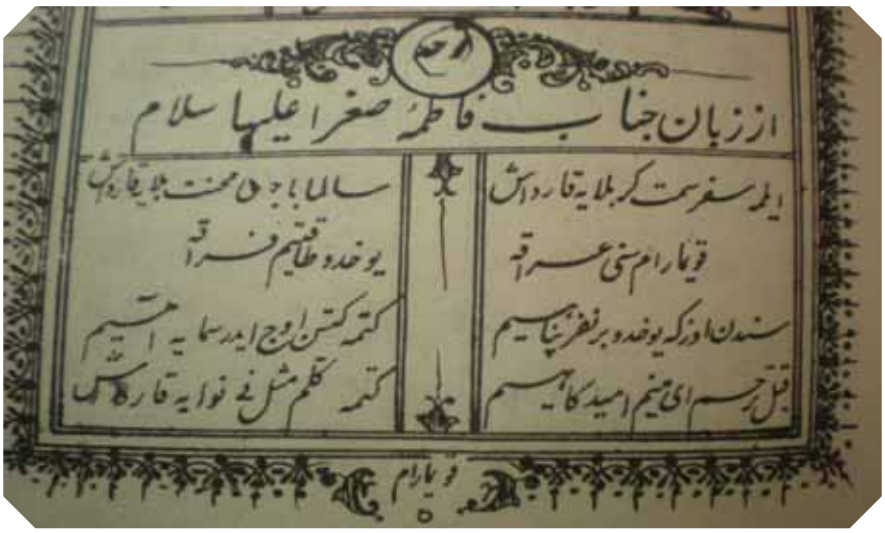
Zāre gelmiş bir makām-ı āh u zār ister könül

(94. Sayfada)"Növha"lar başlamaktadır:

Növhe Ez-Zebān-ı Fātime-i Suğrā Be-Hazret-i 'Ali Ekber 'Aleyhisselâm (Fātime-i Suğrâ dilinden Hazret-i 'Ali Ekber 'Aleyhisselâm'a. "Fâtime-i Suğrâ: İmam Hüseyin'in kızı; Hazret-i 'Ali Ekber: İmam Hüseyin'in oğlu"):

Gözlerim sensiz töker ġan yaş 'Eli xoş gelmisen

Gel, bacun ġurban sene, ġardaş 'Eli xoş gelmisen



95. Sayfada (Yukarıda):

Ez-Zebân-ı Fātime-i Suğrâ ‘Aleyhisselâm

(Fâtime-i Suğrâ ‘Aleyhisselâm dilinden):

Ėyleme sefer semt-i Kerbelâ’ya ġardaş

Salma bacuvi möhneti belâya ġardaş

Ġoymaram seni ‘Erāḳ’e

Yoxdu tāḳetim firāḳe

Senden özge yoxdu bir nezer-penāhim

Gėtme, gėtsen uçaydur semāye āhim

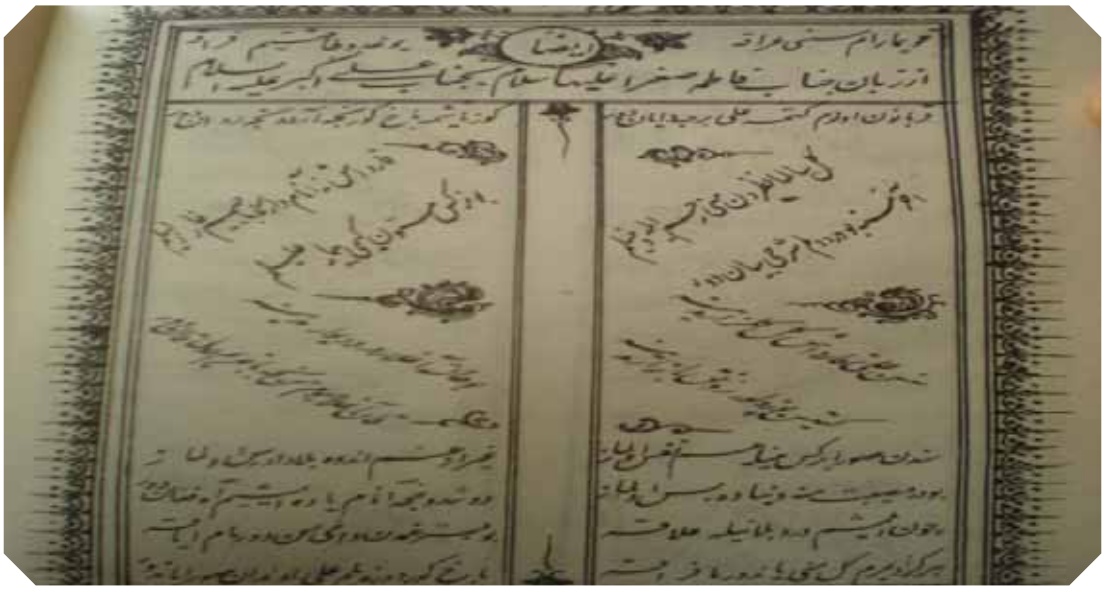
Ġıl terehhüm ėy menim ümîdgâhim

Gėtme, gellem misl-i nėy-i nevâye ġardaş

Ġoymaram seni ‘Erāḳ’e

Yoxdu tāḳetim firāḳe

Burada görüldüğü gibi aynı növhe içinde farklı biçim ve söyleyişle karşılaşılmaktadır. Bu biçim, metnin okunuşu sırasında okuyanın ve grubun ayrı ayrı söylediği bölümler olarak farklı düzenlenmiştir. Aşağıdaki sayfada ise aynı şiir içindeki farklı biçimlerin sayfaya da farklı biçimde yerleştirildikleri görülmektedir:



(98. Sayfada)

Ez-Zebān-ı Fātime-i Suğrā ‘Aleyhisselâm

Be-Cenāb-ı ‘Ali Ekber ‘Aleyhisselâm:

Ġurbānın olum, gėtme ‘Eli, birce dayan, dur

Gözyaşime bax, gör nėce ārū vü nėce revāndur

Ġardaş ne anam var, ne bacım, xār u zelîlem

Bu nergis-i mestün kimi bîmār-‘elîlem

Gel salma nezerden meni reḥmėyle rexîlem

Āxir sene bu derd-i dilim şerhi beyândur

(99. Sayfada)

Növhe Der Xusūs-ı Vārid Şoden Âl-'Abā Be-Kerbelâ-yi Pür-belâ:

Çün dėşt-i belâ menzil olub sėyr-i Hicāz'e

Zeyneb o zaman göz yaşına vėrdi icāze

'Erz ėyledi "ġardaş, neden oldun bėle dilgîr?"

Tapdı niye bu reng-i şerîfün bėle teğyîr?

(101. Sayfada)

Der-Vürûd-ı be-Kerbelâ

Bu çölde bacı möhnet-i ḥicrān senün olsun

Ağlar göz ile zülf-i perîşān senün olsun

'Eḥd ėylemişem burda gerek tėşne vėrem cān

Başsız bedenim isdi ġum üsde ġala üryān

Menlen yata bu çölde gerek yėtmiş iki cān

Şām içre bacı, menzil-i vîrān senün olsun

(102. Sayfada)

Növhe Ez-Zebān-ı Cenāb-ı Seyyidü'ş-Şühedā 'Aleyhisselâm (Şehitlerin Efendisi İmam Hüseyin Hazretlerinin Ağzından Nevha):

Hele gülşenin güli solmayup

Anam ağlama, bacım ağlama

Hele sağdu ġardaşun, ölmeyüp

Anam ağlama, bacım ağlama

Anamın ezize ġızı bacım, hele olma mâ'il-i derd ü ġem

(105. Sayfada)

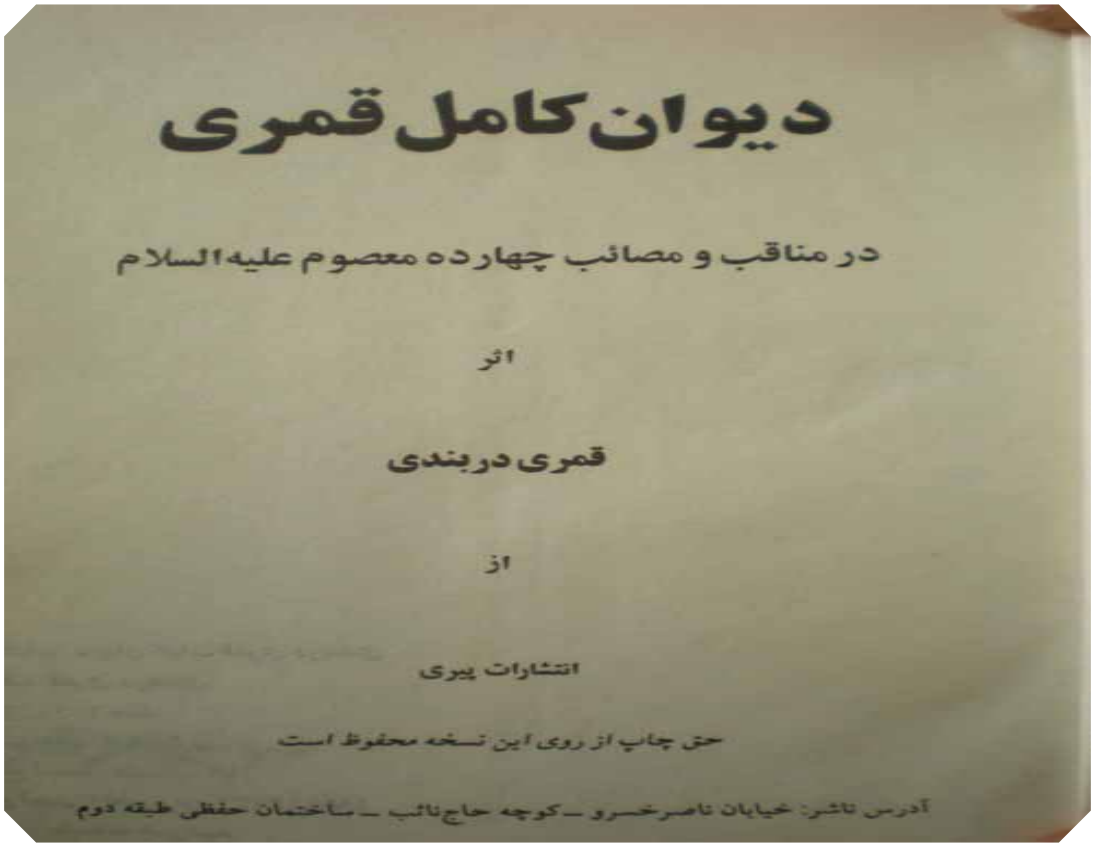
Ez-Zebān-ı Cenāb-ı 'Ali Ekber 'Aleyhisselâm

Der Xusûs-ı Vedā-ı Māder

Gel helâl Eyle meni 'âzim-i meydânem ana

Bir dekîke sene bu xeymede mehmânem ana

3. Kumrî Dîvānı. Bu eser kısaca Ḳumrî-i Derbendî de denen Mehemmed Tağı Kumrî'ye ait olup, taziyelerde en çok okunmuş eserdir.




**Dîvân-ı Kâmil Kumrî (Der Menâkıb u Mesâ'ib-i Çehârde Mâ'sûm 'Aleyhisselâm)**

Eser: Kumrî-i Derbendî

Mehmet Arslan ve Mehtap Erdoğan Kumrî'nin adını **Muhammed Naki** olarak yazsalar da yukarıda belirtildiği üzere aslı **Muḥammed Taḳîyy** olup Azerbaycan Türkçesinde Mehemmed Tağı olarak da söylenen dokuzuncu imamın adıdır (Aslan; Erdoğan, 2009: 51).

"Kumrî"nin "Kenzü'lMesā'ib" adlı eseri, Azerbaycan Türkleri arasında olduğu kadar, Anadolu Türkleri, Irak ve İran Türkmenleri arasında da çok yaygın olarak okunur.

Kumrî Dîvânı'nın ilk 51 sayfası Farsça besmele, kaside ve rübâ'iyâttan oluşur. 2-10. sayfalardaki besmele bölümü aynı zamanda münâcaat ve na'tten (münâcaat, Allah'ı yücelten ve ona sığınma duygusunu dile getiren kaside; na't ise Peygamber övgüsünü dile getiren kasidelerdir.) oluşan giriş kısmıdır. 10. sayfadan 48. sayfaya kadar 19 kasideden ibaret kasideler bölümü yer almaktadır. 49-50. sayfalar arasında ise 13 adet rübâ'i yer almaktadır.

Kasidelerden 12'si Hz. Ali hakkında, 7 tanesi ise İmam Rıza hakkındadır.

Eserin 51-587. sayfaları ise tamamen Türkçe olup ağırlıklı olarak Kerbelâ olayı-

nın cereyanı ve kahramanlarının ağzından Türkçe söyleyişler biçimindedir. Bu söyleyişlerin genel adı "növhe"dir.

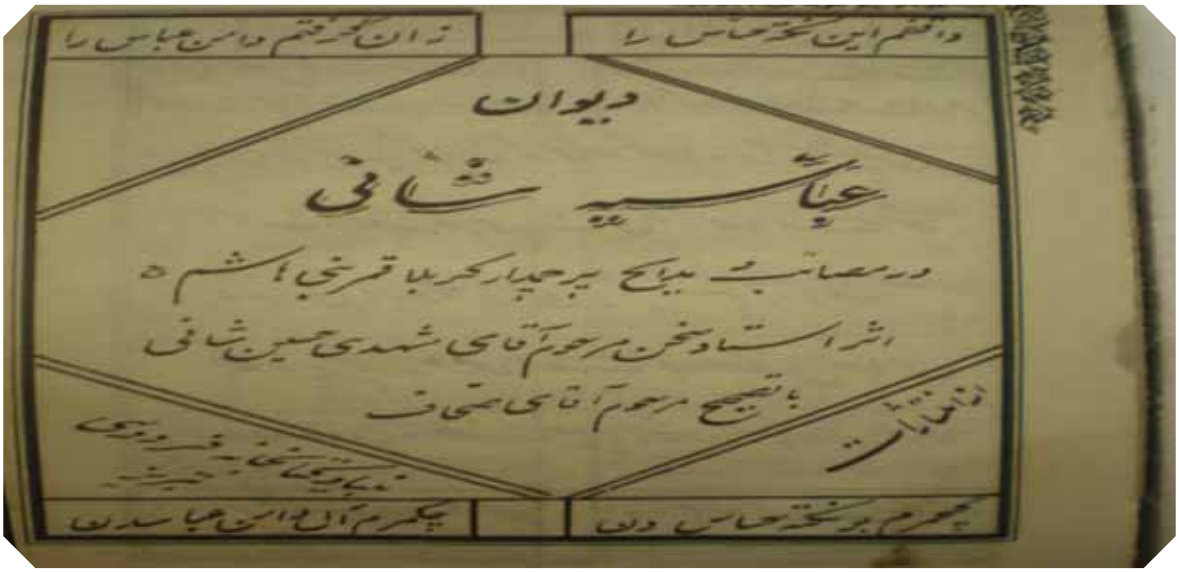
4. Aşağıda görülen Ağa-yi Şehîdî Huseyn Şânî'nin Dîvān-ı Abbāsiye'si bu türdeki eserlerden bir yönüyle ayrılır: Bu eserin içindeki bütün metinler Hz. Ali'nin oğlu, Ebü'l Faẕl künyeli, 'Alemdār lakaplı Kerbelâ şehîdi Hz. Abbas'a hasredilmiştir. Bu eser, Azerbaycan mersiye edebiyatında yalnızca Kerbelâ olayına münhasır edebî eserler yanında Kerbelâ olayının her bir kahramanı için dahi ayrıca kitap dolusu eserlerin yazılmış olduğunu göstermektedir ve şair bu eserinde Hz. Abbas'a olan ilgisini şu meşhur beytiyle ifade etmektedir:

Kėçmerem bu nükte-i hessāsden
Çekmerem el dāmen-i 'Abbāsden

Bu eserin kapağı:

Dîvân-ı 'Abbasiye Eser-i Merhum Şânî
Der Celâlet ü Mesâ'ib Hazret Ḳamer Beni Hâşim

Dîvân-ı ‘Abbasiye’nin iç kapağı:




Dîvân-ı ‘Abbasiye Eser-i Merhum Şânî
Der Müsâ‘ib ü Medâyih Perçemdâr Kerbelâ Kamer Beni Haşim
Eser-i Üstâd-ı Suhen Merhum Ağa-yi Şehîdî Huseyn Şânî
(Ba- Tashîh-i Merhûm Ağa-yi Sahhâf)

Keçmerem bu nükte-i hessâsden
Çekmerem el dâmen-i ‘Abbâsden

Makteller taziye meclislerinde okunduğundan, halkın diline, anlayışına ve ruhuna uygun bir söyleyişe sahiptir. Bunların şairleri de halkın içinde olup, genellikle *mersiyexān* (taziye törenlerinde mersiye okuyan) kişilerdir. Bu edebiyattaki etkili söyleyişin temel sebeplerinden biri de konunun çok etkileyici olmasıdır. Bir kere yaşanan olay, ‘inanılmaz’ bir gerçektir. Kerbela olayı, İslam’ın Peygamberi (S.A.V.)’nin aile fertlerine, O’nun “Ehl-i beyt”ine uygulanmış bir katliamdır. Katledilenler birbirinin oğlu, babası, yeğeni, amcası olduğu için ve bunların kadınları ve çocukları da olayın içinde bulunduğu için onların durumları, duyguları ve yaşadıkları yansıtılmaktadır. Anne ağzından oğula, bacı ağzından, kardeşe, baba ağzından evlada seslenişlerle bu çıldırtan trajedi bütün boyutlarıyla Azerbaycan mersiye edebiyatında yaşatılmıştır. Bu özellik Azerbaycan mersiye edebiyatının diğer sahalardakilerden de farkını oluşturmaktadır.

Güney Azerbaycanlı bir bilgin, ana dilinin dinî idrakte çok daha etkili olduğunu belirtmek ve devletin Türkçeye bu yüzden hoşgörülü bakması gerektiğini vurgulamak

ve çocukken dinlediği mersiyelerin Türkçe olanlarını anladığı için bu sayede 'yas'a daha içten ve daha derin bir duygu ile katıldığını belirtir. Bu da bir başka açıdan Azerbaycan Türkçesindeki mersiye edebiyatının dil ve üslubundaki sade, samimi ve tabiî özelliklere işaret eder.

Güney Azerbaycan'da bu edebiyatın, kitaplar, sahne eserleri, kasetler, cd'ler ve başka vasıtalarla canlı ve yaygın bir piyasası da bulunuyor. Dil, kültür ve edebiyat dünyamızda bu makale ile tesbit edilen büyük boşluğu doldurmak, bu eserlerin Türkiye'de yayımlanmasıyla mümkün olur. Bu konuda içten gelen bir hizmet inancı ve gayrete ihtiyaç vardır. Acizane her türlü katkıya hazırız. Gayret bizden, yardım Allah'tan...

**Ekler:**

Buraya, makalenin konusu olan eserlerden Sarrāf Dîvānı'ndan, yine makalede anlatılan türleri örneklendirecek birkaç *nevhā* metni alınmıştır. Her ne kadar Azerbaycan Türkçesiyle klâsik Türk şiiri yayımında imlâ bakımından, özellikle ünsüzlerin ayrıntılı gösterilmemesi gerekirse de (Sarıkaya, 2010: 208-220) burada tam bir klâsik transkripsiyon tercih edildi:

*Eyzān, Ḳaṣāyid ü Nevāḥî-i Ān Merḥūm*
*Bismillahirraḥmenirraḥîm*
*Növḥe, Ez-zebān-ı Cenāb-ı 'Ümmü'l Leylâ Xātun*
*Xıtāb Be-Şebîh-i Peyğember 'Ali Ekber (A.S.)*

*İmdiki cān virmege rāğibsen ėy nā-şād oğul*
*Men de senden el götürdüm, her-çe bād a bād oğul*

*Yāde saldun, bir bėle ḥâletde vidā ėtdün meni,*
*Merḥabā sirr-i kerem-ṣaḥbā ümîd ėtdün meni*
*Ḥezret-i Zeḥrā yanında rū-sefîd ėtdün meni*
*Şād-ı kâm-ı tāetin oldum, ėvin ābād oğul*

*Salgilan bu çölde göz yaşun kimi gözden meni*
*Ġoy esîr-i dest-gir ėtsün 'Ali Şimr-i denî*
*Mundan artux durma gėt, Allah'a tapşurdum seni*
*Xencer elde, müntezirdür ġetlüve cellād oğul*

*Ġoy bu ġurbān-gâh-ı 'èşke zövk-i şövk ilen ġedem*
*Ğem ğem üstinden gele ėy ğem-küsārım, ėtme ğem*
*Nūr-ı dîdem, xencer-i ġātil deminde çekme dem*
*Ėyleme bîdād-ı ġovm-ı èşḳiyādan dād oğul*

*Pādişāh-ı Kerbelâ ġalmış bėle ferd-i veḥîd*
*Öldürüb i'vān-ı ensārın bugün ġovm-ı Yezîd*
*Olgilan emr-i şehādetden ötür sen de şehîd*
*Ėyle bu mezlūme baş u cānile imdād oğul*

*Ġetl-gâh içre bugün ġan ile ėyle şüst ü şū*
*Al bu seḥrāde ṭarîḳ-i eḥl-i 'èşḳilen vuzū*
*Çekme düşmen minnetin, leb-teşne cān vėr, içme su*
*Ġoy seni sîrāb ėde tā xencer-i fulād oğul*

*Ahı ah üsten çeküb ez-bes ki tüccār-ı belâ*
*Germ olub esnāf-ı 'èşḳe bèyle bāzār-ı belâ*
*Sen de dut cān neḳdin elde, ol xerîdār-ı belâ*
*Müddet-i 'ömründe düşmez bèyle dāvistād oğul*

*Nasb idüb bu çölde çün beydaḳ yère sultān-ı 'èşḳ*
*Şehsuvār-ı 'èşḳilen bî-ser dolub meydān-ı 'èşḳ*
*'Āşıḳ-ı sādıḳ olur bu 'ersede fermān-ı 'èşḳ*
*Çün mînā-yı 'èşḳdür ne ḥecle-i dāmād oğul*

*Sālik-i rāh-ı beḳā sen ol fenāfillāhı dost*
*Vèr ġedem, tā başun olsun berk-i berzāhı dost*
*Çārsū-yı 'èşḳide çek ne're-yi 'Allah dost!'*
*Èyleyüb çün mürşid-i kâmil seni irşād oğul*

*Möhnet-i derd ü belâye cismimi tuş ètgilen*
*Nergis-i mestün kimi dünyānı medḥūş ètgilen*
*Gèt 'Ali, sen de şehādet bādesin nūş ètgilen*
*Ġèyd-i möḥnetden bugün de olgilen āzād oğul*

*Neḳd-i 'ömrün itme èy Ṣerrāf sarf, în ü ān*
*'Āşıḳāne şi'r yaz vèr eḥl-i 'èşḳe tāze cān*
*Görmeyib 'ālemde hergiz bir nefer vèrmez nişān*
*Ümm-i Lèylâ tek ana, Ekber kimi nā-şād oğul*

*Növḥe*

*Ez-zebān-ı Cenāb-ı Sekîne (A.S.) Be-Cenāb-ı 'Ali Ekber (A.S.)*

*Gètme bu mèydāne, sensiz teng olur dünyā mene*
*Ya anam Lèylâ'ye bax, reḥm èyle ġardaş, ya mene*

*İstesen ġardaş Sekîne xāne-vîrān olmasun*
*Sünbül-i gîsū yüzünde ġoy perîşān olmasun*
*Bu gözüm yaşı 'Ali, sensiz nèce ġān olmasun*
*Yüz vèrür çölde yüzin möḥnet-i 'uzmā mene*

*Ġetlüve āmādedür saf saf gürūh-ı kîne-cū*
*Gètme, gètsen öldürür seni ġovm-i 'edū*
*Senden özge bir nefer yoxdur, ne ġardaş, ne 'emū*
*Meḥribān olsun, bugün vèrsün tesellî tā mene*

*Tökmerem ruxsāre-i zerd üzre ġanyaş, nèylerem*
*Gètmerem Şām'e kesük başunla birbaş, nèylerem*
*Ètmerem cövr ü cefādan şekve, ġardaş, nèylerem*
*Serzeniş ètse eger è'lâ mene, ona, mene*

*Sen menim ārām-ı cānım, mèḥribānımsan 'Ali*
*'Ālem-i ma'nāde rūḥımsen, revānımsan 'Ali*
*Lâle-gûn ruxsārile çün gül-sitānımsan 'Ali*
*Çox münāsibdür dèyilse bülbül-i şèydā mene*

*Cān vèrür le'l-i lebün her dem mene 'Îsā kimi*
*Māt u mebḥût olmuşam bu 'erșede Mūsā kimi*
*Cilve-yi hüsnün tecellî èylemiş Sînā kimi*
*Kerbelâ ṣaḥrāsı olmış vādi-yi Sînā mene*

*Çün bisāt-ı ‘èşkide sensen ‘emîr-i silsile*
*Men de bu ‘èşkilen ollam rüstekîr-i silsile*
*Şimr-i dūn èyler meni bî-cā esîr-i silsile*
*Turfe-zencîr-i belâdur zülf-i ‘enber-sā mene*

*Men ezel gün āşinā oldum belâ-yı ‘èşḳile*
*Èyledim ülfet senün-tek ‘āşinā-yı ‘èşḳile*
*Elde var fürset ‘Ali men mübtelâ-yi ‘èşḳile*
*Bir danış ġoyma yètişsün zerd-i ğem eslâ mene*

*Men ‘Ali, sensiz yaḳın bigâneye rām olmaram*
*Ağlaram subḥ-ı mesā, hicründe ārām olmaram*
*Sen menilen gètmesen men dāxil-i Şām olmaram*
*Mesken-i me‘vā olur āhū kimi ṣahrā mene*

*Dāyim èylerdim seninle şād u xurrem köŋlümi*
*Èyledün āxirde yaxşı māyil-i ğem köŋlümi*
*Bağlaram imdi ser-i zülfünde möḥkem köŋlümi*
*Tā görüb ḥesret çeke Mecnūn sene Lèylâ mene*

*Baxma Ṣerrāf’em vü nèylim rū-siyāḥem yā Ḥusèyn*
*Senden özge yox penāḥim, bî-penāhem yā Ḥusèyn*
*Dut elimden, ġarḳ-ı deryā-yı günāḥem yā Ḥusèyn*
*İltifātın olsa nèyler yüz bèle deryā mene*

*Növḥe*
*Ez-zebān-ı Xātun-ı Mu‘aẓẓeme Cenāb-ı Sekîne (A.S.)*
*Be-Cenāb-ı ‘Ali Ekber (A.S.)*

*‘Ali birce ayax saxla,*
*Belâ kervānuvam, ġardaş*
*Dizim gelmez gelem ardunca*
*Dur, ġurbānuvam ġardaş*

*‘Ali hergiz dèmem gètme*
*Gèdüb meḳsūdüve yètme*
*Meni de nā-ümîd ètme*
*Dayan ġurbānuvam ġardaş*

*Dözüm sensiz ġerārim yox*
*Elimde ixdiyārim yox*
*Ğemim çox, ğem-küsārım yox*
*Dayan ġurbānuvam ġardaş*

*‘Eceb saldun meni gözden*
*Dönermiş āxir öz özden*
*Mükedder olma bu sözden*
*Dayan ġurbānuvam ġardaş*

*Uçar rūhum, firāḳundan*
*Çıxar cān iştiyāḳundan*
*Öpüm ġoy bir ayāġundan*
*Dayan ġurbānuvam ġardaş*

*Bacun bu serv-i āzāde*
*Olub zülfün tek üftāde*
*Elinden dut, yètş dāde*
*Dayan ġurbānuvam ġardaş*

*Bu bülbül ġaldı kâşensiz*
*Ġala müşgüldü, yètün siz*
*Ġayıtmam xèymiye sensiz*
*Dayan ġurbānuvam ġardaş*

*Seni imdi yola sallam*
*Yol üste müntezir ġallam*
*Vèrüb cān derdüvi allam*
*Dayan ġurbānuvam ġardaş*

*Növḥe*

*Ez-zebān-ı Cenāb-ı 'Ali Ekber (A.S.) ( ; ) İmdād Xāsten Ez- Ḥaẓret-i İmām Ḥuseyn (A.S.)*

*Alubdı Ekberüvi ġövm-i kîn araye, baba*
*Fedā ġedemlerüve, tėz yėtiş herāye, baba!*

*Durma gel, amandu baba!*
*Ekberün cavandu baba!*

*Degübdü cismime bî-ḥedd cerāḥed-kârî*
*Yaralarımdan olur çėşme çėşme ġan cārî*
*Gün emmeyi meni dilden salubdu gel bārî*
*Xemîde ġeddile sal başım üste sāye, baba*

*Durma gel, amandu, baba!*
*Ekberün cavandu, baba!*

*Ne ġeder derd ü belâ geldi, ṣebr ü tāb ėledim*
*Susuzluk āteşine bağrımı kebāb ėledim*
*Ayağımı elimi ġan ile xezāb ėledim*
*Gel ėyle birce temāşa bu ġan-henāye, baba*

*Durma gel, amandu, baba!*
*Ekberün cavandu, baba!*

*Ḥenüz vardur haḳ cism-i nā-tevānumda*
*Çox isterem olasan bir deḳîḳe yanumda*
*Yüzüm yüzünde vėrem cān ölen zemānumda*
*Tilâvet ėyliyesen başım üste āye, baba*

*Durma gel, amandu, baba!*
*Ekberün cavandu, baba!*

*Buyur ğerîb anama ixtiyārsız ġalsun*
*Ġerārın aldıla elden, ġerārsız ġalsun*
*Ğem-i firāḳe dözüb ğem-küsārsız ġalsun*
*Salur ananı bala dehrde belâye, baba*

*Durma gel, amandu, baba!*
*Ekberün cavandu, baba!*

*Gelübdü yanıma ceddim cenāb-ı pėyğember*
*Dutub elinde eḥyā-yı cām bāde-güzer*
*Birin vėrib mene, saxlub birin seni gözler*
*Xoş-āmed ėtmege gel birce Mustafā'ye baba*

*Durma gel, amandu, baba!*
*Ekberün cavandu, baba!*

*Başım ġılıclanub, öz başime axar ġanım*
*Yaġîn ėyle baba tėz gelmesen çıxar cānım*
*Çox axtarur seni cān üste çeşm-i giryānım*
*Ġoyam bu hâletile yüz, o xâk-i pāye, baba*

*Durma gel, amandu, baba!*
*Ekberün cavandu, baba!*

*Sene egerçi bükülmek ziyāde zaḥmet olur*
*Velîk Ekber'e sermāy-i se'ādet olur*
*Nūrıvun görem, bedenim ġan içinde rāḥet olur*
*Yėtür bu Ekberüvi ėyn-i müdde'āye, baba*

*Durma gel, amandu, baba!*
*Ekberün cavandu, baba!*

*Yolumı kesdi baba, Kûfeyān-ı kîne şü'ār*
*Meni ġılıclarile rîze rîze doğradılar*
*Ġebûl-i zeḥmet ėle, ne'şimi özün gel apar*
*Özüm gelem kömegin ġessem-i Xudāye baba*

*Durma gel, amandu, baba!*
*Ekberün cavandu, baba!*

*Kėçirtme 'ömrüvi Ṣerrāf, bėle ğefletilen*
*Xeyâl-i Ekbere pîçîde ol möḥtesilen*
*O hâleti yāde sal kim dėridi ḥesretilen*
*Alubdı Ekberüvi ġövm-i kîn araye, baba*

*Eyżān*
*Der Xusūs-i Şehādet-i Şebîh-i Peyğember Cenāb-ı 'Ali Ekber (A.S.)*

*Yaralandım ėy Şāh-ı Kerbelâ*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Yėtişüb vücūdüme ox zî-bes*
*Dağlubdu sîne, batubdu nefes*
*Bu nefesde vėr mene birce ses*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Sene çün yėtüb çox eziyetim*
*Odu çox varumdu xecâletim*
*Budur evvel āxir zeḥmetim*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Meni ġesd ėdibdür, gelür ecel*
*Budu fikri derk ide el be el*
*O gelince sen başım üste gel*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Bugün istisi bu cigerde sūz*
*'Ateşim demādem ėdir pirūz*
*Bedenim yaralu, özüm susuz*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Baba vird-i zikrim olub ta'āl*
*Meni gel bu hâlde yāde sal*
*Başımı götür, dizin üste al*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Bedenim yaraları ġan vėrür*
*Bu ġan özge ḥâli nişān vėrür*
*Baba, gel gör oğlıvı, cān vėrür*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Baba ėyle Ekberüve kerem*
*Yola göz tiküb seni gözlerem*
*Başım üste gelsen ölmerem*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Görüb ehl-i kîne baba, tek meni*
*Yıxub atdan öldürecek meni*
*Gel amandu, kölgiye çek meni*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Bu sözi dubāre-yi dört 'ezā*
*Bu hîn 'ezāsıdır, yā Rezā*
*Özi tebîbe tebîb vėrür cezā*
*Ölürem, herāyime gel baba*

*Eyżān*
*Ez-zebān-ı Ḥazret-i ʻAzîm Şoden Ān Bozürg-vār (A.S.)*

*Ġurban kesilim adüve, lebbėyk ʻAli, lebbėyk!*
*Geldim, yėtişim dādüve, lebbėyk ʻAli, lebbėyk!*

*Bir geldi sesün xėymelere, sebrim alındı*
*Ārām-ı dilim şîşe kimi dāşe çalındi*
*Bir de bu oğulsuz atavi yāde sal imdi*
*Sesle meni feryādüve, lebbėyk ʻAli, lebbėyk!*

*Āxir senidün derdimün ʻālemde devāsı*
*Sensiz ʻAli yox ġelbimin ārām-ı sefāsı*
*Reḥm ėt mene ėy gözlerimün nūr-ı ziyāsı*
*Bax bu ėvi berbādüve, Lebbėyk ʻAli Lebbėyk!*

*Al ġane boyanmaḳlığe, büllem, ḥevesün var*
*Dād itme bu bî-kes kimi bir dād-resün var*
*Vėr başuvi xencer demine tā nefesün var*
*ʻEcz ėyleme cellâdüve Lebbėyk ʻAli Lebbėyk!*

*Taʻxîre düşüb gelmegim olma ğem-i dil-gîr*
*Bir at getüren olmadı, ėtdüm odı taʻxîr*
*Ėy Ṣayd-ı Ḥaram imdi kimler seni sancır?*
*Leʻnet gele ṣayyādüve, Lebbėyk ʻAli Lebbėyk!*

*Düşdün niye ėy bülbül-i şūrîde nefesden*
*Ġanun çox axub yoxsa salubdur seni sesden*
*Ger ṭāyir-i rūḥun ʻAli uçmubdu ġefesden*
*Sal bir de meni yādüve, Lebbėyk ʻAli Lebbėyk!*

*Görrem sen oğul öz özüvi terk ġılubsan*
*Pervāne kimi şemʻ-i visâle yaxılubsan*
*Dėylen görüm, āxir ʻAli harda yıxılubsan*
*Ġurban ġed-i şimşādüve Lebbėyk ʻAli Lebbėyk!*

*Sen imdi ve geldün, meni feryāde çağırdun*
*Bu bî-kes, bî-dād-resi dāde çağırdun*
*Bes hardasan āxır meni imdāde çağırdun*
*Gel, gelmişem imdādüve Lebbėyk ʻAli Lebbėyk!*

*Ṣerrāf xeyâl ėyleme serrāf-ı süxensen*
*Ya inki dėme sırfı nukud-mühensen*
*Söz sāhibi bir özgedü, billâhi, nesen sen*
*Salmış o senün yādüve Lebbėyk ʻAli Lebbėyk!*

*Eyżān*
*Ez-zebān-ı Ḥazret-i Seyyidü'-ş şühedā (A.S.)*
*Be Be Xıtāb-ı Cenāb-ı ʻAli Ekber (A.S.)*

*Böleşib ġane ʻeceb zülf-i perîşānun oğul*
*Ola kül başine senden sora dünyānın oğul*

*Senidün Zeyneb'ün meṭleb ü menẓūri ʻAli*
*Ġoydun ağlar gözüle yaxşı o rencūri ʻAli*
*Dur gėdek xėymeye, gözlerimün nūrı ʻAli*
*Gözi yollarda ġalub xėymede Leylâ'nun oğul*

*Seni leb-teşne şehîd ėyledi bu ġovm-i edū*
*Gülşen-i cismüve vėrdim pėykân ile su*
*Men de imdi ėderem ġan ile tecdîd-i vuzū*
*Ġarışur ġanime bu çölde ġızıl ġānun oğul*

*Merḥaba, ‘eşġüve ėy şebh-i Resūl-i mede’î*
*Ėtmedün maḥżūr-ı cānānde şermende meni*
*Yaxşi elvān ėledün ġan ile bu gül- bedeni*
*Serv tek düşdi yėre serv-i xırāmānun oğul*

*Meḥfel-i ḳurbide öz cismim olub ğėyr mene*
*Kûfe’den Şām’e vėrür cinde-i haḳ sėyr mene*
*Bu küş a küşde ‘Ali, menzil olur dėyr mene*
*Evc ėder nâlesi eflâke mesîhā’nun oğul*

*Sînemi nāvek-i derd ü ġeme āmāc iderem*
*Zeyneb’ün tāḳet ü ārāmini tārāc iderem*
*Men de bu çölde kesik baş ile mi‘rāc iderem*
*Ḳab-ı ḳevsėynim olur ṭāḳ-ı kelîsānun oğul*

*Sen vefā gülşeninün bir gül-i nev-restesisen*
*Şühedā destesinün ‘èşḳide ser-destesisen*
*Olmaya men kimi bir silsile pā- bestesisen*
*Nigârandur görirem dîde-yi giryānun oğul*

*Nūş ḳıldun reh-i cānānda belâ cāmı ‘Ali*
*Çekecekdür bu işün şāne serencāmı ‘Ali*
*Birce aç gözlerün ėy ġelbimin ārāmı ‘Ali*
*Gör ne eḥvâle salubdur meni ḥicrānun ‘Ali*

*Nūr-ı dîde bu kemān ġeddime bir ėyle nezer*
*Yėter āxir, yaralı sînemi çox ėtme siper*
*Tökmese Zeyneb-i mezlūme eger eşk-i basar*
*Yandurur ‘ālemi āh-ı dil-sūzānun oğul*

*Ay olan serv ġeddi ziynet-i mėydān-ı belâ*
*Ke‘be-i veslide ḳıldun ne gözel “se‘y-i Ṣafā*
*Ėyledün cānüvi min şövḳile cānāne fedā*
*Dergeh-i Ḥak’de maḳbūl ola ġurbānun oğul*

*Ağla Ṣerrāfile bu meclis-i mātemde Rezā*
*Gözyaşun xerc olu gövher yėrine rūz-ı ġezā*
*Ah (…….) oğlına şāh-ı şühedā*
*Böleşib ġane ‘eceb zülf-i perîşānun oğul*

*Eyżān*
*Ez-zebān-ı Hazret, Xıtāb, Be-Ḥz. ‘Abbās (A.S.)*

*Dur ėy da‘vālar aslanı*
*Ebü’l Feżl’im, ‘Elemdārım*
*Axan su tek ġızıl ġanı*
*Ebü’l Feżl’im, ‘Elemdārım*

*Dilim dutmur dėyim ġardaş*
*Dur ėy arxam,ėlim ġardaş*
*Sınub sensiz bėlim ġardaş*
*Ebü’l Feżl’im, ‘Elemdārım*

*Kesüb düşmen yolun āxir*
*Alub sağ u solun āxir*
*Ne baş var ne ġolun āxir*
*Ebü’l Feżl’im, ‘Elemdārım*

*Anan yoxdur kese yanun*
*Bacun yox, xüşk ède ġanun*
*Axub ġanun gėdüb cānun*
*Ebü’l Feżl’im, ‘Elemdārım*

*‘Elemdārım, zebūn oldun*
*Ġetil-i ġövm-i dūn oldun*
*‘Elem tek ser-nigûn oldun*
*Ebü’l Feżl’im, ‘Elemdārım*

*Oğul yox derdimi bülsün*
*Mene yār u mu'în olsun*
*Oğulsuz ġardaşun ölsün*
*Ebü'l Feżl'im, 'Elemdārım*

*Tükendi tāḳetim sensiz*
*Büküldü ġāmetim sensiz*
*Ġan ağlar itretim sensiz*
*Ebü'l Feżl'im, 'Elemdārım*

*Özün meḳsūdüve yėtdün,*
*Bile eḥbābı terk ėtdün*
*Meni yalğuz ġoyub gėtdün*
*Ebü'l Feżl'im, 'Elemdārım*

*Eyā māh-ı ben-i Hāşim*
*Menim istekli ġardaşım*
*Dönüb al ġane gözyaşım*
*Ebü'l Feżl'im, Elemdārım*

*Dėsem görmez gözüm ġardaş*
*Yėğin düzdür sözüm ġardaş*
*Sene ġurbān özüm ġardaş*
*Ebü'l Feżl'im, 'Elemdārım*

*Özün gėtdün, xelâs oldun*
*Velî pėymāne tek doldun*
*Gülistānım ne tėz soldun*
*Ebü'l Feżl'im, 'Elemdārım*

*Seni kim ġerğ ėdüp ġāne*
*Alub bu ġanlu mėydāne*
*Yanar bu hâle bîgâne*
*Ebü'l Feżl'im, 'Elemdārım*

*Bu ġurbetde vehîd oldum*
*Kömekden nā-ümîd oldum*
*Sen öldün, men şehîd oldum*
*Ebü'l Feżl'im, 'Elemdārım*

*Ġalub Ṣerrāf-ı bî-çāre*
*Muḥît-i ğemde āvāre*
*Özün ġıl derdine çāre*
*Ebü'l Feżl'im, 'Elemdārım*

*Növhe*

*Ez-zebān-ı Ḥazret-i Seyyidü'-ş Şühedā (A.S.) 'Alėyhi't Tehiye Ve'ş Şenā'*

*Der-Xusūs-ı Şehādet-i Şehzāde-i Ekber, Xıtāb 'Ali Asğer (AçS.)*

*Dişre gel xėymeden āxir cigerim yandı bacı*
*Elim üstünde 'Ali Esğerim oxlandı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Bacı reḥm ėtmedi 'Ali Esğerime ġovm-i 'edū*
*Gūyiyā gördile gül ġöngesi tek teşnedü bu*
*Balama Ḥermele vėrdi dem-i pėykân ile su*
*Men de baxdum cigerim od dutub odlandı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Ox 'Ali Esğer'e degdi, meni bîtāb ėledi*
*Gözün açdı, yüzüme baxdı, gene xāb ėledi*
*İçdi öz ġanını, ġan Esğeri sîrāb ėledi*
*Emdi pėykânı, xeyâl ėyledi, püstāndı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Ġaldı ġundağı elimde ay anam nāyibesi*
*Al elimden yère ġoy birce bu ḳuşsuz ġefesi*
*Yüzüne bax, gör, ölübdür, bacı ya var nefesie*
*Çox gèdüb ġanı, ayağım, elim ıslandı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Sene çox zeḥmeti yoxdur, bacı, ġalma nigârān*
*Bağlayıb gözlerini ġırmızı desmāl ile ġan*
*Al ġucağımdan apar, dutma mene, vèrme nişān*
*Tāket ü sebr-i ġerārım dexi talandı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Söyle gelsün anası oğlına laylay dèsün*
*Ölmüş olsa başını açub "oğul vāy!" dèsün*
*Sen dèyen vekte "balam vāy!", o da "èyvāy" dèsün*
*Āteş-i ḥicrile çün sînesi dağlandı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Her yèten saxlayub tāyife-yi ḥak-şinās*
*Bari sen saxla 'Ali Esğer'e èkber kimi yas*
*Gözinün ġanını sil, cān kimi bir bağrive bas*
*"Cānı yoxdur" dème, ġundaḳ dolusı cāndı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Cigerim pāresidür çünki bu nūr-ı beşerim*
*Zaḥm-ı ḥulkūmına baxduxcan axar èşk-i terim*
*Ox degende buna, oxlandı menim de cigerim*
*Çekebilmem bu oxun nāveki berrāndı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Adı 'Esğer kimi hergiz dème 'esğerdü ğemi*
*Mene ferġ èylemez, Ekber kimi ekberdü ğemi*
*Ğem-i Ekberle heġîġetde berāberdü ğemi*
*İkidür göz kimi, bir görmegi mîzāndı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*
*Vardur Ṣerrāf eger nöḳde tefā'ütde gözün*
*Sal bu dünyāde kemend-i Şah-ı Merdān'e özün*
*Bèle söz yaz, ġala senden sora dünyāde sözün*
*Dişre gel xèymeden āxir cigerim yandı bacı*
*Gel, balam oxlandı bacı*

*Növhe*
*Ez-zebān-ı Cenāb-ı Rebāb, Māder-i 'Ali 'Asğer (A.S.)*

*Èy ġan içüb sîrāb olan*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*
*Sîrāb olan, gül tek solan*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Kim bèşikden aldı yerün*
*Topraḳlara saldı yerün*
*Sînemde boş ġaldı yerün*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Dehrün güli solsun oğul*
*Solsun, xezān olsun oğul*
*Bî-kes anan ölsün oğul*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Meni dèmezdim atasan*
*Ġırmızı ġane batasan*
*Laylay dèyim, ġoy yatasan*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Sen yaxşı şîrin dilidün*
*Xoş dil idün, bülbülidün*
*Gel bir sen (?) āxir geldün*

*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*
*Ox seni bîtāb èyleyüb*
*Âlūde xvāb èyleyüb*
*Ġan ile sîrāb èyleyüb*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Èy tāze gül, tāze nihâl*
*Hâlün olub hâl-i behâl*
*Xurde balam, yat yuxun al*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Sesler meni dād-resün*
*Ses vèr eger var nefesün*
*Ölmemisen, noldı sesün*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Sînem neden dağlamısan*
*Şîrin süde bağlamısan*
*Toxsan, meger ağlamısan?*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Munce Xerāb ètme meni*
*Bî- ṣebr ü tāb ètme meni*
*Dilin kebāb ètme meni*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

*Èy āū-yi vādî-yi şövḳ*
*Boynunda var rişte-i zövḳ*
*Ġandur bu ya ġırmızı tövḳ*
*Laylay 'Asğerim, èyvay 'Asğerim*

## KAYNAKÇA


ASLAN, Mehmet; ERDOĞAN, Mehtap. (2009). *Kerbelâ Mersiyeleri.* Ankara.

KERÎMÎ, Hāc Mirza Ḥuseyn, (1372). *Āteşgede-İ Kerîmî (Şāmil-i Sînezenî, Zencirzenî ve Növhe)*. Çāp-ı Evvel Ez İntişārāt-ı Pîrî, Merağa, Sarac-bazār.

BALA, Mirza. (1951). *Azerbaycan Tarihinde Türk Albanya.* Ankara.

BUTTANRI, Müzeyyen. (2010). "Kerbelâ Olayının Azerbaycan ve Türk Tiyatrosuna Yansıması" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela II. Cilt (Edebiyat).* s. 253-282. Sivas.

ÇAĞLAYAN, Bünyamin. (1997). *Kerbelâ Mersiyeleri.* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi. Ankara.

ERCİLASUN, A. Bican. (1997). "Ağız Araştırmalarında Kullanılacak Transkripsiyon İşaretleri" *Ağız Araştırmaları Bilgi Şöleni.* s. 41-61. Ankara.

HACI, Siraceddin. (2010). "Azerbaycan Türk Edebiyatında Meqtel Mövzusu ve Racinin Şeirlerinde Kerbela Faciesinin Bedii Tesviri" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela II. Cilt (Edebiyat).* Sivas.

İSLAMOĞLU, Abdülmecit. (2010). "Hacı Nûreddîn Efendi ve Hüseyn'in Maktel Adlı Eseri" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela II. Cilt (Edebiyat).* s. 17-42. Sivas.

KUMRÎ-İ Derbendî; *Dîvān-ı Kâmil-i Kumrî*, Çāp-ı Evvel, Çapxāne-i Xurşîd, İntişārāt-ı Pîrî, Tābistān, 72

_____. (2009). *Kenzü'l Mesā'ib.* Haz.: Adil Ali Atalay Vaktidolu. İstanbul.

ÖZÇELİK, Kenan. (2010). "Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela II. Cilt (Edebiyat).* s. 7-16. Sivas.

SARIKAYA, Mahmut. (1997). *Güney Azerbaycan Türkçesi.* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi. Kayseri.

_____. (2006). "İran, Türkler ve Türkçe" *Kaosa Doğru İran-Güncel İran İncelemeleri.* Haz.: Osman ÖZTÜRK; Yalçın SARIKAYA. s. 189-2002. Ankara.

_____. (2010). "Eliağa Vâhid ve Gazelleri veya Azerbaycan Türkçesiyle Klâsik Türk Şiiri Yayımında İmlâ" *Müjgân Cumbur Armağanı.* s. 208-220. Ankara.

SARRĀF, Hacı Rezā Tebrizî. (1292). *Külliyāt-ı Dîvān*, çāp-ı düvüm, 1372, İntişārāt-ı Fexr āzād, Tebriz. Şeref Hanım, Divān-ı Şeref. s. 24. İstanbul.

ŞÂNÎ, Üstâd-ı Suhen Merhum Ağa-yi Şehîdî Huseyn**.** (1292). *Dîvān-ı 'Abbāsiye.* Der Müsâ'ib ü Medâyih Perçemdâr Kerbelâ Kamer Beni Haşim (Ba- Tashîh-i Merhûm Ağa-yi Sahhâf), Ez-İntişārāt-ı Bünyād, Kitabxāne-yi Firdövsî. Tebriz. ŞEREF HANIM. (1292). *Divān-ı Şeref*. İstanbul.

TAĞIYEVA, Şövket; REHİMLİ, Ekrem; BAYRAMZADE, Semed. (2000). *Güney Azerbaycan.* Bakı.

TOPRAK, Ömer Faruk. "Mersiye" *TDV İslam Ansiklopedisi,* C. XXIX. s. 215217

YEKBAŞ, Hakan. (2010). "Hasan Tevfîk Efendi'nin Muharrem Ayı ve Kerbelâ Hâdisesi'ne Dair Risalesi" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela II. Cilt (Edebiyat).* s. 107-160. Sivas.

# ALEVİ-BEKTAŞİ HUKUK SİSTEMİ[1]

*ALEVI-BEKTASHI LEGAL SYSTEM*

**Murat Cem DEMİR**[2]


## ÖZET

Alevi-Bektaşi inanç sistemi, yaşandığı toplumsal mekânı ve ilişkileri düzenlerken bazı kuralları kendine referans almıştır. İnanç eksenli bu kurallar, kamu gücü ile desteklenen yazılı pozitif hukuk kuralları değildir. Bu kurallar ahlak, örf, adet, gelenek ve göreneklerin inanç ile harmanlandığı kurallar silsilesidir. Bu kuralların yaşandığı sosyo-kültürel mekâna dâhil olmasıyla, kişi için bağlayıcılık da başlar. Pratikte eklektik doğasından dolayı coğrafi çeşitlilik gösterse de, barındırdığı inançsal kodlar yaşayan bu hukukun müşterek bazı uygulamaları dile getirmesini mümkün kılmaktadır. Bu makale Alevi-Bektaşi hukuk sisteminin ortak özelliklerini ortaya koymaya çalışacaktır.


**Anahtar Kelimeler**: Alevilik, Hukuk, Hukuk Sosyolojisi, Dar, Düşkünlük.


## ABSTRACT

Alevi-Bektashi belief system takes some rules and norms as references while arranging social space and relations. These faith-basedrules are not codified positive law codes that are promoted by public power. They are a wide range of rules that harvested moralities, customs, traditions and conventions with faith. With entering a socio-cultural space in which such rules are dominant an individual at the same time has to bind to them. Though this living jurisprudence showed in practice a geographic diversity due to its eclectic nature, the belief codes that it contains facilitate to utter common practices. This article will attempt to set forth the common traits of Alevi-Bektashi legal system.


**Key Words:** Alevi, Law, Sociology of Justice, Dar, Excommunication.

1 Alevilerde hukuk sorunu tartışılırken bazı adlandırmalar yapılır. Bu adlandırmaların bir kısmı yapanın fantezi dünyasına aittir ve gerçeklik olduğundan daha farklı vurgulanıp önemsenmiştir. Oysa antropolojik olarak benzer toplumlarda, benzer süreçleri görebiliriz. Kanımızca, Alevi halk mahkemeleri (Metin,1995), (Güzel,2004) gibi adlandırmalar, gerçekliğin ideolojik kurgusuna işaret eder.

2 Yrd. Doç. Dr., Tunceli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

## GİRİŞ

Alevi-Bektaşi inanç sistemi ve bu sistem etrafında kümelenen taşıyıcılar, Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerine kadar basitten karmaşığa toplumsal sorunlarını -özelde adli- çözmede çoğunlukla geleneksel kurumlarını devreye sokmuşlardır. Teolojik[3] muhtevadan beslenen bu kurumlar, güçlü inançsal kodlarla bireyleri kendine bağlamış, davranışlarını kontrol etmiş, sistem dışı davranışlara ise yaptırım uygulamıştır. Dar adını verdiğimiz, Alevi hukuk kurumu sembolist ve koyu mistik doğasına ait buyruk ve yaptırımlarının birçoğunu ulus devlet sistemi ve hukukunun yerleşmesi ile modern hukuka devretmiştir. Ayrıca modernleşme ve kırdan kente göç kapalı sistem içerisinde örgütlenen cemaatin parçalanmasına, sosyal ağların gevşemesine ve dönüşmesine neden olmuştur. Sonuçta, geleneksel hukukun yaşam bulduğu sosyal gerçeklik yerini kentin katı -normatif- gerçekliğine bırakmıştır. Yalnız burada önemle belirtilmesi gereken şey değişimin tek düze olmadığıdır. Geleneksel hukukun direndiği, geri çekildiği hatta bazı alanlarda formel sistemin ötesine geçtiğini bile söyleyebiliriz. 2007 yılında Kırıkkale'nin bir köyünde vuku bulan ve benimde faillerini tanıdığım bir olay buna örnektir. Dar'a konu olan mesele Sünni-Alevi evliliğiydi. Alevi bir kızın Sünni bir erkekle evlendirilmesi cemaatin tepkisini çekmişti ve kızın babası bu olaydan dolayı sorgulanmıştı. Ancak, bu makale oldukça önemli olan bu değişim dinamiklerine değinmeyecektir. Belki ileride bu konu ile ilişkili yapılması düşünülen bir çalışmaya eksik referans olabilir. Bu makale daha çok Alevi hukukuna ait kavram setlerini açıklamaya ve doğasını çözümlemeye çalışacaktır. Bu konu ile ilgili sınırlı sayıda kaynak ve görüşme notları bu çalışmanın dayanak noktalarıdır.

### Sosyal Gerçeklik Olarak Hukuk

"Hukukçular hala hukukun tanımını aramaktadırlar" derken, Kant,meslek erbaplarının yanında felsefecilerin, siyaset bilimcilerin, antropologların ve sosyologlarında tartışmaya müdahil olacaklarını hiç düşünmemişti. Mesela, adalet ve hukukun kaynağı sorununu daha çok felsefeciler, uygulamayı ise daha çok politik figürler ve siyaset bilimciler tartışmıştır. Meslek erbabı ise hukuku daha çok dogmatik-pozitif esaslarla ele almış, kapalı bir sistem olarak düşünmüş ve kanun maddelerine indirgemiştir. Olanın tercih edildiği, olması gerekenin göz ardı edildiği bu sistemde, kuralın

3 Alevi teolojisine ait temel özellikler, **biraz problemli olsa da** Ocak (2002: 247) tarafından şu şekilde sıralanmıştır: 1- Alevilik, diğer itikadı İslam mezhepleri gibi, teolojik tartışmaların ve fikir ayrılıklarının ürünü bir mezhep değil, tamamıyla sosyo-ekonomik ve siyasi şartların tabii seyriyle oluşan bir Müslümanlık tarzı olduğundan, teolojisi de işaret edilen tartışmalar sonunda oluşmuş bir teoloji değildir. 2- Alevilik teolojisi, senkretik bir teolojidir; yani Orta Asya'dan Balkanlar'a, X. yüzyıldan zamanımıza kadar uzanan çok geniş bir zaman ve mekan boyutunda, bütün bu mekanların inanç ve kültürlerinden izler ala ala, tabii olarak kendiliğinden gelişmiş bağdaştırmacı (senkretik) bir teolojidir. 3- Alevilik teolojisi, işlenmiş, kitabi, sistematik bir teoloji olmayıp, mitolojik ve şifahi bir teolojidir. 4- **Belki hepsinden de önemlisi, Alevilik teolojisi,** açık ve net kavramlar kullanmayan, sembolist ve koyu mistik bir teolojidir.

getirdiği düzenleme emredici kiplikte ileri sürülür ve alternatifler çoğunlukla yok sayılır. Onlara göre gerçeklik yasa maddeleri ile sınırlandırılmış ve maddeler devlet otoritesi ile eşleştirilmiştir. Hukuk sosyolojisi ise Durkheim tonlaması ile hukuku sosyal bir olgu, hukuk kuralını ise bir sosyal kontrol aracı olarak kavrar. Kısaca, hukuk sosyolojisini "… hukuku… toplumsal yaşamın hem ürünü hem de düzenleyicisi olarak ele alan, doğuş, gelişim ve değişimini etkileyen toplumsal etkenlerle karşılıklı ilişki ve etkileşimini sosyolojik yöntemlerle inceleyen bir bilim dalıdır" (Gürkan, 1999: 46), şeklinde tanımlayabiliriz. Hukuk sosyolojisi toplumsala vurgu yapar ve bütün repertuarını oradan çıkartır. Çünkü orada bizim ürünümüz olup bize rağmen davranışlarımızı kontrol eden kurallar vardır. Durkheim bütün bunları toplumsal olgu kavramı içerisinde değerlendirir ve hukuku da bu çerçevede algılar. Hukuk da diğer toplumsal baskı mekanizmaları gibi zorlayıcı gücü ile bireyi denetime almaya çalışır. Durkheim'in hukuk kurallarının özelliklerini betimlerken zikrettiği cümleler bu anlamda oldukça manidardır.

"Hukuk kurallarını ihlal etmeye kalkarsam, bu hukuk kuralları, benim bu eylemimin gerçekleşmesine engel olmaya dönük mekanizmayı işletmeye çalışır. Fakat hukuk kurallarını ihlal etmeye dönük eylemim engellenmemiş ve çoktan gerçekleşmiş ise, bu kurallar, eylemimin toplumsal etkilerini yok etmeye veya eylemim ile hukuki kurallar arasındaki çelişkiyi yok edip eylemimi hukuka uygunluk alanının içine çekmeye çalışırlar. Eğer bu mümkün değilse yani eylem ve davranışım başka türlü düzeltilmeyecek durumdaysa, hukuk kuralları eylemimi cezalandırmak yönündeki mekanizmaları hayata geçirir." (Durkheim, 2003: 50).

Durkheim özelinde hukuk sosyolojisi ile meşgul olan kişiler sosyal kontrol kavramını vurgulamış, yazılı normların yanı sıra, örfi, geleneksel, dinsel ve yaşayan kuralları da önemsemişlerdir. Hukuk sosyologları, gelenek içerisinde varlığını sürdüren normların geçerliliğini, yazılı normlarla girdiği ilişkiyi ve bu ilişki sonucu değişen, uyum sağlayan, yok olan, direnen ve/veya çatışan hallerini önemli bir inceleme nesnesi[4]

4 Çünkü , legal zeminde formel ile enformel hukuk alanları arasında savaş sürmektedir. Bu savaşta formel biçim kazanıyor görünse bile geleneğin bu savaşı tamamen kaybetmediğini görmekteyiz. Mesela bazı durumlarda formel hukuk ile birlikte enformel alanın kendi doğasını da ikili bir sistem olarak dayattığı görülmüştür. Sömürge toplumlarda gözlenen çoklu sistem buna örnektir ve teoride karşılığı Legal Pluralism (yasal çoğulculuktur). Bu çerçevede Roberts'in (1979) batı hukuk sistemi ile İslami, geleneksel, enformel ve normatif kuralların birlikteliğini amalgam olarak nitelemesi manidardır. Bazı durumlarda ise enformel alanın bir çok kuralının moderniteye yenik düştüğü ve savunmasız kaldığı gözlenirken bazı kurallarının ise olmaz ise olmaz bir gerçeklik olarak varlığını sürdürdüğü hatta imam nikahı gibi legalin ötesine geçip daha belirginleştiği gözlenmiştir. Alevi hukuku sisteminde benzer modernleştirici evrime tanık olmaktayız. Alevi hukuk sisteminin sahip olduğu kategorilerin çoğu şu an geçersizdir. Dar ve görgü cemi şu an çok az yapılmaktadır. Kentleşme, modernleşme, merkezi devlet ve asimilasyon Alevi toplumsal konumunu en çok zorda bırakan kertelerdir. Bugün Aleviler çok az sayıda ve çok az alanda hukuksal kategorilerini kullanmaktadır. Kırsal alanda yoğun olarak kullandığı birçok hukuksal mekanizmayı şu an modern hukuka devretmiştirler.

yapmışlardır. Hukuk sosyolojisi açısından Alevilik de enformel hukuk sistemi (Informal legal systems) içerisinde değerlendirilir. İnanç etrafında örgütlenen topluluğun mevcudiyetini sürdürmek için yürürlüğe koyduğu buyruk ve yaptırımları içeren enformelkontrol biçimleri Alevi hukukunun önemli parçalarıdır.

### Alevi Hukuk Sisteminin Genel Karakteristikleri

Alevi hukuk sisteminin genel özelliklerini anlatırken kabaca, daha çok pozitif hukukta dile gelen kategorileri kullanabiliriz. Bunlardan biri bağlayıcılıktır. Bir toplumun üyesi olan bireylerin o toplumda geçerli olan normlara tabi olması, hakları ve yükümlülüklerini bilmesidir. Bir diğer kategori ise mevzuattır. Mevzuat[5] "pozitif hukuku oluşturan hukuk kuralları, yasa, yasa gücündeki kararname, tüzük ve yönetmeliklerde yer alan kurallardır." (Gözübüyük, 1993: 5). Alevi hukukunun mevzuatı ise Alevilerin davranışlarını yöneten kural ve ilkelerdir. Bu çalışmada ele alacağımız son kategori ise içinde yargılama ve cezalandırma pratiklerini barındıran uygulamadır.

### 1. Kuralların Bağlayıcılığı (İkrar-Yola Girme)

Bireyin, Alevi toplumunun üyesi olabilmesi için bir sözleşmeye boyun eğmesi Alevi kültürel kodlarınca yola girmesi yani ikrar[6] vermesi (yola girmek için bireyin verdiği söz) gerekir. İkrar (tasdik-kabul); bireyin belli bir yaşa geldiğinde; başka bir deyişle hem fizyolojik hem de zihinsel anlamda olgunlaştığı (bireylerin davranışlarını kontrol edip, sorumluluklarını alabilmesi) anda[7] gerçekleşir. İkrarile normların geçerliliği başlar, birey cezai ve hukuki sorumluluk altına girip (bağlayıcılık) hukuksal özne konumuna yükselir. "Eğer bir Alevi can ikrar vermemişse, görgüden geçmemişse o işlediği suçtan ötürü düşkün sayılmaz. Çünkü görgüden geçenler Mansur darında, Hak didarında, erenler meydanında, yemin içerler. Yeminlerini bozup kötü yola saparlarsa düşkün durumuna düşerler." (Rençber, 2010).

İkrar verme, söz/and içme, ikrar ceminde alınır. Talipler açısından metanetli bir süreç olan ikrarı, kabaca şöylece resmedebiliriz. Öncelikle yola girmek, erkanla[8] tanışmak isteyen talip, dileğini bir rehbere açar. Rehber, ona yol ile ilgili gerekli bilgileri verir; yola nasıl gireceğini anlatır. Önsosyalleşme aşamasından sonra rehber du-

5 Mevzuat adı verilen kurallar yazılı hukuk normlarıdır ve bunların örf-adet hukukunda yeri yoktur. Biz sadece bu kavramı Alevi hukuk sistemini anlaşılır kılmak (benzetme) amacı ile kullandık. Yoksa hukuk literatüründe böyle bir kullanıma yer yoktur.

6 Alevi bir anne babadan doğmak Alevi olmak için ön koşul olsa bile yeterli değildir. Dinsel aidiyet tam olarak ikrar ile gerçekleşir.

7 Mitolojik anlatı, uygulamadan biraz daha farklıdır. Anlatıda; çocuk denecek yaşta rehberin (İmam Hz. Ali) mürşidin (Hz Muhammed) peygamberliğine inanmasına vurgu yapılır. Burada biz, fiziksel olgunlaşmadan ziyade zihinsel olgunlaşmanın öne çıktığını görmekteyiz.

8 Esat Korkmaz (1994), lügatinde erkan maddesini, tarikat ulularının koyduğu ve tarikatın yasası durumunda olan ilkeler, kurallar, törenler bütünü olarak tanımlar.

rumu pirile paylaşır. Benzer şekilde pir de yola girmek isteyen bireye ikrar vermenin sorumluluklarını ve yükümlülüklerini birçok kez anlatır ve uyarır. Belli bir süre can beklenip gözlenir, gerekli koşulları sağladığına kanaat getirilirse ikrara çağrılır. Bilindiği gibi Alevi erkanının gerektirdiği bütün işlemler cemde vuku bulur. İkrar vererek yola girmek isteyen birey, çocukların, küskünlerin ve düşkünlerin giremediği ikrar cemine katılır. "İkrar verme yılda bir kez yapılan Ayin-i Cem töreninde olur. Yılda bir gelip töreni yöneten dedeye[9] söz verilir. İkrar veren tarikata girişini kutlamak ve sözünü yerine getireceğini bildirmek için kurban keser. Bu kurbana "ikrar kurbanı" denilir." (Koç, 2008:29). İkrar süreci ayrıca birçok ritüele de konu olmaktadır. Ancak bunların bazıları içerdikleri anlam bakımından diğerlerine göre daha başattır. Mesela, metaforik düzeyde, yola girecek bireylerin ip bağlanarak rehber tarafından pirin önüne getirilmesi buna iyi bir örnek teşkil eder. Bu örneğin içinde taşıdığı muhtemel örtük anlam kanımızca talibin, denetleyicilik gücü yüksek bir toplumsal sözleşmeye ve nefsini tırpanlayan bir toplumsal ilişkiler sistemine gireceğine dair ipucudur. Bunu destekleyen bir başka kanıtta daikrar töreninde bele bağlanan yünden örülmetîğ-bend[10] denilen kuşağa üç düğüm vurulmasıdır. Düğümlerin hem dinsel hem de toplumsal anlamı vardır. Dinsel olarak, üçlere (Allah-Muhammed-Ali), toplumsal olarak da, kurallara (elinebeline-diline sahip ol) vurgu yapar. Simgenin gücü, toplumsal kategoriler ile dinsel kategorilerin eşleşmesi sonucu artmıştır.

Özetle, ikrar[11] verilinceye kadar bireyle-

9 Dedenin otoritesi mutlak değil, paylaşılarak güçlenen bir özellik gösterir. Mesela, pir ikrar sürecinin hiçbir aşamasında tek başına karar verici değildir. Erkanda bulunanların hepsi eğer o canı kabul etmez ise talip yola giremez. Topluluğun bir üyesi olamaz. Aktörlerin dilsel performansına ait örneklere bakarak bunu daha iyi anlayabiliriz. Mesela, rehberin dediği "Hü tarikat erenleri, şeriattan tarikata, tarikattan marifete, marifetten sırrı hakikate bir çift/koç kurban getiriyorum, yolumuza, erkanımıza, tarikatımıza dahil olmasını kabul eder misiniz?" (Yıldırım, 2000: 19) sorusu; aynı şekilde pirin cemde bulunan kişilere yönelttiği "Ayin-i cem kardeşleri! Bunlar hak huzuruna, pir divanına geliyorlar. Yolumuza girmeye heves etmişler. Buyruğunun, erkânının, tarikatının hepsinin yükümlülüklerini yüklenmeyi temin ediyorlar. Buyurun bu canları kabul eder misiniz?" (Yıldırım, 2000: 20) sorusu ve cemaatin muhtemelen vereceği "Bizim huyumuzla huylanır, yolumuzla yollanırlarsa biz onları kardeş kabul ederiz." (Yıldırım, 2000: 20) cevabı.

10 Tîğ-bend yola giren can için tığlanmış olan nasip kurbanının yününden eğrilmek suretiyle meydana getirilen iplerle örülür. 12 kat iplik gruplara ayrılarak bir tür saç örgüsü şeklinde örülür. Genellikle 2 metre uzunluğunda, serçe parmak kalınlığında, uzunca bir ip şeklindedir (Temren, 2009: 45).

11 İkrar bir kabul olduğu kadar arınma pratiğidir de, Hıristiyanlardaki vaftiz gibi Aleviler de ikrar sürecinde geçmişin bütün olumsuzluğunu üzerlerinden atarlar. Bu arınma ve yeniden doğma süreci tövbe ile başlar. Noyan (1999: 368) bu süreci şöyle anlatır : "Daha önce işlenmiş olan suçlar Kur'an'daki tövbe ayetlerine dayanılarak hiç işlenmemiş gibi sayılırdı. O anda yeniden doğmuş gibi olunurdu. Tövbe ettikten sonra, uyarıcının (mürşidin) ona yapacağı (telkinler) yani vereceği öğütler içinde hareket etmeye ikrar verir, söz verir, and içerdi. Artık bu, ahlaki ve hukuki kurallara saygı gösterecek, (Bu yol güçtür, ateşten gömlektir giyilmez, demirden lebledir çiğnenmez, kıldan ince köprüdür geçilmez, kılıçtan keskindir dayanılmaz, demirden yaydır çekilmez, gelme, gelme! Dönme, dönme!... Gelenin malı, dönenin canı) denilmiştir".

rin hukuki sorumlulukları yoktur. Bağlayıcılık ikrar gerçekleştikten sonra başlamıştır. Birey, ikrar ile dinsel ve toplumsal boyutları güçlü bir anlamlandırma sistemine eklenmiş ve *kâmil insan*[12] olma sürecine girmiştir. Bu süreçte yapacağı en küçük hata yaptırımları da beraberinde getirir. Kapıların rahat açılması, makamların kolay geçilmesi, ikrarda bireyin verdiği sözü tutması ile mümkündür.

## 2. Alevi Hukuk Kuralları (Mevzuatı)

Alevi ve Bektaşilerin davranışlarını düzenleyen kuralların birçoğu yöresel farklılıklar gösterse de bazıları Alevilerin tüm yaşam alanlarında ilke şeklinde varlığını devam ettirmiştir. Bu ilkelerin çoğu sembolik olarak güçlü bağlantılara sahiptir. Bireylere olmaz ise olmazları dayatır ve içinde; sayı gibi, sır gibi, edep-ahlak gibi inançla harmanlanmış güçlü öğeler vardır. Burada, bu kurallar hiyerarşik bir dizge şeklinde sunulmayacak, temel bazı normlar açıklanacaktır.

"Eline, beline, diline hakim ol" belki de bu kurallardan en sık duyulanıdır. Bir Alevinin mutlaka uymak zorunda olduğu kuraldır. Kutsal üçleme şeklinde kendini ortaya koyan bu kural, bireyin otokontrolünü sağlama ve davranışlarına rehber olma gibi işlevleri üstlenir. Bu kuralın ihlali birçok sapma ve suç türünün ortaya çıkmasına yol açacaktır. Kuralın üç ögesini detaylıca incelersek:

"*Eline sahip olmak:* Elinle koymadığını alma (hırsızlık yapma), elini kendinden güçsüze kaldırma, ellerin iyiliğe hizmet etsin, el al el ver, el emeği, alın teri, el ele el Hakk'a, gibi anlamları içerir. Her fenalık insanoğlunun elinden geldiğine göre, ele sahip olmak koşulunun ne kadar önemli olduğu anlaşılır. *Diline sahip olmak:* Görüp duyup bilmediğini (yalan) söyleme, bildiğini ehlinden esirgeme, tatlı dilli muhabbetli ol gibi birçok anlamları içerir. Dil de el kadar önemlidir. İnsan diliyle başkalarının gönlünü kırabilmekte ve yalan söyleyebilmektedir. Dile sahip olmak da bu açıdan çok önemlidir. *Beline sahip olmak:* Egoist, bencil duygulara hakim olmayı, her türlü ilişkinin gönül rızası ve sevgiye dayanmasını, her önüne gelene eğilme(me), dik durma gibi anlamları içerir. Bel'e sahip olmak insanın hayvani duygularını (engeller)." (DABF, 2008: 15).

Bir diğer önemli kural ise "dört kapı, kırk makam"dır. Dile geldiği yer olarak Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen eserler gösterilmektedir. İçinde kırk makamın bulunduğu dört kapı Yıldız (2002) tarafından şu şekilde özetlenmiştir: " 'Şeriat' kapısı, her canın (uyuması zorunlu olan kuralları) içermektedir. 'Tarikat' kapısı eğitmeyi ve öğrenmeyi yeğler. 'Marifet' kapısı iç hesaplaşmayı yani şeriat kapısı olan özle,

12 "İnsan-ı kamil" Alevilerde hedeftir. Beşinci İmam Muhammed Bakır, kamil insanın üç özellik taşıdığını belirtir. Bunlar:

a-) Din hususunda görüş ve bilgi sahibi olmak.

b-) Hadise ve felaketlere karşı sabırlı olmak.

c-) Hayatında ve yaşayışında tedbirli olmak (Hamedani, 1986: 132).

tarikat kapısı olan tedrisatın birleşiminde oluşan yeni durumu, hakikat kapısına vardığımızda, bu iç hesaplaşmanın zorunlu sonucu, diğer bir deyişle varılan sonucunu göstermektedir. Şeriat asıl, tarikat tali (isteğe bağlı), marifet analiz; hakikat ise tortu yani sentezdir." Her kapıda bulunan on makam ile nefsin törpülenmesi kastedilir. Törpülenen nefsin ise cemaat üyelerine ve başkalarına zarar verme potansiyeli azalmıştır.

Bir diğer tamamlayıcı kural ise üç sünnet yedi farzdır. Ankara Çubuk yerleşkesinde mesken tutan Cibali Ocağı'na bağlı dedeler, kendileri ile yapılan mülakatta, üç sünnet ve yedi farzı tamamlayıcı kurallar olarak tanımlamışlardır. Üç sünnet ve yedi farzdan kastedilen:

"*Üç Sünnet:* 1. Kelime-i şehadeti dilinden düşürmemek. 2. Düşmanlık, kin ve buğuz tutup kimseye düşmanlık beslememek, kendi nefsine dilediğini halka da dilemek. 3. Münakaşa edip, gönül kırmamak, gıybet etmemek, kimseye iftira etmemek.

*Yedi Farz:* 1. Sır saklamak. 2. Birlikte oturmak ve Hak kelamı dinlemek. 3. Hakkına ve yeminine sadık kalmak, bir günaha tövbe etmek, özür dilemek ve yalan söylemeyip, yalan yere yemin etmemek. 4. Edepli (ahlaklı) olmak. 5. Yolun kurallarına uyup riayet etmek. 6. Mürşit, pir, rehber haklarını vermek. 7. Musahip olmak ve gönülleri birlemek." (Arslanoğlu, 1999: 120).

Bunlara ilave edebileceğimiz başka kurallarda vardır ancak yukarıdaki kurallar bir Alevinin toplumsal ilişkilerde kendine referans alması gereken olmaz ise olmazlarıdır. İçerik bakımından bu kurallar, çok yönlü olması hasebi ile birçok toplumsal olaya uygulanabilir. Bu kuralların, birey tarafından göz ardı edildiği, çiğnendiği gözlenirse birey geleneksel hukuk kurumunun yaptırımları ile karşılaşacaktır.

### 3. Uygulama (Alevilerde Yargılama ve Cezalandırma Pratikleri)

Alevi yargılama pratiklerini anlatan külliyat yazılı ve sözlü metinlerdir. Alevi hukuk sistemini anlama açısından, uygulayıcıları ve/veya cemaat üyeleri tarafından aktarılan anlatılar oldukça zengin ögeler barındırır. Bu çalışma esnasında bu kişilere ulaşılmaya çalışılmış; ama onların bilgileri derlenip bu çalışmaya dâhil edilmemiştir. Ancak metinlere konu olan anlatılara bakılmıştır. Bu anlatılardan çıkartabileceğimiz en önemli sonuç her olayın tekilliğine vurgu yapıldığı, farklı tür olayların farklı biçimlerde değerlendirildiği ve geniş bir cezalandırma muhtevasına sahip olduğudur. Alevi klasiklerinde de-örneğin Şeyh Sâfi Buyruğu (2003), Kitâb-ı Dar (2007), Makâlât (1990)- görgü ve hükümler ile ilgili benzer öğeler gözlenmiştir. Benim gördüğüm genellikle hem anlatıya dayalı, hem de klasik eserler arasında tutarlılığın olmasıdır. Oysa, Alevilik söz konusu olduğunda genellikle kaynaklar arası tutarsızlığa, sözlü geleneğin üstünlüğüne ve eserlerin orijinal olmadığı tezine vurgu yapılır.

Yargılamanın olabilmesi, sorunların çözülebilmesi için önceden cemaatin bu konu hakkında tartışması ve görgü cemi için karar kılması gerekir. Aleviler yoğun geçen yaz ayından sonra güzün sonu özellikle de kışın içinde, geçmiş bir yılın muhasebesini yapmak için görgü kararı alırlar. Bu kararı uygulamadan önce görgüye girmeyecek basit meseleler halledilir, küskünler barıştırılır, helalleşmeler yapılır. Böylece görgüye her sorun değil de acil ve cemaattin bütünlüğünü tehlikeye sokan meseleler girer. Görgüye karar alınması ile ilgili güzel bir örnek Metin'in (1995: 35) kitabında, köylülerin dilinden şöyle anlatılır:

"Doslar, canlar… Çoh şükür ekinimizi bişdik, harmanımızı galdırdıh, toprah ne verdiyse onu çıharıp evimize goyduh. Davarların, malların, alaflarını tamamladıh. Gışa gazasız belasız girdik. Tüm ihtiyaçlarımızı garşıhladık. Bir eksiimiz galdı, o da yolumuzun yerine getirilmesi. Bilirsiniz her gış görgü ve cem yaparıh. Bugün de burada buna garar vermek için toplandıh. "

Eğer köyde pir mevcut ise dede köyün sorunlarına hakim olduğu için görgü hazırlığı daha kolay gerçekleşir. Ama köyde dede yok ise köy bağlı bulunduğu ocağın dedesini görgü için getirir, dede baş sağlığı, hasta, göz aydınlığı gibi ziyaretleri yapıp, köyün görevlendirdiği tarafsız bir gözlemciden, köyün sorunlarını etraflıca dinler. Ön bilgi sahibi olur. Bütün hazırlıklar tamamlanıp eksiklikler giderildikten sonra görgü başlar. Bu süreçte dar meydanına ilk çıkan dededir. Cemaatin kendisine yönelik varsa eleştirisini duymak, yaptığı bir kusuru gidermek ve rızalık almak için dara çıkar. Bununla ilgili güzel bir örnek *"Bir Ses Böler Geceyi"* adlı romanda Ümit (2004: 24) tarafından şu şekilde verilmiştir: "Yüzüm yerde özüm darda, erenler huzurunda, Hak-Muhammed-Ali divanında canım kurban, tenim tercüman, benden gücenmiş canlar varsa gelip söylesin, hakkı olan hakkını istesin, zira bu meydan, Muhammed-Ali meydanıdır. Hü dost."

Dar (Dar-ı Mansur) kelimesi Hallac-ı Mansur'un asıldığı direk anlamını taşıyan, aynı zamanda yolla ilgili törenlerin yapıldığı meydanın orta yeridir. Dede, yargılanacakları meydana çağırdıktan sonra şunları söyler:

"Allah Allah! Eli yerde, yüz gökte (Eli er'de, yüzü yerde), özü dar-ı mansurda; Hak-Muhammed-Ali yolunda, erenler meydanı, pir divanında, canı kurban, teni tercüman, on iki imam ve on dört masum-u pak efendilerimizin dostlarına dost, düşmanlarına düşman olmak kavliyle Hak erenlerin nasihatını kabul, muktedasıyla amel etmek üzere yalın ayak, yüzü üzere sürünerek gelmiş, ayn-i cem erenlerinin izn-i icazetiyle Muhammed Ali yoluna, Seyyid Muhammed Hünkar Hacı Bektaş Veli, tarik-i nazenine dahil olmak üzere koç kuzulu kurbanlarıyla gelmişler. Hakk'ı görmüş, rah-ı Hak bilmiş, Nesimi gibi yüzülüp, Mansur gibi asılıp, Fazlı gibi borçtan halas olmak dilerler. Himmet-i pir niyaz ederler. Allah Allah!... Eyvallah!..." (Karakaş, 2003: 232).

Burada önemli olan husus dar meydanına kişinin tek başına gelmemesidir. Rehberleri önlerinde, yol arkadaşları (musahip) yanlarında, eşleri arkalarında bulunur.. Bu, güçlü toplumsal denetimin meydana yansımasıdır. Eğer ortada bir suç varsa ona tanık olup engelleme durumunda olan, kısaca bundan sorumlu olan başka kişilerde vardır. Başta rehberi olmak üzere herkesin bu kötü neticede payı vardır. Bireylerin dar meydanındaki konumlanışı bunu örnekler niteliktedir. Musahiplerden büyük sağda küçük ise solda, her ikisinin de omuzu birbirine değer vaziyettedir. Dedeye cephe vaziyetinde duran bu taliplerin ayakları da mühürlüdür. Ayak mühürlemekten anlaşılan ,"sağ ayak baş parmağının sol ayak başparmağı üzerine, elleri dizlere veya çapraz olarak omuzlara koyarak ve başı hafifçe öne eğerek niyaz vaziyetinde" (Günşen, 2007: 32) ayakta durmalarıdır.

Darda boy veren sanıkların dinlenip,[13] işlemiş oldukları suçları kabul veya reddetmelerine bakılarak görgünün seyri ortaya çıkar. Burada her aşamada cemaat ve şikayetçi(ler) aktiftir. Eğer, sanığın anlattıkları topluluk tarafından kabul görür ise dava düşer. Eğer suçunu kabul eder, zararını tanzim edeceğine söz verir ise af dilenir, rızalık alınır. Yani, hem mağdurun hem de cemaatin sanığı işlediği suçtan dolayı affetmesi gerekir çünkü Alevilerde suç hem topluma, hem de bireye karşı işlenmiştir. Yoksa sanık düşkün ilan edilir ve bir daha topluma kabul edilmez. Eğer sanık suçunu kabul etmez veya dilemiş olduğu af topluluk nezdinde kabul görmez ise yine düşkün ilan edilerek cemaatin dışına itilir. Düşkünlük bireyin toplumsal dışlanmaya (süresi kısa veya ömür boyu olabilir) maruz kaldığı ağır bir cezadır ve cezanın gerekçesi bireyin yoldan çıkmasıdır.

Alevilikte düşkünlüğe konu olan suçlar, üç grupta değerlendirilir. Cezanın şiddeti de işlenmiş olan suçun derecesi ile örtüşür. Suçlar büyük (günah-ı kebair), orta (günah-ı metevassıt) ve küçük (günah-ısagair) olmak üzere üç grupta toplanmıştır. Noyan (1999: 378) bu suçları şöyle özetlemiştir:

"Talibin yol içinde olanı ilgisi olmayanlarla konuşması, mürşidi ve rehberinden izinsiz bir iş yapması, halktan kişiler tarafından söz işitmesi küçük günahlardan sayılır… Bir suç işleyip halkın gözüne değse, halk içinde eksik bir yol göstermiş olsa, yabancı kişiye el kaldırmış, bir kimseye kibir, kin ve garaz etmiş, eliyle koymadığını almış, gözüyle görmediğini faş etmiş, bir kimseye zarar vermiş olsa bunlar ve benzeri suçlar "Günah-ı metavassıt" orta derece suçlardandır… Mürşidinden destursuz gizlenmiş olsa, rehberinden, keza musahip kardeşinden izinsiz bir iş etmiş olsa, müsa-

13 Bunun güzel bir örneği Kitab-ı Dar sayfa 26'da ölen bir kişiye istinaden verilmiştir. "Destur pirim! Yüzüm yerde, özüm darda, Hak-Muhammed-Ali divanında, erenlerin dar-ı mansurunda canım kurban, tenim tercüman, bu fakirden alacağı olan, incinmiş, gönlü kırılmış kardeş varsa, dile gelsin, hakkını istesin. Burası Hak meydanıdır. Herkesin hakkı herkese teslim edilir. Razılık alınır. Hakkıma, yoluma bağlıyım. Allah, eyvallah..."

hibinin evine, malına zarar verici olup onları örtücü, koruyucu olmasa, musahibin evine eli uzunluk etmiş, yol sırrını açmış, mürşit gözünden düşmüş, musahibinin gönlünü kırmış, yola gelip dönmüş ve tekrar meydana gelmiş olsa bunlar büyük suçlardan sayılır."

Kişi hangi suçu işlerse işlesin sitem sürülüp, düşkünün mürüvvet (şefkat) dilemesi beklenir. İşlediği suça göre de ceza verilir. Para cezası, sopa vurma (tarik çalma), köz üstünde yürütme bu cezalardan bazılarıdır. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde yapılan bir araştırmada Tankut (2000, 96) bazı ceza türlerinden bahseder. Bunlar;

"1. Suçlu bir ağaca bağlanarak yüzüne pekmez sürmek, bu suretle sineklerin, arıların iğneleri ile işkencelendirmek.

2. Suçlunun boynuna ağır bir taş bağlamak.

3. Bütün köy halkının teker teker dizini öpüp af dilemek.

4. Eğer zengin ise aynı zamanda davar kırımı yaparak obaya ziyafet vermek."

Suç ve buna isnat edilen ceza türleri şiddet ve biçim açısından, hem yöresel düzeyde hem de Alevi ve Bektaşiler arasında bir çeşitlilik gösterebilir. Ayrıca bu uygulamaların çok az bir kısmı şuana sirayet etmiştir. Modernleşme, göç, asimilasyon ve ulus devletin merkezi hukuk pratiği bunun başlıca nedenleridir.

## SONUÇ

Bu çalışma, yüzyıllardan beri varlığını sürdüren, son 50 yılda ise performansının büyük bir kısmını modern hukuk aygıtına devreden, uygulamaları ve etkinliği sembolik kalan dar mefhumuna değinmiştir. Değini, Alevi hukuk sisteminin analizinde üç ögeden yararlanmıştır. Bunlar; bağlayıcılık, kurallar ve uygulamalardır. Bu üç ögede bütün farklı unsurları (gelenek, görenek, adet vb.) görebiliriz. Ama bu unsurlar içinde başat olan inançtır. Ögelerin hepsinde, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehl-i beyt vetarihin önemli kişilikleri (Hallac-ı Mansur, Nesimi, Hacı Bektaş Veli vb.) farklı bağlamlarda yer alır. Bu çalışma zengin içeriğine rağmen eksik bir özetleme girişimidir. Bundan dolayı birçok noktayı dışarıda bırakmış, bazı hataları barındırmış olabilir. Boşlukların doldurulması, hataların düzeltilmesi ileride yapılması düşünülen çalışmalara kalmıştır.

## KAYNAKÇA

ARSLANOĞLU, İbrahim. (1999). "Cibali Ocağı Dedesi ve Taliplerinin Alevilikle İlgili Görüşleri" *Hacı Bektaş Velî Dergisi*, S.12, s. 115-138.

BİSATİ. (2003). *Şeyh Safi Buyruğu (Manakıbu'l Esrar Behçetü'l-Ahrar).* Yay. Haz.: A. Taşğın. Rehda-Widenbürück Çevresi Alevi Kültür Derneği Yönetim Kurulu. Ankara.

DABF. (2008). *Alevi-Bektaşi İnancının Esasları.* Danimarka Alevi Birlikleri Federasyonu Yayınları. Danimarka.

DURKHEIM, Emile. (2003). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları.* İstanbul.

EĞRİ, Osman-Anonim. (2007). *Kitab-ı Dar, Alevi Bektaşi Klasikleri.* Ankara.

GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref. (1993). *Hukuka Giriş ve Hukukun Temel Kavramları.* Ankara.

GÜNŞEN, Ahmet. (2007). "Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşilik Erkan ve Deyimlerine Bir Bakış" *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, S.2/2, s.328-350.

GÜRKAN, Ülker. (1999). *Hukuk Sosyolojisine Giriş.* Ankara.

GÜZEL, Dursun. (2004). *Alevi Halk Mahkemeleri.* 2. Baskı. Ankara.

HAMEDANİ, Ahmed Sabri. (1986). *İslam'da Caferi Mezhebi ve İmam Cafer Sadık Buyrukları.* Ankara.

KARAKAŞ, Musa. (2003). "Alevilikte Cem" *Hacı Bektaş Velî Dergisi*, S.27, s. 227-266.

KOÇ, Adem. (2008). "Kütahya Soğukçeşme (Avdan) Köyünde Kurban Ritüeli" *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.20, s.21-34.

KORKMAZ, Esat. (1994). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul.

METİN, İsmail. (1995). *Alevilerde Halk Mahkemeleri Cilt 1.*İstanbul.

_____ (1995). *Alevilerde Halk Mahkemeleri Cilt 2.* İstanbul.

NOYAN, Bedri. (1999). "Bektaşi ve Alevilerde Hukuk Düzeni (Düşkünlük)" *Öz Kaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları içinde* (Haz.: Gülağ Öz), s.366-396. Ankara.

OCAK, Ahmet Yaşar. (2002). *Türk Sufiliğine Bakışlar.* İstanbul.

RENÇBER, Fevzi. (2010). "40 Soruda Adıyaman'da Geleneksel Alevilik" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşi Veli Araştırma Dergisi*, S.56, s. 395-406.

ROBERTS, Simon. (1979). *Order and Dispute: An Indroduction to Legal Antropology. Penguin Publication,* Harmondsworth.

TANKUT, Hasan Reşit. (2000). *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler.*Ankara.

TEMREN, Belkıs. (2009). "Bektaşi, Giyim Kuşamında Kutsal Simgelere Örnekler" *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S.2, s.38-53.

ÜMİT, Ahmet. (2004). *Bir Ses Böler Geceyi.* İstanbul.

YILDIRIM, Ali. (2000). *Alevilik Öğretisi.* Ankara.

YILDIZ, Hasan. (2002). "Alevi Hukuk Sistemi" *Folklor/Edebiyat, Halkbilim-Etnoloji-Antropoloji-Tarih-Edebiyat, Üç Aylık Kültür Dergisi, Alevilik Özel Sayısı-II*, S.30.

# ALEVİ KIZILBAŞ KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNUN TARİHSEL ARKA PLANINA BİR BAKIŞ

## *A LOOK AT THE FORMATION OFALAWI/QIZILBASH IDENTITY FROM A HISTORICAL PERSPECTIVE*

**Nilgün DALKESEN**[1]

**ÖZET**

Siyaset ve din bütün Türk toplumlarında hem İslam öncesinde hem de İslam sonrasında birbirlerini etkilemişlerdir. Özellikle siyaset dini meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. 15. ve 16. yüzyıllarda Anadolu'da Alevi/Kızılbaş kimliğinin oluşumunun tarihsel arka planını daha iyi anlayabilmek için sadece Alevilik inancındaki Orta Asya Şamanizm izlerine bakmakla kalmayarak, İslam medeniyeti dairesine girmeden önce ve girdikten sonra yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel değişimleri daha yakından incelemek gerekmektedir. Anadolu'da Türkmenlerin Osmanlı ile olan mücadelesi yüzyıllardır süren hanlar-beyler anlaşmazlıklarının bir uzantısıdır. Osmanlı bu mücadeleyi hanların zaferi ile sonuçlandırmıştır. Alevi/Kızılbaş inancı da bu mücadelelerin önemli bir tarihsel sonucudur.

**Anahtar Kelimeler:** Din ve Siyaset, İslam Öncesi Türk dini, Orta Asya, Selçuklular, Alevi/Kızılbaş.

**ABSTRACT**

Politics and religion effected each other in the Turkish societies before and after Islam. Especially politics used religion for legitimization. In order to understand historical background of formation of Alawi/Qizilbash identities, not only pre-Islamic Shamanistic traces in Alawi but also political, social and cultural transformations after the conversion should be examined closely. Turcomans struggle with the Ottomans in Anatolia was an extension of long-lasting conflicts between Khans and Begs (tribal leaders) in Turkish history. The Ottomans ended this struggle with the victory of the Khans over the Begs. Alawi/Qizilbash belief is one of the results of this struggle.

**Key Words:** Religion and Politics, Pre-Islamic Turkish Religion, Inner Asia, Saldjukids, Alawi/Qizilbash.

1 Yrd. Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

## GİRİŞ

Tarih boyunca din ve siyaset birbirini yakından etkilemiştir. Toplumlarda meydana gelen siyasi ve yapısal değişimler, dinî inanış ve uygulamaların da değişmesine sebep olmuştur. Özellikle din ve devletin bir bütün olarak görüldüğü modern öncesi toplumlarda, devlet ve toplumların ideolojileri ve siyasi anlayışlarındaki değişimler dini inanışlarını bu değişim doğrultusunda şekillendirmelerine ve yorumlarına neden olmuştur. Bu anlayışlarını yansıtan mitler ve efsaneler üretmişlerdir (Lincoln, 1989: 3-32).Bu nedenle, Türkiye'de 15 ve 16. yüzyıllarda Anadolu Türkmen aşiretlerinin Osmanlı Devleti ile verdiği siyasi ve toplumsal mücadelelerin dinî bir sonucu olan Alevi/Kızılbaş inancının oluşumunu anlamak için, hem İslam öncesinde hem de İslam sonrasında Türk tarihindeki din ve siyaset ilişkisini devamlılıklar çerçevesinde incelemek bu önemli süreci anlamaya yardımcı olacaktır. Bu amaçla, öncelikle İslam öncesi dönemde Türklerin değişen dinî inanış ve ideolojileri üzerinde durulacak, daha sonra İslamiyet'in kabulü siyasi ve ideolojik boyutları ile kısaca incelenecek ve en son bölümde ise Osmanlı dönemi dinî ve ideolojik anlayışının ve toplumsal yapısının Alevi/Kızılbaş kimliğinin oluşumuna nasıl zemin hazırladığı anlatılacaktır.

## İslam Öncesi Orta Asya'nın Dinî Ortamı

İslamiyet öncesinde Türklerin dini, genel olarak çok tanrı inancına dayalı Şamanizm idi. Ancak Maniheizm, Budizm, Hıristiyanlık (Nesturi Hıristiyanlığı) ve hatta Yahudilik gibi çeşitli din ve mezhepler Türkler arasında kabul görmüştü. Bu çok dinli ve kültürlü coğrafyada Şamanizm de Türk toplumları arasında siyasi, kültürel, ekonomik ve coğrafi şartlara bağlı olarak değişiklikler gösteriyordu. Büyük devlet ve imparatorluklar dönemlerinde (Makro dönemler) tek tanrı (Gök Tanrı/Ulu Tanrı) inancı ön plana çıkarken, çeşitli boy ve kabilelerin dağınık olarak yaşadığı mikro dönemlerde ise çok tanrı inancı ön plana çıkıyordu. Yani tek tanrı ve çok tanrı inancının iç içe geçtiği bir Şamanizm anlayışı vardı.

Bahsedilen siyasi ve sosyal değişimler genellikle Orta Asya'nın Güney bölgelerinde -kabaca Altay dağlarının güneyi ve Çin'in kuzeyinde- meydana gelmiştir. Bu bölgelerde Türkler sırasıyla Hun, Göktürk ve Uygur imparatorluklarını kurmuşlardı. Orta Asya'nın kuzey bölgelerinde (Altay Dağları'nın kuzeyi ve Sibirya bölgesi) yaşayan Saha (Yakut), Tuva veya Altay Türkleri ise 19. yüzyıla kadar ciddi bir siyasi ve toplumsal dönüşüm içerisine girmemişlerdi (Jacobson, 1993: 7-8; Kubarev, 1997: 239-246). İşte bu siyasi ve toplumsal farklılıklara paralel olarak Şaman inancında bazı farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Bu farklılık en belirgin şekilde "tanrı" kavramında görülmektedir. Kuzeyli devletsiz toplumlarda, genel olarak çok tanrı inancına dayalı, her kabile ya da boyun kendine mahsus totemlerinin bulunduğu, iyi ve kötü ruhların her türlü iyilik ve kötülüğünde kaynağı olduğu

inancına dayalı bir Şamanizm inancı mevcuttu (Ögel, 2003: 419-475). Güneyli toplumlarda, başka bir ifade ile devletli toplularda ise en önemli ayrım "Gök Tanrı/Ulu Tanrı" inancının olması idi. Buralarda, devlet ve imparatorlukların kurulması ile birlikte, diğer tanrıların önemi azalırken veya görevleri farklılaşırken, her şeyi yaratan en büyük tanrı yani Gök Tanrı inancı ön plana çıkmaktadır. Bilinen ilk Türk devleti olan Hun İmparatorluğu, idareyi babası Teoman'dan askeri bir darbe ile devralan Mete tarafından kurulmuştur. Konfederatif bir siyasi yapıya sahip olan Hun İmparatorluğu, Göktürkler, Uygurlar ve Moğollar tarafından bazı değişiklikler yapılarak taklit edilmiş ve tarihte Türk-Moğol devlet modeli olarak isimlendirilmiştir (Findley, 2005: 39-40). Bu siyasi sistemde Gök Tengri, hükümdara (Han, Kağan vs.) kut vererek yani onu halkın arasından seçerek, kendisinin yeryüzündeki gölgesi yapmıştır. Yani hükümdar gücünü ve meşruiyetini Gök Tanrı'dan almıştır. Golden, bu siyasi-dini inancı şu şekilde tarif etmektedir: *" …Kağanın yönetimi semavi takdir iledir: (Kül Tegin Yazıtı) teng-riteg tengride bolmış türk(ü) k bilge qağan " Tanrı gibi gökte olmuş Türk bilge kağan", tengri yarlıqadugın üçün özüm qutum bar üçün qağan olurtum "Tanrı buyurduğu için, kendi kutum olduğu için kağan oturdum". Bu karizma bütün yönetici uruğa teşmil edilmiştir. Bu kutsal yöneticilerin kanları akıtılmazda (bu yüzden boğularak idam edilmişlerdir). Onlar tabiatüstü güçlerle kendi halkları arasında aracı olan efsanevi kurt kökenlerine atfettikleri bir terim olan böri (kurt) ismini taşıyan bir kapıkulu bulunurdu."* (Golden, 2006: 172-173).

Buradaki Gök tanrı ve lider (han) arasında yakın bağ kuran bu ideoloji, siyasi ve askeri baskı ve yaptırımlardan hoşlanmayan Orta Asya boy ve/veya kabilelerine liderlik etmek isteyen bir ailenin siyasi meşruiyetini sağlamada önemli bir rol oynamıştır. Tarihte, devlet ve imparatorluklar kuran liderler, askeri ve siyasi başarılarını tamamladıktan sonra, askeri ve siyasi başarılarını kutsallaştırırlar. Bu yolla halk nazarında hem kendilerinin hem de kendilerinden sonra tahta geçecek olan varislerinin meşruiyetlerini ve otoritelerini güçlendirmeye çalışırlar. Özellikle de Orta Asya'da insanlar göçebe bir yaşam sürdürdükleri ve bu hayat tarzının insanlara büyük bir özgürlük ve hareket serbestliği sağladığı göz önünde bulundurulursa, bir liderin böyle bir toplum üzerinde otoritesini kurması ve devam ettirmesi gerçekten çok zordu. Türk-Moğol devlet modeli merkezi değil, konfederatif, yani en başta Tanrı tarafından gönderildiğine inanılan veya kabul edilen kendine ait bir maiyeti olan bir lider etrafında toplanan kabilelerden oluşan bir devlet sistemi idi (Findley, 2005: 49-50). Bu konfederatif devlet ve toplum yapısı içerisinde uzun soluklu devlet ve imparatorluklar kurmak çok zordu. Türklerde hanın başa geçirilmesi ile ilgili olarak aşağıda verilen bilgiler, merkezî ve sürekli bir siyasi yapının sürdürülmesinin zorluğunu göstermektedir. Hanın tahta çıkmasına "Han kaldırma" adı veriliyordu. "*Kağan veya Han kaldırma, o kimseyi kalın bir keçe üzerine oturtarak, onu destekleyen keçenin uçlarından tutarak havaya kaldırmaları şeklinde oluyordu*" (Togan, 2009). Golden ise "Han

kaldırma" törenini şu şekilde bize aktarmaktadır: *"Kağan tahta çıkarken, kendisinin keçe bir halının üzerinde yüksekte tutulduğu kendi etrafında dokuz kere döndürüldüğü, atın üzerinde geçit yaptığı ve sonra ayinler eşliğinde bir ipek şal ile boğulduğu, güçlü Şamanlık izleri bulunan ayrıntılı bir tören yapılırdı. Şuurunu kaybetme noktasına gelince kendisine kaç yıl hüküm süreceği sorulurdu."* (Golden, 2006: 173). Yani burada bir anlamda insanlar han yaptıkları kişinin ne kadar zaman hanlık yapacağına kendileri karar veriyorlardı. Cengiz Han da Moğol birliğini sağladıktan sonra, insanlarının karşısına geçip artık ben sizin hanınızım dememişti. Han olması teklif edildikten sonra han olabilmişti (Temir, 1995: 114). Ne kadar başarılı olursan ol, han olmak, ancak beylerin ve halkın onayı ile mümkün olup, onların destekleri müddetince devam edebilirdi.

İşte bu siyasi yapı hanları halka daha yakın ve daha açık olmak zorunda bırakıyordu. Togan bu durumu "Hanlar, kabileler arası davaları halleden hakemler olarak görüldüğü için, kendilerine ait mal ve mülklerinin bulunmaması, idarede adaletin ilk şartı ve tarafsızlık simgesi" olarak tanımlamakta ve "Dede Korkut'ta Salur Kazan'ın her yıl evini yağmalatmasını ise "tarihte hanların mal-mülk, bugünkü deyimiyle han-hamam sahibi olmamaları gerektiği" anlayışına dayandırmaktadır. Yazar, hanların mal mülk açısından yalın olduklarının bir göstergesi olarak kabul etmektedir (Togan, Mayıs 2009).

Bu konfederatif yapı uzun ömürlü siyasi oluşumlara izin vermemiştir. Çünkü bu yapı: *"Sıhriyet ve diğer (gerçek veya düzmece) bağlar ne olursa olsun, kabileye sadakat genellikle siyasi tercihin önemli bir unsuru idi. Bazı durumlarda kabile, önderlerin akrabalık bağlarını mebzul miktarda kullanmalarına rağmen, bir önderin bir araya toplayabildiği bir şey, yani çekirdeği oluşturan uruklar ve değişen sadakatleriyle daha az istikrarlı uruklar topluluğu idi. Bozkır toplumunun hareketliliği fertlere ve topluluklara ikamet, bu yüzden de bir derece siyasi tabilik özgürlüğü vermiştir. Memnun veya mutlu olamayan ayrılabilir ve kendisini yeni bir öndere bağlayabilirdi. Fertler, aileler ve uruklar 'daha yeşil' otlaklar için yerlerini terk edebilirdi. Bu hareketlilik güçlü bölgesel bağların evirilmesini engelledi ve toplumsal örgütlenmeye büyük akılcılık getirdi. Sonuç olarak, akrabalık ve sıhrî yapılara, farazi ve siyasal yönelimli de olsa, siyasi ilişkileri ifade vasıtası olarak daha fazla öncelik verildi. Bu aynı zamanda büyük esneklik sağladı. Göçebe topluluklar kolayca toplanıp yeni biçimler alabiliyorlardı."* (Golden, 2006: 5-6). Bu oluşum özellikle, kurucu büyük han öldükten sonra kendini gösteriyordu. Ülke oğullar arasında üleştirilince, dört-beş kuşak sonra hanların idare ettikleri alan gittikçe küçülmüş ve böylelikle kabile beylerinin gücü artmıştır (Togan, 2009).

Merkezi otoritenin zayıf olduğu, âdemi merkeziyetçi yapının hâkim olduğu bu siyasi yapıda, hükümdara ve soyuna kut veren Gök Tanrı inancı bu imparatorlukların ideolojisini şekillendirmede çok etkili olmuştur. Hanlar halklarını yönetme yetkisinin

kendilerine Gök Tanrı tarafından verildiğini ileri sürerek varlıklarını meşrulaştırmak istemişlerdir. Bu doğrultuda, hükümdarlıklarının kutsal olduğunu, ona karşı gelmenin Tanrı'nın buyruğuna karşı gelmek olduğunu kabul ettirmeye çalışarak güç ve otoritelerini uzun ömürlü kılmaya çalışmışlardır. Ancak, bu dönemlerde eski tanrılar veya tanrıçalar, iyi ve kötü ruha olan inanç veya Şaman'ın yer ile gök, ruhlar ve insanlar arasında aracı olduğu Şaman inancı hiçbir zaman unutulmadı. Örneğin Göktürklerde han, Gök Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak kabul edilirken, hatun ise Tanrıça Umay Umayleg (Umay'a benzer) tabiri ile Tanrıça Umay ile özdeşleştirilmektedir (Tekin, 1994: 268). Mesela, Cengiz Han'ın askeri ve siyasi mücadelelerinin anlatıldığı, Moğolların Gizli Tarihi'nde Cengiz Han'ın askeri ve siyasi başarılarının Ulu Tanrı'nın takdiri ile tecelli ettiği sürekli tekrar edilmektedir. Öyle ki, Gizli Tarih, Moğollarda sadece "Gök Tanrı/ Ulu Tanrı" inancının hâkim olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Ancak, 13. yüzyılda Moğol hanlarını ziyaret eden, kendisi de bir papaz olduğu için dini hayata dair ayrıntılı bilgiler veren Rubruck'un seyahatnamesi incelendiğinde "Ulu Tanrı" inancının daha çok resmi devlet söylemi düzeyinde kaldığı, bununla birlikte insanların özel yaşamında çok tanrı inancının bütün canlılığı ile devam ettiği görülmektedir. Örneğin Rubruck, bir Moğol çadırında, çeşitli tanrıları temsil eden keçeden maketlerin özelliklerine göre çadırların farklı yerlerine asıldığını haber vermektedir (Rubruck, 2001: 34). Ancak devlet ve imparatorluklar döneminde nasıl kabile ve boylar 10'lu sisteme göre birbirinden ayrılıp, askeri ordu sistemi içerisinde eritilerek hanın otoritesi altına sokulmaya çalışıyorsa, bu tanrılarda arka plana itiliyor, insanların kendi özel alanlarına, yani çadırın içerisine hapsediliyordu. Tıpkı, değişik totemlere sahip kabilelerin kendi totemlerini bir kenara koyup, yönetici boyun totemini kendi totemleri olarak kabul etmeleri gibi. Roux'un şu sözleri siyaset ve din ilişkisini güzel bir şekilde özetlemektedir: "*Aileler ve klanlar yok olmadı, ancak ayrıcalıklarını çok büyük ölçüde kaybettiler; koruyucu tanrıların Büyük Tanrı, tek Tanrı-imparatorluğun Tanrısı ki diğerleri O'nun yalnızca parçaları ya da belirtileridir-uğruna zayıfladığını ve hükümdar ailesinin totemi kurtun herkesin büyük atası olmak üzere terfi ettiğini, kendi totemlerinin unutulduğunu gördüler. Orduda değişik kökenlerden kişiler, tamamıyla Moğol kökenli birimlere dahil edildiler. Böylece çok tanrıcılık, çok tanrılı bir tektanrıcılığa yerini bırakmak için silikleşti: Sınıflandırıcı ve ayrımcı totemizm yasaklandı ve biraz önce gördüğümüz gibi, büyüsel-dinsel yetkililer yalnızca denetim altına alınmadı, Tanrı adına konuşmak açısından imparatordan daha az yetkili kabul edildi.*" (Roux, 152-153). Ancak, imparatorlukların dağılması ile birlikte, sadece eski toplumsal yapılara dönüşüm olmuyor, aynı zamanda imparatorluk öncesi dinî inanış ve uygulamalar, gelenek ve göreneklere de geri dönülüyordu. "*Göçebe devletlerin siyasi bağları çözüldüğü zaman, kurucu üyeleri çoğunlukla karmaşık veya geleneksel erken devlet toplumunun daha az gelişmiş bir çeşidine, hatta geleneksel devletsiz toplum biçimine geri döner. Göçebe toplum için devlet doğal, hatta*

*gerekli bir şart bile değildi* (Golden, 2006: 9). Bu konuda en çarpıcı örnekleri, Ramazan Şeşen tarafından Türkçeye çevrilen İbn Fazlân Seyahatnamesi'nde görebiliriz. Hazar Denizi'nin kuzeyinde ve Mavareünnehir dolaylarında 10. yüzyılda -Türklerin henüz İslam kültür ve medeniyetinin etkisi altına girmediği ve küçük devlet ve kabileler halinde yaşadıkları dönemde- bazı boy ve devletler arasında dolaşan İbn Fazlân, Türk toplum ve devletlerinde birbirinden çok farklı gelenek görenek, çok tanrı inancı, ruhlara inanma, her kabilenin kendine mahsus totemi ve dinî inanışları hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir (Şeşen, 1995). Bilindiği üzere 10. yüzyıl, Türklerin güçlü bir siyasi yapı etrafında toplanmadığı dağınık boy ve devletçikler şeklinde yaşadığı bir dönemdi.

Bu bilgiler İslam öncesi Orta Asya Türk toplumlarında din ve siyasetin birbirleri ile çok yakın ilişki içinde olduklarını açıkça göstermektedir. Genel olarak Şamanizm inancının yaşanan siyasi ve sosyal değişimlere göre yeniden şekillendiği görülmektedir. Hanlık döneminde tek tanrı (Gök Tengri) diğer tanrılara baskın gelmekte, tıpkı kut verdiği hanın diğer beylere ve liderlere baskın geldiği gibi. Başka bir ifade ile merkez güçlenince, tek en büyük tanrı inancı da baskın gelmekte, çok merkezli yapıya geçilmesi ile birlikte çok tanrı inancının öne çıktığı görülmektedir. Merkezi gücün zayıflaması veya dağılması ile birlikte pek çok liderin/beyin ortaya çıkması gibi pek çok tanrılar ve totemlerde tekrar eski konumlarına geri döndürülmekteydiler. Din ve siyaset hem İslamiyet öncesi hem de İslamiyet sonrasında, Türklerin siyasi ve toplumsal hayatında her zaman birbirlerini etkilemişlerdir. İslam'ın kabulünden sonra Türkler, bu yeni girdikleri medeniyet dairesi içerisinde din ve siyaset ilişkisini çok daha şiddetle hissetmişlerdir. Çünkü İslam devletlerindeki siyasi ve bürokratik sistem Müslüman ulema tarafından şekillendirilmiş, dolayısı ile dinin devlet ile tamamen bütünleştiği ve özdeşleştirildiği bir İslam devlet modeli yaratılmıştır. İşte bu siyasi ve toplumsal ortamda, din çok daha fazla insanların hayatında yer edinmiştir. Öyle ki "Müslüman olmak" devlet, toplum ve bireyleri tanımlayan en önemli sıfat olmuştur.

## İslamiyet ve Türkler (10. ve 11. Yüzyıllar)

Türklerin Müslüman olması sadece bir din değiştirme değil, yaklaşık üç yüz yıllık bir İran-İslam medeniyetinin etkisi altına girme, zaman içinde kademeli olarak gerçekleşecek olan siyasi anlayışında, sosyal yapısında, yaşam tarzında, kültürel anlayışında, üretim ilişkilerinde vs. büyük bir dönüşüm demekti. Bu dönüşüm, Türk toplumlarında farklı tabakalarda farklı zamanlarda meydana gelmiş ve uzun süreli toplumsal siyasi-ekonomik çıkar ve kültürel çatışmalara (göçebe-yerleşik gibi) sebep olmuştur. Bu siyasi ve toplumsal çatışmalar kendini dinî söylem ve öğretilerle ifade etmiştir. İşte bu süreci daha iyi anlayabilmek için, öncelikle Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinden siyasi-sosyal yönüyle birlikte kısaca bahsedilecektir.

Türklerin İslamiyet ile münasebetleri İslam'ın ilk yıllarına dayanmaktadır. Özellikle 8. yüzyıldan itibaren Abbasiler ile büyük bir ivme kazanmıştır. Türklerin İslamiyet'i topyekûn kabul edip, benimsemesinde siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik pek çok unsur etkili olmuştur. Türklerin Müslüman olup İslam dünyasına girmesi hem Türklerin hem de İslam dünyasının siyasi, sosyal ve kültürel yapısını derinden etkilemiştir. Türkler kısa zaman içinde İslam dünyasının hâkimiyetini ele geçirmişlerdir ve bu sistemde asimile olmamışlar ve "Türk-İslam sentezi" olarak adlandırılan bir medeniyet yaratmışlardır. Çünkü Türkler sadece askeri değil, siyasi tecrübeleri ile İslam dünyasında yer edinmişlerdi. Türklerin M.Ö. 3. yüzyılda Hun, ardından da sırası ile Göktürk ve Uygur imparatorluklarını kurdukları göz önünde bulundurulursa ne kadar derin bir siyasi tecrübeye sahip oldukları görülür. Claude Cahen'in dediği gibi "Türkler 'imparatorluğu' bilen bir ulus" idi (Cahen, 425). Ayrıca Türkler yerleşik kültür ve medeniyetin etkisinden çok uzakta, sadece atlı göçebe bir ulus değildi. Türk topraklarında, coğrafi ve iklimsel şartların uygun olduğu yerlerde, sınırlarda, gezi ve ticaret yolları boyunca büyüklü küçüklü şehirler ve çeşitli köy kasaba ve pazar yeri yerleşimleri vardı (Cahen, 426). Ancak yine de Türklerin İslam dünyasına dahil olmaları onların yaşadığı en radikal değişim olduğu söylenebilir.

Türkler İslam dünyasına ilk önce Emeviler (661-750) döneminde paralı asker veya köle olarak getirilmişlerdi. Hatta Türk çocukları bile asker olarak yetiştirilmek üzere köle olarak getiriliyordu. Bunlara, ev işlerinde ve ekonomik amaçlı kullanılan kölelerden ayırmak için, Memeluk (Arapça 'sahipli') adı veriliyordu. Türk kölelerin yaygın bir şekilde kullanılması Halife Mutasım (833-842) zamanında olmuştur. Halefleri döneminde ise Türk asker ve komutanların kullanılması daha da yaygınlaştı ve zamanla bunlar Arapları ve İranlıları ordudan ve böylece politik yaşamdan uzaklaştırdılar. Askerî sınıf Türklerin eline geçtikçe ve İslamî idareler giderek askeri bir vasfa büründükçe Türkler, bin yıl kadar sürecek olan hâkimiyet kurma imkânı buldular. Müslüman Mısır'da ilk bağımsız hanedan (Tolunoğulları) daha 868 yılında bir Türk asker kölesi tarafından kurulmuştu. Mısır'da bundan sonra kurulan iktidarların çoğu Türk kökenli idi. İran'da milli hanedanlar bir süre devam ettiyse de, bunların en önemlisi ve en uzun ömürlüsü olan Samanoğullarının giderek Türk askerlerine dayanmaya başlamasıyla onların hizmetindeki bir Türk kölenin kurduğu Gazneli Devleti (962-1186) bölgeye hâkim oldu. 960 yılında Karahanlı hanedanının, halkı ile birlikte Müslüman olmasına kadar Türkler, münferit olarak ve gruplar halinde Müslümanlığı kabul ediyorlardı (Lewis, 1995: 69).

Türklerin İslam dünyasına girişi Oğuzların Kıpçak baskısı ile batıya göçü sonucu gerçekleşmiştir. Yurtlarından atılan Oğuzlar İslam topraklarına göçtüler. Bu göç dalgalarının en önemlisi adlarını kendilerine liderlik eden aileden alan Selçuklulardı. Selçuklu hanedanlığı büyük ihtimalle Buhara'ya yer-

leştikten sonra İslamiyet'i kabul etti. Selçuklu ailesi topladığı ordularla çeşitli Müslüman hanedanlara hizmet ettiler. Bunların sonuncusu olan Gaznelilerden ayrıldılar ve onlara karşı girişikleri mücadeleyi kazandılar. 1037 Merv ve Nişabur camilerinde adlarına hutbe okunmaya başlandı. 1055 Tuğrul'un ordusu Bağdat'ı ele geçirdi. 1079'da Suriye ve Filistin'i Fatımilerin elinden aldılar. Ayrıca, Araplarla İranlıların yapamadıklarını yaptılar ve Anadolu'nun büyük bir çoğunluğunu Bizanslıların elinden aldılar. Anadolu bundan sonra bir Müslüman toprağı olarak kaldı (Lewis, 1995: 71).

Türklerin bu kadar hızlı bir şekilde İslam dünyasının liderliğine yükselmelerinde İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasi ve toplumsal istikrarsızlıkların çok önemli etkisi olmuştur. Bu dönemde meydana gelen siyasi-dinî akımlar, Türkmenlerin siyasi otoritelerle olan mücadelelerinde kendilerine esin kaynağı olmuştur. İslam dünyası siyasi ve dinî açıdan parçalanmış bir durumda idi. Başında halifenin olduğu Abbasi İmparatorluğu'nda pek çok yerel hanedanlıklar ortaya çıkmış, halifelerin nüfuzu iyice azalmış ve politik yapı tamamen çökmüştü. Halifelerin ve İslam Devleti'nin gerçek gücü askeri otokratların başa geçmesiyle kaybolmuş ve halifenin Sünni İslamiyet'in başı olarak dinî statüsü en düşük düzeye inmiş, büyük halk kitleleri başka mezhepleri benimsemişler ve İran'dan Mısır'a kadar uzanan imparatorluğun büyük bir kısmı, hatta halifelerin kenti Bağdat bile Şii generallerin ve beylerin idaresine girmişti (Lewis,1995: 68). Abbasi halifeliği içte olduğu kadar dış tehlike ile de karşı karşıya idi. 11 ve 12. yüzyıllarda batıda Araplar Sicilya ve İspanya'daki topraklarını kaybettiler, hatta Haçlı orduları Yakın Doğu'da İslam topraklarını tehdit etmeye başladı. "Afrika'da Berberiler arasında oluşan yeni bir dinî hareket, İspanya ve Kuzey Afrika'da bir Berberi İmparatorluğu'nun doğmasına yol açtı. Halifeliğin kuzey sınırı ise Bizans saldırıları ve Hazar baskınları ile zayıfladığından Hıristiyan Gürcüler, Karadeniz'den Dağıstan tepelerine kadar uzanan bir Gürcü İmparatorluğu'nu yeniden kurmuşlar ve oradan Müslüman topraklarına girmeye başlamışlardı." (Lewis, 1995: 69). İşte Türkler (Oğuzlar) Orta Doğu'ya geldiklerinde böyle bir siyasi ve dinî manzara ile karşı karşıya idiler.

Türklerin İslam dünyasının liderliğine yükselmelerinde Selçukluların Bağdat'ı alması bir dönüm noktası olmuştur (Lewis,1995: 74). Bağdat'ı Şii Büveyhilerden alan Türkler, İslam dünyasına Sünniliğin tekrardan üstünlük kurmasını sağladılar ve kurulan bütün Türk-İslam devletleri (Türkmen aşiretleri tarafından kurulan bugünkü İran Devleti'nin de kökeni olan Safeviler hariç) hep Sünni İslam'ı benimsemişlerdir. Selçuklular Bağdat'ı alıp halifeye vererek halifenin şeref ve itibarını iade etmekle birlikte, kendilerini halifenin üzerinde mutlak bir konuma yükselttiler. Bu konuda Lewis şunları söylemektedir: "*Selçuklu fetihleri Ortadoğu'da yeni bir düzen kurmuş, bölgenin büyük bölümü ilk Abbasi halifeleri zamanından bu yana ilk kez tek bir otorite altında birleşmişti. Sünni Müslü-*

*man olan Selçuklular, halifeleri itibari hükümdar olarak korudular. Hatta egemenlikleri altındaki toprakları genişleterek ve İslam'ın sözde başı olmalarınıbile reddeden bölücü rejimleri ortadan kaldırarak halifeliğin gücünü artırdılar. Ancak imparatorluğun gerçek hükümdarları Selçuklu büyük sultanlarıydı.*" (Lewis, 1995: 71).Ayrıca Selçuklu hükümdarları Sultan ünvanını resmen kullanan ve paraları üzerine yazdıran ilk hükümdarlardır. Bu unvan o zamandan beri en üstün gücü elinde tutanlar için kullanılmaktaydı (Lewis, 1995: 71).

Selçuklular, İslam dünyasının liderliğini sadece Bağdat'ı alarak veyagüçlü bir imparatorluk kurarak ele geçirmediler. Onlar, halifenin otoritesini sorgulayan ulemayı yanlarına alarak yeni bir devlet-saltanat anlayışı geliştirerek hem sultanın otoritesini mutlak güç haline getirmişler hem de güçlü bir bürokrasi oluşturarak daha merkezi, bürokratik mutlak bir devlet modeli oluşturmaya çalışmışlardır. Selçukluların değiştirdikleri halifelik anlayışı, "*Yeni fethedilen topraklardaki farklı yerel medeniyet ve kültürlerin yanı sıra Bizans ve Sasani gelenekleri ile temasın kurulduğu bu dönemde halifelikmüessesesiverasete dayalı mutlak-teokratik bir hükümdarlık haline dönüşmüştür. İlk dört halife döneminde "Halifetü Resûllalah" ya da "Emirü'l-Mümîn" şeklinde çağrılan halifeler, artık "Halifetüllah" olarak adlandırılıyor ve halifenin sadece Müslümanlar tarafından tercihe şayan olmadığı, aynı zamanda Hz. Peygamberi takip etmek ve Müslümanları İslam'ın yolunda tutmak üzere Allah tarafından atandığı fikri de vurgulanıyordu. Bazı âlimler her ne kadar bu duruma karşı çıkmışlarsa da, dini ve siyasi otoriteyi elinde tutan halifeler için "Halifetüllah" unvanının kullanılmasına engel olmadılar.*" (Yüksel, 2009: 2-3). Burada halifenin siyasi otoritesine karşı bir hoşnutsuzluğun daha çok ulema tarafından ifade edildiği görülmektedir. "Abbasilerin parçalanma sürecinde yaşanan bu gelişmeler İslam toplumunda siyasi otorite ile dini otoritenin ayrılması yönündeki tarihsel eğilimi daha da pekiştirdi." (Yüksel, 2009: 6). Ayrıca pek çok İslam tarihçisine göre bu dönemde Şiiliğin desteğini alarak Emevileri deviren Abbasilerin verasete dayalı hükümdar-halife anlayışını devam ettirmeleri Şiilerin tepkisine yol açmış ve daha sonraları Şiilik merkezi idareye karşı hoşnutsuzluğu ifade etmenin bir yolu olmuştur. Şiilik zaman içinde hilafete karşı en köklü muhalefet haline geldi (Yüksel, 2009: 3).

Selçuklular, Emeviler döneminde halifenin güç ve otoritesine karşı ulema tarafından başlatılan muhalefeti kendi yanına çekerek, halifeliğin hem dünyevi hem de dini otoritesini ele geçirerek mutlak bir siyasi otorite yaratmayı başarmışlardır. Şüphesiz bunun mimarları Gazali (1058-1111) ve Nizam-ı Mülk'tür (Yüksel, 2009: 10). Ocak'a göre, İslam dünyasında dini bilimlerin, dolayısı ile dini düşüncenin, siyasi iktidarların güdümünde ehl-i sünnet inancını savunmak ve bu vasıtayla siyasi iktidarlara meşruiyet zemini kazandırılması XI. yüzyılda Selçukluların Batiniliğe karşı açtığı savaşla başlamış ve İslam uleması arasında ilk defa böyle resmi görevi yüklenen kişi İmam Gazali olmuştur (Ocak, 1999: 159-180). Gazali,

dini hem insanın hem de toplumun temeli olarak görür. Devlet (sultan) ise dinin koruyucusudur. Bu nedenle devlet zayıflarsa temelde ortadan kalkar. Ayrıca, Gazali'ye göre sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir ve Allah'ın seçtiği kimse olması dolayısı ile insanlar kendisine itaat etmelidir. Sultan adil olmalı, âlimlerle, fazilet sahibi ve tecrübeli kimselere önem vermeli, onların bilgilerinden devlet işlerinde istifade etmelidir. Gazali burada sultanı ve âlimleri yönetimin merkezine koymakta, halifeyi devre dışı bırakmaktadır. Ayrıca, O, sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ve Allah'ın seçtiği kimse olması dolayısı ile insanların kendisine itaat etmesi gerektiğini ile sürmüştür (Yüksel, 2009: 17). "Zalim bir hükümdarla geçen altmış yılın, sultansız geçen bir geceden daha iyi olduğu" (Yüksel, 19) sözleri ile sultanı mutlak otorite olarak devlet sisteminin merkezine oturtmaktadır.

1091 yılında Gazali'yi Bağdat'ta kurduğu Nizamiye medresesinin baş müderrisi yapan Nizamü'l-Mülk de (1018-1092) *Siyasetname* adlı kitabında,halifenin otoritesini savunanlara karşı, sultanın otoritesini meşrulaştırmış ve bu otoritenin kaynağının halife değil, Allah olduğunu ileri sürmüştür. Yani saltanat Allah'ın bir lütfudur. Bu nedenle de sultan hareketlerinden dolayı Allah'a hesap vermek durumundadır. Dolayısı ile Sultan halkın işlerinde gafil olmamalı, zulmü ve zalimleri ortadan kaldırmalıdır. Din ve saltanatı kardeş olarak gören Nizamü'l Mülk, ülkede bir karışıklık olduğu zaman, dinde de bozulma meydana geleceğini, kötü inanç sahipleri ve müfsitlerin ortaya çıkacağını söyler (Yüksel, 2009: 17).

Böylece Selçuklu sultanları ulema ile yaptıkları yakın işbirliği sayesinde hem meşruiyetlerini hem de otoritelerini sağlamlaştırarak, merkezi bürokratik bir devlet yarattılar.Çünkü Türk yöneticiler (Sultan) dışarıdan gelerek daha öncesinde siyasi otoritelerle iyi geçinemeyen İslam toplumlarını yönetmeye çalışırlarken, nüfuz sahibi ulemanın desteğine ihtiyaç duydular. Ayrıca, devleti yönetmek için gerekli bilgi ve donanıma sahip kadronun yetiştirilmesine de ihtiyaç vardı. Ayrıca, Selçuklular, Şiilik tehdidi altındaki Sünni Müslümanların koruyuculuğunu üstlenmişlerdi ve Sünniliği sadece askeri olarak korumak değil, ilmi olarak da Sünni düşüncenin gelişimini ve yayılmasını sağlamak zorunda idiler. Bu amaçlarla Nizamü'l Mülk tarafından çeşitli İslam şehirlerine "Nizamiye"adı verilen medreseler kuruldu. *"Selçuklular, himaye ettikleri bu medreseler sayesinde hem ele geçirdikleri topraklarda idarî, malî ve hukukî görevleri yerine getirecek sivil ve dinî memurların yetişmesini sağladılar, hem de idarenin meşruiyetini halka anlatacak nüfuz sahibi ulemanın desteğini elde ettiler. Siyasi otoritenin zayıflamasıyla ortaya çıkan kargaşa ortamında taraftarlarının huzur ve mutluluğu için güvenliği sağlayacak, cemaatler arası mücadeleleri önleyecek ve toplumda çözümlenemeyen ihtilaflarda hakem rolü oynayacak güçlü bir devlet otoritesine ihtiyaç duyan ulema da, kendilerine sağlanan bu destek karşılığında taraftarlarına ve halka Selçuklu idaresinin meşruiyetini anlattılar. Hukukun idare-*

*si, vergilerin toplanması, mahallî idarî düzenin sağlanması gibi birçok konuda siyasî otoriteye yardımcı oldular.*" (Yüksel, 2009: 10-11). Bu medreseler resmi devlet ideolojisini destekleyen fikirlerin üretildiği ve güçlü ve mutlak bir devletin bürokratik ve idari işlerini yönetecek insanları yetiştiren merkezlerdi. Bilindiği üzere, bu gelenek ve kurumlar bütün Türk-İslam devletleri tarafından devam ettirildi.

Bu "yeni" devlet-hükümdar anlayışının aslında Türkler için "eski" bir anlayış olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Yukarıda da kısaca bahsedildiği gibi hükümdarın Tanrı'dan kut bulması, başka bir ifade ile hükümdarın Tanrı'nın (Gök Tanrı'nın) yeryüzündeki temsilcisi olduğu anlayışı Türklerde zaten mevcuttu. Ancak, burada çok önemli bir yol ayrımına gidilmekte. O da, hükümdarın mutlak bir otorite ve güce sahip olduğu görüşüne dayalı merkezi bir devlet anlayışının benimsenmesi idi. Bu düzen medreselerden yetişen ulema ile birlikte oluşturuldu ve onların dini ve idari desteği ile iyice güçlendirildi. Türk hakanları da tanrısal oldukları için mutlak olduklarını ileri sürmüşler ancak her zaman gücün paylaşımına dayalı bir yönetim anlayışı sergilemişlerdir. Yani hanlar, siyasi ve ekonomik güçlerini, egemenliği altında bulunan çeşitli boy ve kabilelerle, paylaşmak zorunda kalmışlardı (Togan, 1998). Bilindiği üzere bu yapı, devlet ve imparatorlukların uzun ömürlü olmalarını engellemiştir.

Elbette burada göz önünde bulundurulması gereken nokta şudur: Selçuklular artık bir bozkır imparatorluğu değildi. Hem İran'daki hem de Anadolu'daki Selçuklular Pers ve Bizans imparatorluklarının hüküm sürdüğü toprakların yeni Müslüman hâkimleri olmuşlardı. Dolayısı ile merkezi bürokratik bir yapıyı benimsemeye uygun toplumsal koşullar da sağlanmıştı.

Artık ekonomileri büyük oranda yağma ve hayvancılığa değil, tarım ve ticarete dayanıyordu. Onların tebaasının çoğunluğunu göçebe-yarı göçebe insanlar değil, köylerde ve şehirlerde oturan tarım ve çeşitli meslek dalları ile uğraşan, zanaatkârlar oluşturuyordu. Bu yerleşik halk sadece bu bölgelerin yerli halkı değildi. Selçukluların bölgeye hâkim oldukları 11. yüzyıla kadar Türkler, iki yüzyıldan fazla bir zaman diliminde aşamalı olarak batıya İslam dünyasının içine göç etmişler ve zaman içerisinde pek çoğu yerleşik hayata geçip, İslam kültür ve medeniyetinin etkisi altında kalmıştı. Yönetici elit, çoğunlukla şehir ve kasabalarda oturan Türkler bu yeni kültüre ve dolayısı ile devlet anlayışına uyum sağlamışlardı. İran ve Anadolu'daki Selçuklu sultanları, benimsedikleri bu yeni mutlak, bürokratik devlet anlayışının yanı sıra İran-İslam kültür ve medeniyetinin etkisine de hızla girmişlerdir. Hatta Mikail Bayram'a göre Selçuklular, İran kültürünün varisleri olmuşlardır (Bayram, 2001: 61-73). Bu imparatorlukları kuranların isimleri Selçuk veya Alparslan gibi Türkçe isimler iken, çocuklarına Keyhüsrev, Keykubad gibi eski İran kültür ve medeniyetinin izlerini taşıyan isimler vermeleri de bu kültürel dönüşümün güzel bir göstergesidir.

Bu durum Selçuklu sultanlarının sadece Orta Asya kültürlerinden ve yaşam tarzından uzaklaşmaları anlamına gelmemekteydi. Bu onların ülkeyi birlikte kurdukları ve göçebe yaşam tarzından vazgeçmeyen, Orta Asya kültür medeniyetine ve dolayısı ile yönetim ve siyaset anlayışına bağlı Oğuz-Türkmen kabileleri ile aralarının açılması anlamına da gelmekteydi. Çünkü kabileler, geleneksel yaşam tarzlarından, gelenek göreneklerinden kopmak, özellikle bu kabilelerin liderleri, sultanın otoritesine kayıtsız şartsız boyun eğen kullar olmak istemiyorlardı. Bunlar aslında, göçebe bir toplumun, bütün kurum, kuruluş, adet, gelenek görenek ve yaşam tarzını temelinden değiştirme sürecinde yaşanan sancılardı. İslam medeniyetinin etkisi altına girme nasıl yüzyıllar süren bir süreç ise, toplumsal dönüşüm bundan daha da uzun sürmüştür. Bu dönüşümün sancıları zaman zaman uygun zemin oluştuğunda, büyük isyanlar şeklinde patlak vermiştir.

İşte, göçebe-yerleşik mücadelesi şeklinde ifade edebileceğimiz bu siyasi-toplumsal çatışma bütün Türk-İslam devletlerinde çok ciddi bir siyasi, dinî ve toplumsal krize sebep olmuştur. Bilindiği üzere, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun yıkılmasında önemli bir yer tutan Oğuz isyanları, ilk olarak Sultan Sencer döneminde, mutbah nazırının (*han-sâlâr)* Oğuzlardan vergi toplamak için gönderdiği tahsildarın *(muhassad*)'ın koyunları tahsil ederken güçlük çıkarması, kanunsuz hareket etmesi ve hatta "Oğuzlara karşı kimsenin söylemeye cesaret edemediği sözler sarf etmesi ve üstelik rüşvet istemesi" yüzünden çıkmıştır (Köymen, 167). Vergi toplamaya gelen bir memur Oğuzlara pek sevimli gelmese gerek. Benzer bir şekilde özellikle 13. yüzyılda Moğolların baskısından kaçıp Anadolu'ya gelen Türkmenler, siyasi-dinî bir hareket olan Babailer İsyanı ile zaten gerilemeye yüz tutmuş olan Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılış sürecini hızlandırmışlardır. Bu isyanın en önemli nedeni şüphesiz bu göçebe Türkmenlerin yerleşik halk ve merkezi-bürokratik Selçuklu yönetimine ayak uyduramaması idi (Cahen, 2000: 94). Bu isyan dinî-siyasi bir hareketti. Bu konuda Cahen şunları söylemektedir: "Baba İshak'ın öğretisi hakkında hiçbir şey bilinmemektedir ancak kendisi hakkında bildiğimiz tek şey Allah tarafından gönderilen Baba Resul olduğunu söylediğidir. Diğer taraftan, Orta Asya'dan yeni gelen Türkmenler arasında, Ahmed Yesevi geleneğini sürdüren Baba İlyas adlı kişiye büyük saygı gösterildiğini biliyoruz." (Cahen, 2000: 94). Bilineceği üzere Orta Asya'da Türklerin benimsedikleri İslam, genellikle Sünni ulemalar aracılığı ile değil, daha çok çeşitli tarikatlar ve çeşitli tarikat liderleri aracılığı ile kabul edilmiştir. Türklerin İslam dünyasına gelmeden önce 10-11. yüzyıllar arası çoğunlukta bulundukları Hazar Denizi ile Aral Gölü arasında kalan Maveraünnehir bölgesi, Şamanist, Budist, Manihesit ve Hıristiyanlık inançlarının bir arada olduğu kozmopolit bir coğrafya idi. Bu coğrafyada Türkler farklı inanış ve kültürlerin etkisiyle ve kendi yaşam şartlarına uyarlanmış bir İslami anlayışı benimsediler ve Anadolu'ya göç ederken

bu inanışlarını da beraberlerinde getirdiler. Ocak'ın şu sözleri bu devamlılığı güzel bir şekilde özetlemektedir: "(Anadolu'ya) asıl kalabalık göç dalgaları, Moğol istilasının sebebiyet verdiklerinden olup, 1220'lere doğru Kübreviyye ve Sühreverdiyye gibi Sünnî eğilimli tarikat mensupları yanında hepsi de hiç şüphesiz Kalenderî sûfiliği ile çok yakından alâkalı bulunan Yeseviyye, Vefâiyye ve özellikle Haydariyye gibi gayri Sünnî zümreler de Anadolu'ya ayak bastılar." (Ocak, 1992: 61). Türkler topyekûn Müslüman oldular, ancak İslam dünyasında ciddi siyasi, toplumsal, ekonomik ve kültürel değişim ve dönüşümler yaşandı. Başta hükümdar, yönetici elit ve yerleşik hayata geçenlerin çoğunluğu Gazali ve Nizamü'l Mülk gibi Müslüman âlimlerin şekillendirdiği Sünnî İslam toplum yapısına uyum sağlarlarken, göçebe yaşam tarzlarını, geleneksel toplumsal anlayışlarını ve siyasi yapılarını muhafaza eden Türkmen aşiretleri isefarklı dini gruplar etrafında toplandılar.

Osmanlılarda, Selçuklu öncülleri gibi en başta göçebe Türkmenlerle, farklı dini gruplarla, Aşıkpaşazade'nin dediği gibi, Gaziyân-ı Rumlarla, Abdalân-ı Rumlarla birlikte Anadolu'nun kuzeybatısında beş yüzyıllık bir dünya imparatorluğunun temellerini attılar. Ancak, ne zamanki Osmanlı, İstanbul'u alarak 15. yüzyılda bir dünya imparatorluğuna dönüştü, devlet gibi, dinî anlayış da sultanın hizmetindeki, medreselerden eğitim almış ulema ile birlikte ülkeyi merkezden ve tek bir ağızdan yönetme yoluna girdi, o zaman Türkmenlerle önemli sorunlar yaşanmaya başlandı. Bilineceği üzere Anadolu beyliklerine ancak İstanbul'un fethinden sonra son verilebilmesi düşündürücüdür. Ayrıca, Anadolu'da Alevi/Kızılbaş isyanları çıktığında, Celali İsyanları döneminde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda henüz siyasi, ekonomik ve toplumsal bozulmaların meydana gelmediği, aksine imparatorluğun yükselişe geçtiği bir dönemde meydana gelmesi, olayların siyasi boyutunun çok önemli olduğunu göstermektedir. Bu isyanlar daha çok Osmanlı'daki siyasi değişimlere bir tepkiydi. Örneğin, Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşamış önemli bir bürokrat olan Tursun Bey Osmanlı devlet anlayışını şu şekilde ifade etmektedir: "Allah her dönem büyük bir lider yaratır. Allah dünya düzeni için bir kişi seçer ve ona güç ve otorite verir… Bir toplumda her birey kendi yeteneklerine göre yerini muhafaza etmeli, bununla tatmin olmalı ve diğerlerinin haklarına saldırmamalı. Bu bir toplumdaki karşılıklı destek ve düzenin temel şartıdır. Bu tür bir zorunlu politikaya *siyaset* denilmektedir." (İnalcık, 1993: 167-168).

Osmanlı Devleti, bu *siyaset* icabı yeni kurdukları toplumsal ve siyasi düzenin güçlenmesi ve devamlılığı adına Türkmenleri geleneksel yaşam tarzlarından vazgeçirerek, çeşitli toplumsal ve askeri hizmetler vermeye zorladı, çeşitli vergilere tabi tuttu, yani onlara tebaa/kul olmalarını emretti, işte bu da onların Osmanlı Devleti'ne isyan etmelerine sebep oldu (Lindner, 1983). Tıpkı Oğuz ve Babailer isyanında olduğu gibi

asıl mesele Türkmenlerin "toplumsal düzene" uymamaları idi. Bu isyanlar sırasında, kimi tarikatlar çok önemli roller oynadılar. Çünkü onlar da, ülke kurulurken Türkmenler gibi sultanlarının yanında yer alırlarken, ülke kurulup merkezi otorite güçlenince bir kenara itildiler. Bu nedenle Türkmen halk arasında itibar gören bu dervişler daha sonra Osmanlı ile arası açılan bu göçebe kesimlerin sözcüsü, savunucusu oldular. Bu konuda Melikoff şunları söylemektedir: "Onlar, Osmanlı sultanlarının hizmetinde, kolonileştirici, eğitici ve Türk kültürünün, İslami inanışın halk içindeki yayıcıları olan dervişler idiler. Sonradan bu kolonileştirici ve eğitici rolün kurbanları, cemaat dışı, serbest görüşlü, dinler üstü, örf ve devrimci bir tarikat oldular." (Melikoff, 1994: 224). Her kesim, kendi siyasi amaç ve ideolojilerine destek veren dini grup ve anlayışlara yakın duruyordu.

Bu çerçevede Osmanlı, siyasi muhalif grupları zapturapt altına almaya çalıştıysa da, bu grupların bağlı bulunduğu dini grupları (tarikatları) da kontrol etmeye çalıştı. Bu amaçla, dinî inanış ve uygulamalardaki çeşitliliklere de sınırlar konulmaya başlandı. Çünkü tarikatların, insanlar üzerindeki etkileri çok iyi bilinmekteydi. Osmanlı'nın tüm çabalarına rağmen, ilk 1511 yılında Teke'de başlayan isyanlar arka arkaya patlak verdi ve sonucunda Safevi liderleri tarafından bu Şii öğretiler daha da vurgulanarak, dinî bir hareket askeri bir harekete dönüştürüldü ve bu dönemin siyasi müsaadelerinin sonucu olarak günümüzdeki Alevi/Kızılbaş kimliği meydana çıktı (Dalkesen, 1999).

Sonuç olarak denilebilir ki, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar döneminde meydana gelen bu isyanların temelinde Orta Asya göçebe Türk toplumlarının, geleneksel devlet ve toplum anlayışını sürdürme çabalarına karşı merkezi bürokratik yerleşik bir imparatorluk sistemi kurmaya çalışması yatmaktadır. Siyasi ve sosyal sorunlar merkezdeki değişenler ve kenardaki değişmeyenler arasında çıktı. Bu siyasi ve toplumsal mücadeleler din örtüsü altında sürdürüldü. Ya da belki de siyasi amaçlarını sosyal ve kültürel yapılarına uygun dini öğretilerle ifade ettiler denilebilir. Çünkü hem İslam öncesinde hem İslam sonrasında, merkezi güçler dini meşruiyetlerini sağlamak için, Tanrı'nın daha sonra Allah'ın kendilerine dünyayı yönetme yetkisi verdiğini ileri sürmüşlerdi. Bu ideoloji, onların yaşadıkları toplumun dini inancını düzenleme veya kontrol altına alma çabası içine girmelerine sebep olmuştu. İslam öncesinde imparatorluklar zayıfladığında çok tanrı inancının daha çok ön plana çıkması gibi, İslam sonrasında ise çok tanrı inancı söz konusu değildi ancak, yeryüzünde Allah'ın gölgesi olarak hüküm sürdüğünü iddia eden sultanlara karşı, gücünü ve otoritesini Allah'tan aldığını iddia eden isyan liderleri ortaya çıktı. Örneğin Baba İshak kendisinin Allah tarafından yollandığını iddia etmişti (Cahen, 2000: 94); Safevi taraftarları da Şah İsmail'in Allah olduğuna inandılar (Dalkesen, 1999). Bu nedenlerle, merkezi güç ve otoriteyi

elinde tutanlar, dini hayatı da kontrol altında tutmaya çalışmışlardır (Ocak, 1998). 16. yüzyılda meydana gelen Türkmen isyanları aslında bu siyasi güç mücadelelerinin bir uzantısıdır. Bir sonraki sayıda bu mücadele ele alınacaktır.

## KAYNAKÇA


BAYRAM, Mikail. (2001). "Anadolu Selçuklularında Devlet Yapısının Şekillenmesi" *Cogito, Selçuklular Özel Sayısı*, S. 29.

CAHEN, Claude. (2000). *Osmanlı'dan Önce Anadolu.* İstanbul.

DALKESEN, Nilgün. (1999). *15. ve 16. Yüzyıllarda Anadolu'da Safevi Propagandaları ve Etkileri.* Hacettepe Üniversitesi. Basilmamış Yüksek Lisans Tezi.

İNALCIK, Halil. (1993). "State Ideology under Sultan Suleyman I." *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, 70-76. Bloomington.

KÖYMEN, Mehmet Altay. (1953). "Büyük Selçuklu İmparatorluğunda Oğuz İsyanı" *DTCF Dergisi.*

LEWİS, Bernard. (1995). *Ortadoğu.* Çev.: Mehmet Harmancı. İstanbul.

LİNDNER, Rudi. (1983). *Nomadas and Ottomans in Medieval Anatolia*. Indiana Univeristy.

MÉLİKOFF, Iréne. (1994). "Uyur İdik Uyardılar" *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları.* İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar. (1999). "Din ve Düşünce" *Osmanlı Medeniyeti Tarihi,* I. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul.

_____ . Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV. XVII. Yüzyıllar). Ankara.

_____ . Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. Ve 16. Yüzyıllar). İstanbul.

ROUX, Jean-Paul. (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi.* İstanbul.

RUBRUCK, Wilhelm Von. (2001). *Moğolların Büyük Hanına Seyahat*. 1253-1255. Çev.: Ergin Ayan. İstanbul.

TEKIN, Talat. (1994). *A Grammar of Orkhon Turkic.*Indiana University.

TEMİR, Ahmet. (1995). *Moğolların Gizli Tarihi.* Ankara.

TOGAN, İsenbike. (Haziran 2010). "Mal Sahibi Mülk sahibi, hani bunun İlk sahibi?", NTV Tarih.

_____ . (Mayıs 2009). "Hân-ı Yağma Değildi O Hanlar", NTV Tarih.

_____ (1998). *Flexibility and Steppe Limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*. Brill.

YÜKSEL, Musa Şamil. (2009). *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi.* Ankara.

# ALEVÎLİKTE HURUFÎ TESİRİNİN VE ISTIRABIN TEMSİLİ OLARAK YETMİŞ İKİ SAYISI

## *NUMBER 72 AS A REPRESENTATION OF HURUFI INFLUENCE ON ALEVI AND THE PAIN*

**Özer ŞENÖDEYİCİ**[1]


### ÖZET

Hurufîlik, harflere ve sayılara yüklediği yeni anlamlar ile İslamî akideleri ve var oluşu izah etmeye çalışan bir inanç sistemidir. Bu akımdan bahseden muteber kaynaklar, onun Alevî-Bektaşî geleneğini etkilediğinde hemfikirdirler. Tarihî metinlerin tanıklığı ile bu etkileşim kanıtlanabilir. Çalışmada, Alevî-Bektaşî çevrelere ait olduğu anlaşılan bir metinden hareketle 72 sayısının bu açıdan tahlili yapılacaktır. Hurufîlik tesiri ile Alevîlikte kullanıldığı anlaşılan bu sayının, yeni yorumlarla genişletildiği gösterilecektir. Alevî-Bektaşî düşüncesindeki Hurufî tesirinin tüm yönleriyle ortaya konabilmesi, bu türden çalışmalara olan ihtiyacı göstermektedir.


**Anahtar Kelimeler:** Alevîlik, Hurufîlik, Nesîmî, Tevil, Harf, Sayı.


### ABSTRACT

Hurufism is a faith system which tries to explain İslamic orders and the subsistence with new meanings of letters and numbers. Respected sources that mentioned this movement are agreed about it's influence to Alevi and Bektashi. This coaction can be proved by testimony of historical texts. In this study, number 72 will be analyzed according to this fact and an Alevian text will be published. In this text it can be seen that this number which is used by Alevi after a Hurufi influence takes new dimensions with new commentaries. This kind of studies must be done to explain Hurufi effect in Alevi-Bektashi tought.


**Key Words:** Alevi, Hurufism, Nesîmî, Commentary, Letter, Number.

### GİRİŞ

Hurufilik, Türk edebiyatı tarihi, Türk kültür, düşünce ve inanç tarihi açısından önem arz eden bir akımdır. Türk edebiyatına birçok şair, müellif ve mütercim kazandıran bu akım; Anadolu Türklüğü tarafından Alevî-Bektaşî düşüncesinin kabulü ve des-

1 Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

teği ile Rumeli'ye kadar taşınmış ve asırlarca yaşatılmıştır.[2]

Hurufîliğin Alevî-Bektaşî zümreler üzerindeki etkisinden bahseden kaynaklarda, bu etkileşim şu ayrıntılar üzerinde durularak aktarılır: Hurufîliğin kurucusu Fazlullah-ı Esterâbâdî'nin idamını takip eden yıllarda Timur yönetiminin sergilediği sert tavır ve takibat neticesinde Hurufîler, Anadolu'ya ve oradan da Rumeli'ye geçerler. Fatih Sultan Mehmet zamanında saraya kadar girebilen bu akım, Sadrazam Mahmut Paşa'nın delâleti ve Fahreddin-i Acemî'nin nüfuzu ile saray çevresinden uzaklaştırılır ve Hurufîler yakılarak cezalandırılır (Huart, 1987: 599). Bu gelişmeler neticesinde Hurufîler; Kalenderî[3] ve Bektaşî tekkelerinde kendilerine yer edinerek inançlarını yaymaya devam ederler.[4]

Fazlullah'ın düşüncelerinin Anadolu ve Rumeli'ye nüfuz edişinde, Hurufî akidelerini konu alan eserlerin yanı sıra, başta Nesîmî olmak üzere lirik ve coşkun şiirler kaleme alan şairlerin de önemli rolü olur. "Nitekim hâlâ Nesîmî, Bektaşîlerce kendilerinden sayılmakta, Alevîlerce de yedi büyük ve ilahi şairin biri tanınmaktadır.'' (Gölpınarlı, 1989: 28). Hurufîlik, kendisinden doğrudan ya da dolaylı olarak ilham alan birçok sanatçının eserinde bir mevzu olarak işlenir.[5] İréne

2 Bu ifadelerle ilgili olarak, Kaynakça'da verilen eserlerin değerlendirmelerine başvurulabilir. Metindeki resim, Manisa İl Halk Kütüphanesi 45 Hk 1143/2 numaralı "Mukaddimetü'l-Hakâyık" yazmasından alıntılanmıştır.

3 Hurufilîğin Kalenderîlik üzerindeki etkisini Ahmet Yaşar Ocak (1992: 155) şu şekilde belirtir: "Fazlullah-ı Hurufî'nin en tanınmış ve en ileri gelen halifesi olup bir ara Anadolu'ya gelmiş bulunan ve ulûhiyet iddia ettiği gerekçesiyle 1418 yılında Halep'te diri diri derisi yüzülerek öldürülmüş bulunan Nesîmî'nin, hemen hemen bütün Kalenderî zümrelerinde takdis edildiğini, divanının el kitabı niteliğini taşıdığını ve hatta içindeki bazı parçaların ilahi tarzında Kalenderî ayinlerinde okunduğunu, XVI. ve XVII. yüzyıllardaki Avrupalı seyyah ve gözlemcilerin eserlerinden anlıyoruz."

4 Bu hususla ilgili olarak Hoca İshak Efendi'nin Kâşifü'l-Esrâr ve Dâfi'ü'l-Eşrâr'ından hareketle aktarılan bilgiye göre, Fazlullah-ı Hurufî'nin halifesi olan Aliyyü'l-Alâ, Anadolu'ya gelip Hacı Bektaş Tekkesi'nde oturarak Bektaşîlere Hurufîliği telkin etmiştir (Bkz. Gölpınarlı, 1989: 27).

5 "Hurufîlik birçok tarikat sahipleri üzerinde etki yapmıştır. Hiç Hurufî olmayan şairler bile manzumelerinde Hurufîlik ile ilgili kelimeler ve terimler bulundurmuşlardır. Gerçi bütün tasavvuflar 'esrâr-ı hurûf'a, harflerin ve noktanın erdemine inanırlar. Ama birçok tarikat sahipleri bu derecede kalmamışlar, Hurufîliğin remizlerini ve terimlerini benimseyerek eserlerinde kullanmışlardır'' (Levend, 1971: 178-179). Hurufîlikten etkilendiği tespit edilen şairlerden bazılarının ismi şu şekildedir: "Refiî, Temennâyî, Usûlî, Kânî, Sarı Abdullah Çelebi, Penâhî, Muhyiddin Abdal, Akyazılı İbrahim-i Sânî, Yemînî, Gülbaba (Misâlî), Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Rûhî-i Bağdadî, Âşık Viranî, Ruşenî, Diyarbekirli Halilî, Muhibbî (Kanunî), Bâkî; Azerî şairlerden Habibî, Hakikî, Hataî (Şah İsmail), Hayreti, Muhitî, şair ve tarihçi Gelibolulu Mustafa Âlî Efendi, Mîr-i Âlem Celâl Bik gibi kişilerin Hurufîlik etkisi altında kaldıkları belirtilmektedir.'' (Ünver, 2003: 93).

Mélikoff; Hurufîliğin, Bektaşîliğe nüfuzu sayesinde varlığını sürdürdüğünü, "Bektaşilik sayesinde Hurufîlik yüzyıllara meydan okuyabildi." cümlesiyle ifade eder (2006: 186).[6]

Hurufilik ve Bektaşîliğin buluşması, bu iki duyuş ve düşünüşün birbirine ileri düzeyde uyum sağlaması neticesini doğurur. Öyle ki Hurufîlik, bu münasebetten sonra ayrı bir düşünce olarak anılmaz, Alevî ve Bektaşî fikriyatının bir parçası olarak varlığını devam ettirir. Hurufîliğin, Alevîlik ve Bektaşîlik ile kurduğu münasebet tespit edilmekle birlikte, bu ilişkinin ayrıntıları, tarihî metinlerin karşılaştırmalı tanıklığına ihtiyaç göstermektedir. Acaba Alevî ve Bektaşî şairler ve müellifler, harf-sayı unsurunu Hurufîlikten aynen alıp kullandılar mı, yoksa ona yeni unsurlar, yeni teviller ilâve ettiler mi? Yahut Alevî-Bektaşî düşünüşte harf ve sayı mistikliği bulunuyordu da, Hurufîlik bu telakkiyi teyit eden ya da tetikleyen bir unsur olarak sonradan mı onlara dâhil olmuştur? Bu soruların kesin bir şekilde cevaplanabilmesi, metin merkezli araştırmalar yapılmasını zorunlu hâle getirmektedir. Kimi çalışmalarda söz konusu akımların birbirilerini etkilediklerine delil teşkil eden metinlere yer verilmiştir.[7] Sözgelimi XIX. yüzyıl Bektaşî ozanlarından Sırrı'nın aşağıdaki dörtlüklerinde de Hurufî tesirinin bir neticesi olarak 32 sayısına atfedilen kutsiyetin yansımaları görülebilir (Eyuboğlu, 1980: 433):

*Her ne okursan*
*Otuz ikidir*
*Her ne görürsen*
*Otuz ikidir*
*…*
*Belki her işin*
*Kirpikle kaşın*
*Lebinle dişin*
*Otuz ikidir*

Ali Ulvî Baba'nın "Bektaşîlik Makâlâtı"nda da aynı izleri yakalayabilmek mümkündür. Müellif, Fars alfabesindeki harf sayısına tekabül eden 32'yi, neticesiz kalan miraç tecrübesinin adedi olarak nitelemektedir. Başarılı olan 33. deneme ise, bir harf olduğu hadis-i şerifle ifade edilen lâmelif (ال) mukabilidir: "Mi'râc otuz iki defa neticesiz vâki' oldu. Ref'-i hicâb ve mi'râc-ı hakîkî otuz üçünde oldu. Hurûfât otuz ikidir. Lâmelif de bir harf-i hadîsle müeyyeddir; otuz üç olur. Envâr-ı esmâ hurûf-ı mi'râcdır.'' (Ali Ulvî Baba, 2006: 49).

6 Ayrıca Mélikoff, Hurufîliğin, Alevî-Bektaşî düşüncesini bazı uygulamalarda da etkilediğine dair şu misali getirir: "Alevîler ve Bektaşîler tarafından bıyığa verilen ehemmiyet Hurufîlerden gelir. Tanrısallığın, 'Ali' adının, insan yüzünde belirebilmesi için, bıyığın varlığından vazgeçilemez. Kaşların yayı 'ayn'ı, burun çizgisi 'lâm'ı ve bıyık eğimi 'yâ'yı çizer ve böylece insan yüzünde, hem sağdan, hem soldan 'Ali' adı okunabilir (Mélikoff, 2006: 182)."

7 Bu noktada, içinde sayılarla ya da harflerle ilgili kimi izahların ve yorumların bulunduğu her metni, Hurufîliğe mal etmenin de doğru olmayacağını belirtmek gerekir. Fatih Usluer (2009: 180) de çalışmasında bu hususa dikkat çekmektedir: "Hurufî eserlerinde görülen belirli ortak noktalar vardır. Hiçbir Hurufî eser yoktur ki, 28 ve 32 harfin varlık, ibadetler, dinî unsurlar vb. müşahedesine, Fazlullah'tan bahsedildiğine, özel Hurufî şifre kısaltmalarına şahit olmayalım."

Bu çalışmada, 72 sayısı çerçevesinde, Alevî-Bektaşî düşüncesindeki Hurufî tesirine bir örnek daha eklenecek ve kurulan özdeşliğin tahlili yapılacaktır. Bu sayede Hurufîliğe ait materyallerin Alevî-Bektaşî geleneğinde, yapılan ilavelerle zenginleştirildikleri, yeni yorumlarla genişletildikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hurufîlikte 72 sayısı, Arap alfabesindeki 28 harfin okunuşu yazıldığında ortaya çıkan harflere karşılık gelir. Şöyle ki elif (ا) harfi, okunduğu gibi yazıldığı zaman üç harf ortaya çıkar (ف ل ا). Diğer harflerin de bu şekilde okunuşlarının yazılmasıyla ortaya 72 harf çıkar. Bunlar şöyle verilebilir[8]: "ی ت ی ب ف ل ا ا ص ن ی ش ن ی س ا ز ا ر ل ا ذ ل ا د ی خ ی ح م ی ج ی ث م م ا ل ف ا ک ف ا ق ی ف ن ی غ ن ی ع ی ظ ی ط ا ض د ی ی ی ه و ا و ن و ن م ی" Hurufîler harflerin okunuşlarında ortaya çıkan harfleri, "eczâ" olarak nitelemişlerdir.[9] 28 harfin yazılışları ile elde edilen bu 72 harf, farklı Hurufî tevillerinde kullanılmıştır. Bu sayının Hurufîlikte ne ifade ettiğinin daha iyi görülebilmesi için birkaç tevile yer vermek uygun olacaktır. Sözgelimi Hurufîlerin, "Fırka-i Nâciye" hakkındaki düşüncelerinde bu sayı, kendisine şu şekilde yer bulmuştur: "*Bir hadis-i şerifte Müslümanların 73 fırkaya ayrılacakları, biri hariç hepsinin ateşte olacağı söylenmiştir. Bu bir fırka ise Fırka-i Naciye'dir. Fazlullah, ümmetin 73 fırkaya ayrılmasını Hz. Muhammed'in nutkuyla tevil eder. Buna göre Hz. Muhammed'in nutkundaki 28 harfin inbisatında 72 harf vardır ki, lâmelif'le (ال) birlikte 73 yapmaktadır. İşte bu 73 harf, Müslümanların ayrılacağı 73 fırka hizasındadır.*'' (Usluer, 2009: 140). Fazlullah-ı Hurufî'nin yetiştirdiği en tesirli halifesi Seyyid İmadüddin Nesîmî, yukarıda anılan tevile şiirinde şu şekilde yer vermiştir (Ayan, 1990: 63):

Otuz iki menzili var ilimüñ
Yetmiş iki hem maḳāmı yolumuñ

Bu maḳāmı kim bilür Ḥaḳḳ'ı bilür
Bu kelāmı Fırḳa-i Nāci bilür[10]

Nesîmî'nin yetmiş iki sayısını andığı bir diğer beytinde ise "kün (نک)" emri ile yetmiş iki sayısının ilişkilendirildiği görülmektedir (Ayan, 1990: 372):

Ḥüsnüñ varaḳı lisāna geldi
Yetmiş iki tercemāna geldi

Zülfündeki kāf u nūn ne sözdür
Kim âyet-i kün fekāna geldi[11]

8 Hurufî eserlerinin birçoğunda ünsüz harflerin "i" sesiyle okundukları görülebilir. Verilen listede de harfler "i" ünlüsü ile seslendirilmektedir (elif, bî, tî, sî gibi).

9 Ferişteoğlu'na ait Saâdetnâme (tarihsiz: 187a-b) adlı eserde bu Hurufîlerin bu telakkisi şu şekilde anılmıştır: "Ve bir vech ile daḫi otuz iki kelime-i ilāhīdür ki aṣl-ı kelām-ı ḳadīmdür, ḥālet-i telaffuẓda eczālar ile yetmiş iki olur, bu ṭarīḳ üzerine: ا ل ا د ی خ ی ح م ی ج ی ث ی ت ی ب ف ل ا ف ن ی غ ن ی ع ی ظ ی ط ا ض د ا ص ن ی ش ن ی س ا ز ا ر ل ا ذ ی ی ی ه و ا و ن و ن م ی م م ا ل ف ا ک ف ا ق ی Çün yigirmi sekiz kelime eczāları yetmiş ikidür."

10 Şehrimin otuz iki durağı var, yolunun yetmiş iki makamı var. Bu makamları bilenler Allah'ı bilirler. Bu sözü "Fırka-i Nâci (kurtulacak olanlar)" anlar.

11 Güzelliğinin yaprağı dile geldi, yetmiş iki sayısı tercüme edildi. Saçındaki kâf (ك) ve nûn (ن) nasıl bir sözdür ki "kün fekân (نکفان)" ayetine gelmiştir?

Alevî-Bektaşî klâsiği olarak neşredilen Viranî Baba'ya ait "İlm-i Cavidân"da "Kün (نک)"[12] emri ile yetmiş iki sayısı arasında kurulan münasebet şu biçimde izah edilmektedir (2008, 317): "*İmdi ey tâlib-i fakr u fenâ! Lâmelif, kâf ve nûn adedincedir ki,* و ناک ام نوکی ام *andan vücûda gelmiştir. Zîrâ nûn elli, kâf yirmi: yetmiş iki. Dahi asıl adedi, yetmiş iki olur.*" Ebced hesabına[13] göre, kâf (ك) ve nûn (ن) harflerinin sayı değeri yetmiş eder. Bu harflerin kendileri de iki adettir, toplam yetmiş iki olur.[14]

Yetmiş iki sayısı, Hurufî tevillerinde çoğunlukla Arap alfabesindeki yirmi sekiz harfin okunuşundan elde edilen harf sayısını (ecza) karşılamak için kullanılmıştır.[15]

Çalışmanın sonuna ilâve edilen metinde ise yetmiş iki sayısının, azaba ve ıstıraba işaret edecek biçimde kullanıldığı dikkati çekmektedir. İlgili metin, Alevî-Bektaşî düşüncesi ile Hurufîliğin etkileşimini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.[16] Bu metinde, 72 sayısının ele alınışında Hurufîlerden farklı bir yol izlenmesi, Alevî-Bektaşî zümrelerin bu akımın akidelerini tekrarlamakla iktifa etmediklerini; sayılara yeni anlamlar ve duygu değerleri de yüklediklerini düşündürmektedir. 72 sayısının bahsi geçen metinde anılma nedenleri şöyle sıralanabilir:

1. İbrahim Peygamber, İsmail'i kurban edeceği zaman onun boğazına yetmiş defa bıçak vurmuştur. Bu sayıya İbrahim ve İsmail'in kendileri de eklendiğinde yetmiş iki olur.
2. Hazreti Muhammed Mekke'den Medine'ye göç ettiğinde yanında yetmiş kişi vardı. Bu sayıya "Muhammed Ali" de eklendiğinde yetmiş iki elde edilir.
3. Hazreti Muhammed'in dişi Uhut Savaşı'nda şehit olduğunda, yetmiş kişi daha şehit olmuştur. "Mustafa ve Murtaza" sırrıyla bu sayı yetmiş iki olur.
4. Uhut Savaşı'nda Hazreti Hamza öldürüldüğünde, yetmiş iki parçaya ayrılmıştır.

12 Sözcük "ol" anlamına gelir. İslamî düşünüşe göre, Allah "ol" diyerek varlığı yaratmıştır.

13 Ebced, eski yazıda, her bir harfin bir sayıya karşılık gelmesine dayalı hesap sistemidir.

14 Hurufî şarih ve müelliflerinden Câvidî, "Kün (نک)" ve 72 sayısı arasındaki münasebeti, daha evvel bahsi geçen "Fırka-i Nâciye" hususuna havale eder: "Cavidî ise 73 fırkayı, yaratılışı başlatan *kün* (نک) emri hizasında görmektedir. *Kün* (نک) kelimesinin ebcedi 70'dir, 2 harf ve 1 noktayla birlikte 73 yapar, 73 fırka hizasındadır. Cavidî'ye göre bu fırkalardan kurtulacak olan Fırka-i Naciye, noktanın sırrına ulaşanlardır. Çünkü Hz. Ali'nin dediği gibi, ilim bir noktadır ve onu cahiller çoğaltmıştır.'' (Usluer, 2009: 142).

15 Usluer'in (2009) eserinde yer alan, yetmiş iki sayısının ilgili bulunduğu Hurufî tevilleri ve bunların sayfa numaraları şöyledir: Fırka-i Nâciye (140, 142), Allah'ın kırk büyük ismi (234), Adem'in çamurunun kırk gün yoğuruluşu (327), Nuh Tufanı'nın kırk gün sürmesi (333), Hayme-i Mi'âd (345), Musa'nın asası (353), Hazreti Muhammed'in eşleri (379-380), Kâf Dağı (390), Yâ Sîn (393). Bu tevillerin tümünde yetmiş iki, yirmi sekiz harfin eczasında yer alan harflerin sayısı olarak anılmışlardır.

16 Metni temin ve neşretmeme imkân sağlayan değerli dostum Kâmil Ali Gıynaş'a teşekkür ederim.

5. Hazreti Muhammed, Hazreti Hamza ve Kerbelâ şehitleri için yetmiş iki rekât namaz kılmıştır.
6. Hazreti Ali'nin kardeşi Cafer-i Tayyar yetmiş iki yerinden yaralanmak suretiyle şehit edilmiştir.
7. İmam Hüseyin, Kerbelâ'da şehit edildiğinde yetmiş iki yerinden yaralanmıştır.
8. İmam Zeynelabidin, şehit edildiğinde vücudu yetmiş iki parçaya ayrılmıştır.
9. Hazreti Ali'nin rızkı olan otuz iki harf[17], yetmiş ikidir.
10. İmam Ali'den Muhammed Mustafa'ya gelinceye kadar başlarıyla oynayanların sayısı yetmiş ikidir.
11. Kerbelâ şehitlerinin sayısı yetmiş ikidir.

İlgili sayının Alevî-Bektaşî metninde kullanım nedenleri üzerine yoğunlaşıldığında, "şehadet" ve "ıstırap" temaları etrafında şekillenen bazı hadiseler ve durumların izahına odaklanıldığı dikkati çekmektedir. Dokuzuncu maddede kurulan özdeşlik ise, sayının kaynağını Hurufîlikte aramak gerektiğini haber vermektedir. Şöyle ki, metinde geçen "Ve kelime-i ilāhī olan nādd-ı ʿAli "sī ve dü" yaʿnī yetmiş iki olur" sözleri, bu sayının Hurufî menşeine gönderme yapmaktadır. Hazreti Ali'nin konuştuğu dil olan Arapçada yirmi sekiz harf bulunur. Hurufîler, Arapçadaki yirmi sekiz harf ile Farsçadaki otuz iki harfi birbirinden ayrı düşünmezler. Daha önce de bahsi geçtiği üzere, Arap alfabesindeki yirmi sekiz harfin eczasında yetmiş iki harf bulunur. Verilen maddelerden ikinci ve üçüncüsünde, 70 sayısına "Muhammed Ali" ya da "Mustafa ve Murtaza"nın eklenerek 72 sayısına ulaşılması da Hurufiyâne bir usuldür.

Bektaşîlerin yetmiş iki sayısını tercih etmelerinde, Hurufî tesirinin yanı sıra, bu sayının ıstırapta aşırılığı ifade edebilecek niceliğe sahip olması da önemli rol oynamıştır. Boğaza yetmiş iki defa bıçak vurulma, yetmiş iki yerinden yaralanma, yetmiş iki parçaya ayrılma düşüncelerinde; acının niteliğinin yanı sıra niceliğinin de önem kazandığı ve yetmiş iki sayısının aşırılığa delâlet etiği görülmektedir. Yalnızca bu misal göz önüne getirildiğinde Bektaşîlikte, Hurufîlikten alınan malzemelerin aynen aktarılmadığı; onlara ilâve edilen kimi çağrışımlarla tevillerin genişletildiği ya da yeniden yorumlandığı görülmektedir. Yapılacak mukayeseli çalışmalarla, kaynaklarda anılan tesirin daha somut bir düzleme oturtulacağı, etkileşimin tek yönlü olmadığının kanıtlanacağı muhakkaktır.

17 Burada 28 denilmek istenmiş olabilir. Ancak Hurufîlerin 28 ve 32 harfi biribirinden ayrı ve farklı düşünmediklerini de ilâve etmekte fayda vardır: "Hurufîler Arap alfabesindeki yirmi sekiz harf ile Fars alfabesindeki otuz iki harf arasında bir ayrım gözetmezler. Bunlar aslında aynı değerdedir. Fars alfabesinde bulunup da Arap alfabesinde bulunmayan dört harf (pâ, çâ, jâ, gâ) karşılığında Tanrı, Araplara 'lâmelif'i vermiştir ki bu harfin okunuşunda bulunan ve tekrar etmeyen dört harf, Fars alfabesinde bulunup da Arap alfabesinde bulunmayan dört harfe karşılık gelir.'' (Şenödeyici, 2009: 102-103).

## Metin[18]

[1b] ... Ḥażret-i İbrāhīm Ḫalīlullāh ʿaleyhi'ṣ-ṣalavātu ve's-selāma fermān-ı ilāhī oldı ki: "Oġluñ İsmāʿīl ʿaleyhi's-selāmı benüm içün ḳurbān eyle." Cenāb-ı Ḫalīl ʿaleyhi'ṣ-ṣalavātu ve's-selām, ber-mūcib-i emr-i ilāhī bir ip ile İsmāʿīl'i baġlayup ve ḫulḳ-ı mübārekine yetmiş nevbet tīġ çaldı. İmdi Ḫalīl ile İsmāʿīl sırrı yetmiş iki olur. [2a] Ve Seyyid-i Sādāt ve Mefḫar-i Mevcūdāt Ḥażret-i Muḥammed Muṣṭafā ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem Mekke-i Mükerreme'den Medīne-i Münevvere'ye hicret buyurduḳlarında tamām yetmiş nefer ẕāt-ı ʿaliyyü'l-ḳadr ile teşrīf ve "Muḥammed ʿAli" sırrıyla yetmiş iki olur. Ve Ḥażret-i Peyġamber'üñ mübārek dendān-ı şerīfleri şehīd olduġı zamānda yetmiş nefer muḥibb-i cān şehīd, Muṣṭafā ve Murtażā sırrıyla, yetmiş iki olur. Ve Uḥud ġazāsında Ḥażret-i Ḥamza cām-ı şehādeti nūş itdigi zamānda, Süfyāniyān-ı melʿūnlar Ḥażret-i Ḥamza'nuñ cism-i laṭīfini[19] yetmiş iki pāre eylediler. Ḥażret-i Serdār-ı Enbiyā ve Senedü'l-Aṣfiyā, Şefīʿ-i Rūz-ı Cezā aʿnī bihi Muḥammedü'l-Muṣṭafā ṣallāllāhu teʿālā ʿaleyhi ve ālihi ve sellem, Ḥażret-i Ḥamza içün yetmiş iki rekʿat namāz ḳıldıġı, Kerbelā şehīdleri içün ḳılmışdur. Ve İmām ʿAli Ḥażretleri birāder-i ekremi Caʿfer-i Ṭayyār Ḥażreti şehādet cāmın nūş itdigi vaḳt Ḥażret-i Caʿfer'üñ vücūd-ı mübārekine yetmiş iki yerden zaḫm-nāk eylediler. Ve Ḳurretü'l-ʿAyn-ı Nebī ve Nūr-ı Çeşm-i Ḥażret-i ʿAli, Şāh-ı Şehīd-i Kerbelā Ḥażret-i İmām Ḥüseyn ʿaleyhi'ṣ-ṣalavātu ve's-selām cām-ı şehādeti nūş itdigi zamān nīze-i tīr-i ḫavāricden cism-i mübārekleri yetmiş iki yerden zaḫm-nāk eylediler. Ve Ḥażret-i İmām Zeyne'l-ʿābidīn ʿaleyhi's-selām ḥażretlerini Süfyāniyāndan ʿAbdü'l-melik-i melʿūn şehīd eyledikde mübārek vücūd-ı şerīfini yetmiş iki pāre eylediler. Ve kelime-i ilāhī [2b] olan nādd-ı ʿAli "sī ve dü" yaʿnī yetmiş iki olur.

İmdi ey müʾmin-i pāk ve ey cümle ḥicāblar yaḳasın çāk çāk iden ʿāşıḳlar ve ey kendini meydān-ı ulūhiyyetüñ ʿaşḳına kendi özüñ ṭapşurmış ve واصل على السبحان niyyetinde bulunmış olan cānlar! Bu yetmiş iki didügümüz Ḥażret-i İmām ʿAli'ye eṣ-ṣalavātu ve's-selāmdan Serdār-ı Enbiyā Muḥammed Muṣṭafā ṣallāllahu teʿālā ʿaleyhi ve sellem Ḥażreti'ne gelince serlerde oynayan yetmiş ikidür. Ve Kerbelā'da şehīd olan yetmiş iki ʿaded şehīd-i ẕī-şāndur. Aña "sergüşāde-i Kerbelā" dirler, zīrā سبحان ام اعظم ى شان ج ّل ج ّلال. Ẕāt-ı Cemāl u Celāl'üñ ve ẕāt u ṣıfātuñ "tevellā ve teberrā" farḳın müşāhede ve ẕāt-ı merdāniyesin maḳām-ı imtiḥāna çeküp ulūhiyyet sırrı ẓāhir olduġı ol maḳāmdur. Aña "Ṭaf Ṭāf" ismi kān olmışdur. Sırr-ı sefīne-i Nūḥ ʿaleyhi'ṣ-ṣalavātu ve's-selāmdur. Zīrā sefīne-i Nūḥ ʿaleyhi's-selāma her kim girdi ise, ṭūfāndan ḫalāṣı buldı. Be-ḥükm-i ḥadīṯ-i şerīf-i: "من قرغ امن ع فلخ نم و ةاجنب اهيف بكر" Ṣadaḳa Resūlullāh. Ve Kerbelā'da İmām Ḥüseyn sırrı ile ehl-i beyt her kim şehīd oldı ise, esfelden ḫalāṣī olup daḫi ḥayy olup [3a] selāmetini buldı. Zīrā yüz yigirmi dört biñ enbiyā, Şāh Murtażā'da cemʿ olup ve ʿAliyyü'l-Murtażā Kerbelā'da yetmiş iki cāndan baş gösterdi. Zīrā bu yüz yigirmi dört biñ peyġamberān-ı ẕī-şān Kerbelā'da ḫużūr-ı İmām Ḥüseyn Ḥażretleri'nde mevcūd

18 Metnin, 72 sayısına taalluk eden kısmı alıntılanmıştır. Eserin tamamı, tarafımızca neşre hazırlanmaktadır.

19 laṭīfini: laṭīfinde [metin]

olup nevbet ile birer birer cām-ı şehādeti nūş itmişler. Ṣūret-i ʿanāsır ḥükmiyle, cümlesi yetmiş iki cāndur. Evvel ü āḫir, ẓāhir ü bāṭın aṣllardur. Şimdi, bu demde erenler ḳaṭārına ḳatılup boynına resen ṭaḳup İsmāʿīl menzilin bulup iḳrāra çekilüp ve iḳrārında ṣābit-ḳadem olan penc āl-i ʿabā sırrıyla yüriyüp efendisi on iki imām ve on dört maʿṣūm-ı pākler olup reh-ber ile mürşidi ḥaḳ bilüp bu maḳāmda ṣābit-ḳadem olan cānlar, yüz yigirmi dört biñ peyġamberān-ı ʿıẓāmdur ki kān-ı Muḥammed olup maḳām-ı Maḥmūd sırrıyla İmām ʿAli'ye vāṣıl olup yetmiş iki vücūd ile Kerbelā'da cān u baş viren cānlar gelürler ve giderler. Gitmeklük ve gelmeklük ʿanāṣır ḥükmidür. Farḳ olsun diyü taḥrīr olundı. Zīrā Ḥaḳ mevcūddur. Nereden gelür ve nereye gider, bu maʿnāyı farḳ iden cānlara ve ʿāṣıḳlara ʿaṣḳ olsun. "Zīrā işte budur." dirsen, ʿaḳl-ı kül maʿnīler içündür. Ey merd-i kāmil! Gel beri, böyle gezme serserī. Dervīşe dervīşān, ḳānūn-ı Ṣīr-i Yezdān. Beyt: Vücūd bir gemi / ʿAḳ[ı]l dümeni / Fik[i]r küregi / Ẕik[i]r yelkeni / Ḳullan [3b] gemiñi / Göreyüm seni.

## KAYNAKÇA


Abdülmecid İbnü Ferişte. (tarihsiz). Sa'âdetnâme (yazma). Süleymaniye Kütüphanesi Nafiz Paşa Bölümü nu.: 1509.

Ali Ulvî Baba. (2006). *Bektaşîlik Makâlâtı*. Haz.: İsmail Kasap, Yusuf Turan Günaydın. İstanbul.

AYAN, Hüseyin. (1990). *Nesîmî Divanı*. Ankara.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki. (1980). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik)*. İstanbul.

GÖLPINARLI, Abdülbaki. (1987). *Hurufilik Metinleri Kataloğu*. Ankara.

HUART, Cl. (1987). "Hurufîlik" *İslâm Ansiklopedisi*, C. 5/1 s. 598-600. İstanbul.

LEVEND, Agâh Sırrı. (1971). "İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları" *TDAY Belleten* s. 159-174. Ankara.

MELİKOFF, İréne. (2006). "Astar-Âbâdlı Fazlullah ve Hurufîlğin Azerbaycan'da, Anadolu'da, Rumeli'de Gelişmesi" *Uyur İdik Uyardılar*, s. 169-182. İstanbul.

OCAK, Ahmet Yaşar. (1992). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV.-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara.

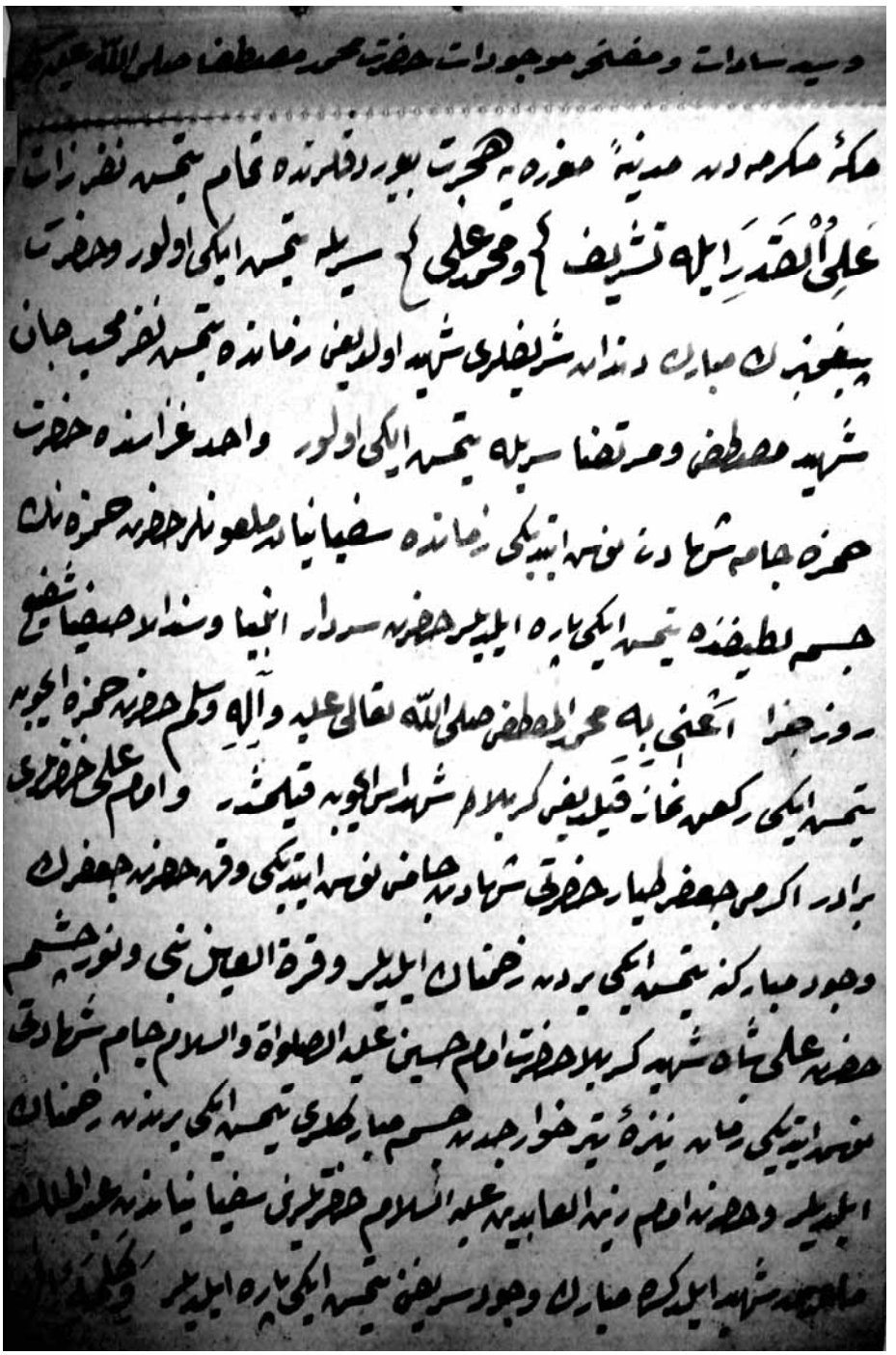
ŞENÖDEYİCİ, Özer. (2009). "Hurufîliği Ön Yargıdan Kurtarmak Bağlamında Ferişteoğlu'nun Hidâyet-nâme'sinin Tetkiki ve Neşri" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 3 (Güz), s. 87-146. İstanbul.

USLUER, Fatih. (2009). *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren*. İstanbul.

ÜNVER, Mustafa. (2003). *Hurufîlik ve Kuran: Nesîmî Örneği*. Ankara.

Vîrânî Baba. (2008). *İlm-i Câvidân*. Haz.: Osman Eğri. Ankara.

Metnin orijinalinden bir kesit [2a]:



# KURULUŞ DİYARINDA İNANÇ MERKEZLERİ: SARUHANLAR ÖRNEĞİ :

## *BELIEF CENTERS IN FOUNDATION LAND: "SARUHANLAR" SAMPLE*

**Erdal ADAY**[1]

**ÖZET**

Kütahya ili XIII. yüzyıldan itibaren Türkleşme sürecini yaşayan önemli bir merkezdir. Hacı Bektaşi Veli'nin halifelerinden Cemâl Sultan Afyon-Kütahya havalisinde, Resul Baba Altıntaş yöresi ve çevresinde, Sarı İsmail Sultan da Tavşanlı-Domaniç havalisinde faaliyet göstermiş ve bu çalışmalara büyük katkı sağlamıştır. Kütahya ili, Domaniç ilçesine bağlı Saruhanlar köyü Alevi-Bektaşi köyüdür. Köy, Aydın-Saruhanlar'dan gelen beş kardeş tarafından kurulmuştur. Köy içerisinde bulunan Ahmet Dede Türbesi bu kardeşlerden biridir.

Çalışmamız alan araştırmasına bağlı olarak katılımcı gözlem ve görüşme teknikleri sonucunda oluşturulmuştur. Bu çalışmada, Saruhanlar köyü türbelerinin Alevi-Bektaşi geleneklerinin oluşmasında ve uygulamaların devam etmesindeki rolü yansıtılmaya çalışılmıştır. Köyde yer alan türbeler şunlardır: Ebe Ana (Ebe Kadı, Nebiye Hatun), Gül Ana, Paşa Balı, Ahmet Dede, Arap Dede, Sıtma Dedesi, Ali Dede, Şehitler Dedesi, Kara Delicik, Bekir Dede, Garipçe...

**Anahtar Kelimeler:** Kütahya, Saruhanlar, Türbe, Alevi-Bektaşi.

**ABSTRACT**

Kütahya is an important centre which has been Turkized since XIII century. Cemal Sultan has been active in Kütahya district, Resul Baba in Altıntaş and neighborhood, Sarı İsmail Sultan in Tavşanlı-Domaniç and neighborhood. Saruhans, which is a village of Domaniç, Kütahya is an Alewi-Bektashi village. This village has been established by five brothers coming from Saruhans. Ahmet Dede whose tomb is in the village was one of those brothers.

Our study has been formed as a result of participant observation and conversation techniques depending on area researches. In this research, we have aimed to reflect Saruhans Village tombs' roles on forming and maintaining the Alewi-Bektashi traditions. The tombs taking part in the village are Ebe Ana (Ebe Kadı, Nebiye Hatun), Gül Ana,

1 Dumlupınar Üniversitesi, Rektörlük Okutmanı.

Paşa Balı, Ahmet Dede, Arap Dede, Sıtma Dedesi, Ali Dede, Şehitler Dedesi, Kara Delicik, Bekir Dede, Garipçe..

**Key Words:** Kütahya, Saruhans, Tomb, Alewi-Bektashi.

## GİRİŞ

Bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak üzere benimsemiş bulunduğu hayat tarzı, bütün maddi ve mânevi unsurlarıyla onun kültürünü teşkil etmektedir (Güngör, 1976: 75). Kültür ise, bir toplumu birleştiren ve ayakları üzerinde sağlam bir şekilde durdurmayı sağlayan en önemli unsurdur. Bu sağlam yapıyı sarsılmaz kılan harç görevinde bulunan araç ise dindir. İnandığımız değerler ve davranışlar toplumun sigortası niteliğindedir.

İnanç merkezlerinden türbe ziyaretleriyle, Türklerin eski ve köklü inançlarından biri olan ataerkil aile yapısının bir sonucu olarak bilinen atalar kültü arasında da bir bağ vardır. Atalar kültü, yaşarken toplum içinde kudretli kişilerin öldükten sonra da ailelerini ve toplumlarını korumaya devam ettikleri inancına dayanmaktadır. Ölenlerin ruhu ile yaşayanlar arasında yakın bir münasebet bulunduğuna inanılan Şamanizm'de, bu münasebetin kaynağında, atalara karşı duyulan büyük saygı gösterilmektedir (Eröz, 1992: 67; Ocak, 2010: 12; Güngör-Günay, 2007: 82; Bayat, 2007: 187; Kafesoğlu, 2005: 304).

Atalara olan bu sıkı bağı Alevi-Bektaşi kültüründe daha belirgin bir şekilde görebiliyoruz (Eröz, 1992: 67). Cemlerde dedenin "*Bütün alçakta yüksekte yatan erenler ve evliyalar hürmetine, dil bizden nutuk Hünkar'ımızdan ola, gerçeğe Hü!*" ifadesi bu sıkı bağın yansımasıdır. Bu mekânların genel özellikleri hakkında şunları söyleyebiliriz: Dağ, tepe gibi yüksek noktalar ve yamaçlarda yer aldığı, buraların özenle korunduğu, mesire yeri olarak düzenlendiği, yılın belli günlerinde insanların bir araya gelerek sosyal dayanışma ve dini pratiklerini yerine getirdikleri önemli merkezlerdir.

Bu merkezlerin tarihsel arka plânını gözler önüne sermek gerekirse; XI. yüzyıldan bu yana süreklilik arz eden göçlerin baş aktörü Oğuzlardır. Malazgirt Meydan Savaşı sonrasında Anadolu'nun fethinde, Kayı boyunun cihan imparatorluğunun kuruluşundaki en önemli unsur olduğu bilinir. 1232'de kurulmaya başlayan Germiyanoğulları Beyliği tarihi rolü itibarıyla pek önemli olup Batı Anadolu'da kurulan Aydın ve Saruhan Beyliklerinin de atasıdır. Germiyan Beyliği'nin kurucusu Alişir oğlu Yakup Bey'dir. Yakup Bey zamanında Sultan Veled Kütahya'yı ziyaret etmiş ve Kütahya için divanında şu cümlelere yer vermiştir: "Kütahya gibi şehir olmaz, ne mutlu orada bir ay oturan kimseye; onun her köşesi bağ ve bahçedir, onun her tarafından bir pınar ve nehir akmaktadır; onun duvar içine alınmış, muhafaza olunmuş, endamlı güzel bir kalesi vardır…" (Uzluk, 1969: 74).

Türkmenlerin Bozok boyları I. Alaeddin Keykubat (1219-1236) zamanında Ankara'nın batısındaki Karacadağ bölgesin-

den göçerek yeni fethedilmiş Söğüt ve Domaniç havalisine yerleşmişlerdir (Gülensoy, 1988: 47-57). Bugün Kütahya iline bağlı Tavşanlı "Kayıköy" Emet "Kayı" ve Domaniç ilçelerindeki "Kayı" ismini taşıyan köylerin varlığı bunun nişanesidir. XVI. yüzyılda yazılmış Osmanlı tahrir defterine göre Kütahya Sancağı'nda Kayı, Kayıcuk, Ulu Kayı, Kiçik Kayı ve Yavı Kayı adını taşıyan toplam 172 vergi nüfuslu 8 köy vardır. Ayrıca Domaniç yöresinde erkeklerin oynadığı "kayı zeybeği" adlı halk oyunu da bunun göstergesidir.

Domaniç Saruhanlar köyü ise "Saruhanlar Yörük Cemaati" tarafından kurulmuştur. Bu Yörük taifesi, Kütahya Sancağı'nın Tavşanlı kazasına yerleşmiştir (Türkay, 2001: 553). Hüdavendigâr Livası tahrir defterlerinde 16. yüzyılda köyün zaim ve sipahi tımarı olduğu yazılıdır. Yine tahrir defterlerinde verilen bilgilere göre; köy, Hazreti Emir Sultan halkı cemaatinden, 39 hanedir (Barkan-Meriçli, 1998: 190). 1845 yılı temettuat defterine göre Saruhanlar köyünün nüfusu 36 hane, 186 kişidir. Yine köydeki sülaler içerisinde Bektaşoğlu sülalesi bu bölgenin Alevi-Bektaşi geleneğinden geldiğini de gösterir (Efe, 2008: 29).

Alan çalışmamızda köyün kimler tarafından kurulduğu sorusuna kaynak kişiler Aydın Saruhanlar'dan beş kardeşin bu bölgeye geldiklerini ve buralara yerleştiklerini ifade etmişlerdir. Yine alan çalışmamızda köylüler kendilerini Bektaşi olarak ifade etmektedirler (Birol, 58 - Ünver, 61 - Yalçın, 50). Köydeki hane sayısı 350 iken sürekli göç veren bir yerleşim yeri olması nedeniyle şu an 200 hanedir.

Saruhanlar köyü, Sarı İsmail Sultan Ocağı'na bağlı taliplerin yaşadığı bir köydür. Sarı İsmail Sultan Ocağı dedesi Mehmet Ali Kılıçarslan, yaptığımız görüşmede cemlerin devam ettiğini, hizmetin hali hazırdaki dedeler tarafından sürdürüldüğünü belirtilmiştir. Alevi-Bektaşi kültürünün canlı olarak yaşadığı köy, türbe açısından da zengindir. Tanrıya yakın kişiler olduğu düşünülen bu zatların belirli olağanüstü güçlere sahip olduklarına ve zor durumlarda kendilerine yardımcı olduklarına inanmaktadırlar. İnanç önderi olan bu zatlar doğum yapmakta zorlanan kadınların yardımına koşar, hastaları iyileştirir, talihlerini değiştirir.

Alevi-Bektaşi kültüründe bu tarz uygulamaların daha belirgin olması hiç kuskusuz eski Türk inancıyla alakalıdır. Şaman olabilmenin temel şartlarından birisi de zor durumda bulunan insanlara yardım etme, Tanrı ile insanoğlu arasındaki bağı kurma görevidir. Gök Tanrı Dini olarak adlandırılan eski Türk dininde de insanlarla, ölmüş ataları arasında sıkı bir bağ olduğu varsayılmakta; yaşayanla ölmüş atası arasındaki bu ilişki, ardı arkası kesilmeyen bir saygıyı da gerekli kılmaktadır (Eröz, 1992: 67). Bu saygının ifadesi olarak başta Ebe Ana Türbesi olmak üzere diğer türbelere, hayır aşı törenleri adı altında çıkılır, adaklar adanır.

Bu türbeler içerisinde Ebe Ana Türbesi, gerek işlevselliği gerekse yöre halkının inanç dünyasındaki yeri ile farklı bir yer taşır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda Hayme Ana ve Ebe Ana, Türk fetih siyasetine uygun olarak iki kutsal değeri, ana-vatan kavramları-

nı misyonlarıyla birleştirmiş ve büyük cihan devletinin manevi liderleri olmuşlardır.

Anadolu insanı, bu bölgeyi kendilerine vatan yapan insanları ebedileştirmek ve yaşadıkları hayatı onlarla paylaşmak istemiş, böylece bir yandan bölgedeki ağaç, kaya, mağara...vb. unsurlara bir takım kutsallıklar atfederek taşı ve toprağı ile vatanı kutsallaştırma yoluna giderken, diğer yandan bu vatanın asıl sahipleri olarak düşünülen ve bir çoğu yüce dağ başında mekan tutmuş kişiler olarak tahayyül edilen bu Alperenlere birer makam tahsis etmiş, bu yerleri de ziyaret ederek onlara karşı olan vefa borçlarını yerine getirmeye çalışmıştır (Gökbel, 2002: 3).

## SARUHANLAR KÖYÜ TÜRBELERİ

### 1- Ebe Ana Sultan Türbesi[2]

Köyün hemen karşısında, yaklaşık yarım saatlik bir yol sonrasında Bizans kale kalıntılarının hemen alt tarafında yer alır. Türbe, büyük bir kayadan oluşur ki bunun sebebi Türkiye ve Türkiye dışındaki anlatmalarda görebildiğimiz taş kesilme motifi[3] ile ilgilidir. Ebe Ana'nın içerisinde olduğuna inanılan kayanın etrafı yarım metrelik duvarla çevrilmiştir. Çevresindeki diğer türbeler ise Ebe Ana'nın babası Nalbant Hüseyin, annesi Mümine Hatun ve köyün sakinlerinden Şerife Ana'nın mezarlarıdır.

Şekil değiştirme, bir efsanede yer alan canlı veya cansız unsurların bir üstün güç tarafından cezalandırılması veya bir felâketten kurtarılması için o andaki şekillerinden daha farklı bir şekle çevrilmesidir. Değişikliğin temel sebebi cezadır; felâketten veya sonu felâkete varabilecek bir tehlikeden kurtarma ikinci derecede kalır (Sakaoğlu, 1980: 29). Bu motif, bir kayanın, taşın, ağacın, dağın, gölün veya bir hayvanın, uzay cisminin vb. menşeini izah eden anlatmalarda görülen bir motiftir. Şekil değiştirme motifine yer veren efsaneler, daha ziyade bir şeyin sebebini, teşekkülünü, menşeini izah ederler. Yani "açıklama", "bildirme" fonksiyonundadırlar. Benzerlerinden farklı olan dağ, taş, ağaç vb. varlıkların menşeini, yapısını izah etme ihtiyacından doğan bu anlatmalar aynı zamanda dinî, ahlâkî bir karakter de taşırlar (Ergun, 1997: Cilt I, 167). Ebe Ana, halk hekimi, çocuğa ilk eğitimini veren, namus timsali, yardımsever bir karakter olarak anılır.

Ebe Ana Türbesi için şu rivayet anlatılır: Ertuğrul Gazi Bursa'yı fethedeceği zaman Domaniç, Harmancık, Orhaneli tarafından birlik oluşturmuştur. Kaya Alp Bey komutasında 1500 askeri ile Ebe Ana'nın yanına gelir. Ebe Ana askerlere geceli gündüzlü yemek yedirir. Ertuğrul Gazi böyle bir zatın burada bulunup Osmanlı'ya hizmeti bulunduğundan dolayı Osman Gazi'yi yanına gönderip 27 gün, bir rivayete göre de 77 gün ondan ilim ve feyz almasını sağlar. Bir başka rivayete göre de Ertuğrul Gazi, Kaya Alp Bey ve Osman Gazi'ye hizmetinden ötürü on iki dönümlük araziyi Ebe Ana'nın hizmetine vermiştir (Yalçın, 50).

2 Bkz. Fotoğraf 1-2.

3 Taş kesilme için bkz. Saim Sakaoğlu, *Anadolu- Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Katalogu*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1980. Metin Ergun, *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II*, TDK Yay., Ankara. 1997.

Bir rivayete göre Nalbant Hüseyin Dede ile eşi Mümine Hatun'un kızları olan Ebe Ana o kadar iyi bir kızdır ki yardıma muhtaç insanların yardımına koşardı. Bir gün Bizans komutanının eşi doğum sancıları çeker. Ebe Ana'nın doğuma gelmesi için ricada bulunur. Ebe Ana doğumu yaptırdıktan sonra, Ebe Ana'nın şimdi metfun bulunduğu yerin yüz metre ilerisindeki atlıların kalbine kötülük düşer. Atlılar Ebe Ana'nın iffetine el uzatmaya çalışırlar. Ebe Ana aşağıya doğru koşmaya başlar, askerler de kovalamaya. Ebe Ana koşarken karşısına insandan daha büyük bir kaya çıkar. Taşın etrafında üç kez dolandıktan sonra: "Yarıl ya taş!"diye bağırır. Kaya yarılır, Ebe Ana kayanın içine girer, kaya kapanırken Ebe Ana'nın bir göğsü dışarıda kalır. Nalbant Hüseyin Dede ile Mümine Hatun günlerce, aylarca kayanın yanından ayrılmazlar. Yorgun ve ihtiyar yürekleri bu acıya daha fazla dayanamaz. Nalbant Hüseyin ve Mümine Ana vasiyetleri üzerine buraya gömülmüşlerdir. Velinin bir özelliği de kendi varlığını hissettirmesidir. Ebe Ana'nın içine girdiği kayanın kenarından yılın belli dönemlerinde süte benzeyen bir sıvı aktığı yöre halkı tarafından söylenmekte ve bunun Ebe Ana'nın kaya arasında kalan göğsünden akan süt olduğu ifade edilmektedir.

Türk inanç sisteminde merkez Tengri olmak üzere çevresinde onun yarattığı yardımcı ve koruyucu iyeler yer aldığı görülür (Kalafat, 1990: 20). Bu koruyucu iyelerden birisi Umay'dır. Çocukları, genç kızları ve gelinleri koruyan ruh olarak tasavvur edilir. Ebe Ana iffetin timsali olmasının yanı sıra yardım isteyen kadınların yardımcısı ve vatan topraklarının ölümsüz anıtıdır. Ebe Ana bölgede kerametlerine inanılan önemli bir zattır. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar tarafından dertlerine deva dileme düşüncesiyle düzenli bir şekilde ziyaret edildiğini söyleyebiliriz. Sarı İsmail Sultan Ocağı Dedesi'nin söylediği şu söz bunu ispatlar niteliktedir: *"Biz zaten hastalıklarımıza şifayı türbeden buluruz."* (Kılıçarslan, 58).

Ebe Ana'nın hayatı etrafında oluşan kerametlerinin öldükten sonra menkıbeler sistemine dönüştüğünü söyleyebiliriz. Başka bir rivayette ise yaşlı bir köylü buradan topladığı odunları eşeğine yüklüyor, tam dereden geçmek üzereyken dere üzerinde ağaçlar yıkılıyor, bu olay birkaç defa tekrar ediyor. İhtiyar, odunları götürmeyi kafasına koyduğu için dağıla toplaya odunları evine götürüyor. İhtiyar, eve varır varmaz oğlu pencereden babasına bakmak için sarkınca aşağı düşüyor ve sakatlanıyor.

Evliyanın en belirgin özelliği kendisine saygısızlıkta bulunanları cezalandırması ve uyarmasıdır. Bu bağlamda olağanüstü uyarılarla, veliliğini kabul etmeyenlere[4], saygısızca davrananlara, izinsiz herhangi bir şey alanlara, iftira atanlara hadlerini bildirme, onları yaptıklarından utandırıp yola getirme, inançsızlıkla direnenleri cezalandırma velinin kerametlerinden birkaçıdır.

4 Anlatılardaki keramet motifleri ile ilgili olarak bkz. A. Yaşar Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıpnameler: Metodolojik Bir Yaklaşım, TTK Yayınları, 2010, s.91-92.

Yine köylünün birisi ahırının tamiratı için oradan bir ağaç kesiyor ve çatı için bunu kullanmak istiyor. Ölçtüğü halde ağaç kısa geliyor fakat yine de eklemeler yaparak ağacı kullanıyor. Ertesi sabah ineklerden birinin karnı şişiyor hastalanıyor. Köylü, hatasını anlıyor ve dua ediyor, hayvanının iyileşmesi durumunda Ebe Ana'ya kurban edeceğini söylüyor ve hemen oracıkta hayvan iyileşiyor.

Ebe Ana'nın bulunduğu yerden ağaç alınmaz, kesilmez: Hayvan otlatan bir köylü hayvanlarının yemesi için ağaç dallarını kesip hayvanların önüne atar, kesmemesi yönünde ikaz edilmesine rağmen ağaçları keser. Aradan birkaç gün geçtikten sonra çobanın sürüsüne kurt zarar verir, bir tanesini de alıp götürür. Çoban bu duruma çok içerlenir ve kalbinden eğer o keçime de bir şey olursa Ebe Ana'nın bulunduğu yerde hiçbir ağaç bırakmayacağım diye düşünür. Ertesi gün kurdun kaptığı keçi koşturarak sahibinin ağılına döner. Ebe Ana'nın kerameti olduğuna inanan çoban o keçiyi Ebe Ana'ya adar ve bir daha o bölgeden ağaç kesmez. (Yalçın, 50).

Türbedar ailesinden kaynak kişi Bektaşi felsefesinden vazgeçip başka bir yola girmeye karar verir, o gece rüyasında Ebe Ana, Arap Dede ve Ali Dede'yi görür. Başına büyük bir felaket geleceğini, çocuklarını kaybedeceğini söyler. Bu felaketten kurtulmak için kendilerine erkek kurban (tosun) adamasını isterler. Rüyasını eşine anlatır ve rüya sonrasında Ebe Ana'ya kurbanı keserek hatasından döner.

Ziyaretçiler, Ebe Ana'ya dane (tülbent) vermektedir. "Karamanlar köyünden bir kadın rüyasında Ebe Ana'yı görür. Ebe Ana ona "Sana, bir tane erkek çocuğu verdim, sen bana neden dane getirmedin" der ve "beş tane dane getirmesini" ister. Ertesi sabah kadın altı tane el işlemeli daneyi Ebe Ana'nın makamına götürür, bırakır. (Yalçın, 75).

Yılda iki kez sonbaharda harman sonu (eti) ve baharda (keşkeği) hayırları yapılır. Hıdırellez zamanı köylünün yardımlarıyla keşkeği hazırlanır. "Keşkek Hayrı" olarak da adlandırılır. Köylü aslında bu törenlerle baharın gelişini de kutlamış olur. Törenlerde dualar edilir, Kuran-ı Kerim okunur. Onuncu ayda ise "Büyük Hayrı" yapılır. Büyük Hayrı'nda yirmi beş tane küçükbaş hayvan kesilir, buna eti ismi de verilir. On tane büyük kazanda bu etler pişirilir, gerek köy halkına gerekse çevreden gelen misafirlere ikram edilir. Bir önceki yıl üç tane büyükbaş hayvan kesilip altı kazan et, dört tencere pilav yapılmıştır. Akşama kadar Tuzla denilen mevkiide insanlar eğlenir, zamanlarını geçirirler. Köyün en büyük hayrı Ebe Ana'ya olur. Buraya Tavşanlı'dan, Kütahya'dan, Harmancık'tan bilen bilmeyen, uzaktan yakından nasibi olanlar gelir.

### 2- Nalbant Hüseyin Dede ve Mümine Hatun[5]

Ebe Ana Türbesi'nin hemen üzerinde babası Nalbant Hüseyin ve yanı başında annesi Mümine Hatun'un mezarları vardır.

5 Bkz. Fotoğraf 3-4.

Herhangi bir kitabesi yoktur. Beton mezarlığın üzeri çatma tavan ile yanları açık bir şekilde yapılmıştır. Âhiyan-ı Rum'dandır. Anadolu'nun fethinde sivil teşkilatlar olan bacıyân-ı Rum ile beraber âhiyan-ı Rum'da önemli görevler yerine getirmiştir.

Onun nalladığı Türkmen atlarının süvarileri Domaniç'ten Söğüt'e, Sultanönü'ne İtburnu'na bir uçtan bir uca koşarak çevreyi tanımaktadır. Kaleleri, derbentleri bellemektedir. Nalbant Hüseyin Dede, akşamları obanın erkeklerini toplayarak onlara dinimilli efsane ve menkıbeler anlatmaktadır. Gündüzleri işinde, gücünde mütevazı insanlar olarak hayatlarını sürdüren bu topluluğa, geceleri adeta bir kanat takılmakta, âlemlerden âlemlere uçmaktadırlar. Nalbant Hüseyin Dede, obanın Dede Korkut'udur. Bütün müşkülleri o halleder; küskünleri barıştırır, ileri gidenleri ikaz eder, geride kalanları hızlandır. Bazen kolca kopuzunu eline alır, içli türküler söyler. Nalbant Hüseyin Dede'nin eşi olan Mümine Hatun bacıyan-ı Rum'dandır. O da tıpkı kocası gibi obanın eğiticisi ve bilgesidir. İslam'ın ve Türklüğün ulu hatunlarının hayatlarını anlatarak, onların örnek alınmasını ister. Evleri yoksulların sığınağıdır. Her kimin bir ihtiyacı var ise kapıları açıktır. Hatta yoksul Bizanslılar bile gelerek onların evinden ihtiyaçlarını karşılar. Karı koca; yoksulların dayanağı, ümitsizlerin çerağı, yüksek ülkülerin kaynağıdır (Urfalı, 2003: 104).

### 3- Şerife Ana[6]

Ebe Ana, Mümine Ana ve Nalbant Hüseyin Dede ile aynı mekânları paylaşırlar. Bahçeden içeri girildiği zaman ilk önce Şerife Ana'nın kabri ile karşılaşılır. Mezarın mimari yapısı diğerlerine benzerdir.

Şerife Ana hakkında şu menkıbe anlatılır: Şerife Ana, Ebe Ana ve Nalbant Hüseyin Dede ile eşi Mümine Hatun'un hizmetlerine hayranlık duymaktadır. Köyün karşı yamacında bulunan mezarlara her gün ziyarete gitmekte, onlara dua etmekte, oraları temizlemektedir. Öyle ki, mezarları bir gün ziyaret edemediğinde ruhu daralmakta, sıkıntıya girmektedir. Ancak Şerife Ana'nın köyden her gün ayrılması bazı kötü düşünceli insanların dedikodu yapmasına sebep olur. Sonunda dedikoduları Şerife Ana'nın ağabeyleri duyar. Köyden ayrılmamasını tembih ederler; ama Şerife Ana bu ayrılığa bir türlü dayanamaz. Yine türbeye gidip gelmeye başlar. Ağabeyleri yine şiddetli bir şekilde uyarırlar. Şerife Ana; Ebe Ana, Nalbant Hüseyin Dede ve Mümine Hatun ile manevi olarak kuvvetli bir bağ kurmuştur. Şerife Ana'da tasavvuf yoluna girmiş, artık ermişlere karışmıştır. Onu ne dedikodular ne de baskılar yıldırmaktadır. Bu baskılar karşısında erenlerin sırrını ifşa ederse dünyayı değiştirmesi gerektiğine inanan Şerife Ana kardeşlerine üç gün içerisinde öleceğini ve kendisini yıkamadan Ebe Ana'nın bulunduğu yere gömmelerini ister. Ağabeyleri buna inanmazlar. Üç gün sonra kardeşleri ölür, yıkamak üzereyken güvercinler ağız-

6 Bkz. Fotoğraf 4.

larında taşlarla Şerife Ana'yı yıkamalarına izin vermez. Şerife Ana'yı köy mezarlığına defnederler. Ertesi sabah abisi kardeşinin mezarını ziyarete gittiğinde köy mezarlığında kardeşinin kabrini bulamaz. Ebe Ana, Mümine Ana ve Nalburcu Hüseyin Dede Şerife Ana'nın naaşını bugünkü bulundukları yere götürüp oraya defnederler (Urfalı, 2003: 106 - Yalçın, 75).

Türbedarlardan Fatma Yalçın bir gece rüyasında Mümine Ana'yı görür: İsimlerini sorar onlarda kendilerini tanıtırlar. Kadınlardan biri Mümine Ana diğeri de Şerife Ana'dır. Karşısında iki zatı gören türbedar sağlık sıkıntısına çare olmaları için onlardan yardım diler. Sabah uyandığında Mümine Ana'nın yanındaki mezarın Şerife Ana'ya ait olduğunu söyler ve o günden sonra oradaki metfunun Şerife Ana olduğu rivayet edilmiştir (Yalçın, 75).

### 4- Şehid Dede[7]

Köyün Çarşamba köyü tarafından girişinde, yolun sağında, bir bahçenin içindedir. Horasan erenlerindendir. Kesin olmamak kaydıyla köye geliş tarihi 1244 olarak ifade edilmiştir. Ebe Ana'nın hayrı yapıldıktan sonra beşinci ayda en az bir hayvan kesilerek buranın da hayrı yapılır. Türbenin türbedarı Şefik Ünver'dir.

### 5- Ahmet Dede[8]

Köyün içerisinde, bir bahçede yer alır. Üzeri açık ve etrafında herhangi bir yapı bulunmaz. Sadece bir metre yükseklikte ve iki metre uzunlukta mezar betonla kaplanmış ve betondan bir tane de şahide yapılmıştır. Başlık bölümüne kırmızı bir tülbent bağlanmakta, köy içerisinde olması nedeniyle düzenli olarak mum yakılmakta ve hastalıkların şifası için ziyaret edilmektedir. Aydın vilayetinden buraya geldiği, köyün kurucusu olduğu da rivayet edilir. Ahmet Dede Türbesi'nin türbedarları Ahmet Eröz ve Mehmet Eröz'dür

Bir rivayete göre: Beş, altı kişinin zapt edemediği on sekiz yaşlarında kuduz hastalığına yakalanmış bir genç zincirlenmiş bir halde Ahmet Dede'nin huzuruna getirilir. Ahmet Dede "Bu çocuğu bırakın!" der, "Efendim size zarar verir" derler. Ahmet Dede "Bırakın" dedikten sonra genci bırakırlar ve Ahmet Dede çocuğa şu uygulamayı yapar: Ahmet Dede gencin dilinin altından çentip atıp (bıçakla iz bırakma), ayağının altından toprak alır ve kanlı bölgeye toprağı bastırır. Aradan üç ay geçer. Ahmet Dede genci merak eder, görmek için yanına gittiğinde genç, Ahmet Dede'yi tanımaz. Aralarında şöyle konuşmalar geçer: Ahmet Dede gence buralarda iki üç ay önce hasta bir çocuğun var olduğunu, şimdilerde nerede olduğunu sorar, genç onun kendisi olduğunu ve iyileştiren kişiyi ömrünün sonuna kadar sırtında taşıyacağını söyler. Dede, o kişinin kendisi olduğunu söylemesiyle çocuk dedenin eline ayağına kapanıp, yalvarıp yakarır. Bundan sonraki hayatını dedenin hizmetinde geçireceğini ve sözünü tutacağını söyler. Dede ayağını kaldırıp beni bindi kabul et

7 Bkz. Fotoğraf 6

8 Bkz. Fotoğraf 7

deyip ortadan kaybolur. Bugünkü bulunduğu yere gelir ve orada vefat eder (Birol, 58).

**6- Bekir Dede**[9]

Köy içerisinde günümüz mezarlarına benzer bir yapıda üzeri açık betonla çevrilmiştir. Şahide kısmı yoktur.

Bekir Dede'nin hemen mezarının başında bulunan erik ağacının kutsal kabul edildiği söylenir. Etrafındaki köylüler Bekir Dede'nin diğer dedelerle irtibat halinde olduğunu ve saygısızca davrananların mutlaka cezalandırılacaklarını söylerler.

Bekir Dede hakkında şöyle bir memorat anlatılır: Biz kendimizi bildik bileli erik ağaçlarında bir tane kurt olmaz. Bu da burada yatan zatın yüzü suyu hürmetine. Zamanında köyün çocuklarından biri erik ağacına çıkmış. Erikleri koynuna doldurmuş, erikleri çalmış evine götürecek. Ağaçtan aşağıya bakmış ve sakallı bir adamın ağacın altında oturduğunu görmüş. Adam çocuğa: "İn artık, topladığın yeter hepsi sana mı lazım" demiş. Çocuk da korkudan ağacın dalından aşağıya kendini atıp, yokuş yukarı seğirtmeye (koşmaya) başlamış, evine doğru varınca çocuğa "Oğlum korkma" demişler. Çocuk da "Aşağıda biri var oturuyor. Bana böyle böyle dedi, ben de korktum kaçtım" diye söylemiş. O çocuk ertesi gün motorun altında kalayazmış, fakat Bekir Dede elini uzatarak çocuğu kurtarmış.

**7- Gül Ana**[10]

Diğer türbelerde olduğu gibi bu türbenin de hemen yanı başında aş evi yer alır. Türbe betonarme bir yapıdır. Yaklaşık beş metre karelik bir alanı kaplar. Orman içerisinde yer alır. Bu türbenin türbedarı da Hüseyin Akman'dır. Onuncu ayda buranın da hayrı on küçükbaş hayvan kesilerek yapılır.

Gül Ana Türbesi ziyaretçileri ve işlevselliği açısından göze çarpar. Türbenin hemen kapısının üzerindeki işlemeli el havlusu buraya gelenlerin havlu adaklarında bulunduklarını gösterir. Türbenin hemen ortasından beton sandukaya kadar yapay güller asılmıştır. Betondan yapılmış mezarın hemen baş tarafında mezarın içerisine doğru mumluk yapılmış ve hala mum yakıldığını izlerinden anlayabiliyoruz.

Sandukanın üzerindeki Türk bayrağı türbelerin dini bir olgunun yanı sıra millilik vasfının da olduğunu gösterir. Türbelerin tamamında yeşil ve kırmızı renkler iç içedir. Gül Ana'nın isminin Gülsüme Hatun olduğu söylenir. Diğer bir rivayette ise Paşa Balı'nın hanımı olarak da bilinir. Kaynak kişi Gül Ana'nın 1237-1282 yılları arasında yaşadığını belirtmiştir.

Yine aynı şekilde gelenlerin konaklaması, barınması için yapılmış aş evi yer alır. Orman içerisinde olması nedeniyle çevresindeki ağaçların alınmasına izin verilmez. Ağaçlar kurusa bile ancak hayır aşları yapılırken kullanılabilir. Bölgenin tamamındaki inanış burası için de geçerlidir. *"Aldığın anda zararını görürsün. Buranın hiçbir şeyini alamazsın."*

9 Bkz. Fotoğraf 8.

10 Bkz. Fotoğraf 9.

### 8- Kara Delicik Dede

Köy içerindeki diğer bir yatır da Kara Delicik Dede'dir. Tarihi şahsiyetin sadece ismi bilinir. Mehmet Karadelicik Dede'nin köyün dedelerinden olduğu söylenmiştir. Karadelicik Dede zorda kalan insanlara yardım eder, gelecekten haber verir.

Bir rivayete göre: Ev sahibi işlediği suçtan dolayı cezaevine girer. Köyün kadınlarından birisi rüyasında aksakallı, elinde bastonlu, yaşlı bir zatın türbe yakınında oturan kadını ve çocuğu koruyup kolladığını görür. Bu kişi eşinin ve çocuklarının manevi bekçisi Karadelicik Dede'dir. Alan çalışmamızda türbenin türbedarı Ahmet Birol, Mehmet Dede'den kalma savaş aletlerini bizimle paylaşmıştır. Bu savaş aleti hakkında da şu rivayeti anlatır: Kıbrıs Barış Harekatı sırasında kapının ardında bulunan gürz kaybolmuş, savaş bittikten sonra kanlı bir şekilde olduğu yere tekrar gelmiştir.[11]

### 9- Ali Baba[12]

Köyün üzerindeki tepede yer alır. Onun hemen üzerinde de Paşa Balı ve onun üzerinde de Arap Dede türbeleri vardır. Ali Baba'nın mezarının boyutu dört metredir. Arap Dede, Paşa Balı, Gül Ana türbelerine nazaran köye yakın olması nedeniyle her perşembe akşamı ziyaret edilip mum yakılır. Hayır aşlarının yapımı sırasında ihtiyaç duyulan aş evleri Ali Baba Türbesi yanında da vardır. Bu aş evleri yolda kalanların, başını sokabilecekleri toplumsal mekânlardır. Türbedar Ahmet Birol köylüden toplanan para ve malzemeyle hayır aşını yapmakta, türbenin anahtarı da türbedarda bulunmaktadır. Özellikle askere gidecek gençler Ali Baba'nın da asker olduğu rivayetine dayanarak burayı sıklıkla ziyaret ederler.

Ali Baba, Saruhanlar bölgesinin fethi sırasında başı kesilmesine rağmen yere düşmez, savaşmaya devam eder. Kafasını koltuğunun altına alır ve yukarıya türbesinin olduğu yere çıkar, orada şehit olur.

Çevredeki ağaçlara eskiden çaput bağlanırken bu uygulama bugün devam etmemektedir. Ziyaretçiler para adağında bulunurlar. Yörede Ali Dede'ye yapılan hayırların karşılıksız kalmayacağı şu sözlerle ifade edilmektedir: "Şimdi Allah rızası için yolda beş lira on lira hayır yap o sana elli yüz lira olarak geri döner, bu paranın geri dönmesi ertesi günü bulmaz". Mayısın altısında, Hıdrellezde Ebe Ana'ya çıkılır, ardından da Ali Dede'nin hayrı yapılır. Saha çalışmamızda

11 Türbelerde yatan zatlar manevi güçlerini göstererek zorda kalan İslam ordularına yardıma giderler. Bazen Kurtuluş Savaşı'na, Kıbrıs Barışı'na, Çanakkale Savaşları'na katılıp tekrar yattıkları mekanlara döndükleri anlatılır.

Kur'an-ı Kerim'de Bedir Savaşı sırasında İslam ordusunun zor durumda kalışı Ali İmran suresinin 123-125. ayetlerinde şu şekilde anlatılır: "İndirilen üç bin melekle Rabbinizin sizi takviye etmesi sizin için yeterli değil midir?"

Hisarcık ilçesindeki "Şehitler Türbesi", merkezdeki "Pir Ahmed Efendi", Altıntaş ilçesindeki "Aziz Dede", Domaniç ilçesindeki "Selim Dede", Gediz ilçesindeki "Karadonlu Can Baba", Körs Köyü'ndeki "Hüseyin Gazi" Tavşanlı ilçesindeki "Sarı İsmail Sultan" türbelerindeki ulu zatlar savaşlara katılarak Türk ordusuna yardım ederler.

12 Bkz. Fotoğraf 10.

Ali Dede'nin hayrı için toplanan malzemeleri de yerinde görmüştük. Bunlar: 150 kg'lık tavuk eti , keşkek ve hatta jeneratör.

**10- Paşa Balı**[13]

Ormanıniçerisinde, Ali Dede Türbesi'nin üzerinde ve Gül Ana'ya yakın bir türbedir. Paşa Balı Osmanlı süvari ve okçu birliklerinin komutanı olarak bilinir. Şeyh Edebali soyundan olduğu da diğer bir rivayettir. Gül Ana'nın eşi olduğu da rivayet edilir. Mimari yapı olarak Gül Ana Türbesi'ne benzerdir. Yöre halkı bütün türbelerde aynı mimaride onarımlar ve düzenlemeler yapmıştır. Adak olarak yapılan namazlağılar ve daneler mezarın üzerine asılmış, şahide kısmına da tülbentler bağlanmıştır. Paşa Balı Türbesi'nin türbedarı Ahmet Korkut ve sülalesidir.

Paşa Balı Türbesi'nin halılarını Bursa'dan birisi hediye ediyor. Şimdi bu halılarda buraya fazla geldi diyerek Gül Ana'nın türbedarı buraya gelip fazla halıları götürmek istiyor. Gül Ana türbedarı kapıya kadar geliyor ve türbe kapısının önünde siyah bir yılanın olduğunu görüyor. "Ya Ali Ağa, burada yılan var giremiyorum" diyor. Öteki bakıyor "Ben yılan göremiyorum, nerde yılan?" diyor. İkinci sefer kapıyı açmayı deniyorlar, yılan ona yine görünüyor. Üçüncüye niyetlenip tekrar giriyorlar. Biri yılanı görüyor, öteki göremiyor. Yılanı gören "Bu yılan beni içeri sokmuyor" diyor. Yılan türbenin emanetlerini muhafaza ediyor. Paşa Balı Türbesi'ne adanan halının diğer türbede kullanılmasına yılan izin vermiyor. Türbenin diğerlerine nazaran daha etkili olması Paşa Balı'nın asker kişiliğiyle izah edilmektedir.

Paşa Balı hakkında anlatılan bir rivayet de şöyledir: Köyden annesi ve babasının ilgilenmediği küçük bir çocuğa teyzeleri bakmaktadır. Teyzesinin de durumu iyi değildir ve kadın sürekli olarak nasıl üstesinden gelirim diye düşünmektedir. Bir gün Paşa Balı Türbesi yakınlarında hayvanlarını otlatırken at üstünde birisi gelir, çocuğa elini uzatıp onu ata bindirir. Bu durum karşısında teyzesinin ağzı dili tutulur. Kuş uçmaz kervan geçmez yerde bu atlı nerden çıktı diye düşünür, şaşırır kalır. Atlı, çocuğu bir müddet gezdirdikten sonra geri getirir ve sonra gözden kaybolur. Teyzesi o zaman da buna bir anlam veremez. Çocuk on yedi yaşına geldiği zaman Bursa'ya çalışmaya gider. Zengin bir ailenin kızı bu çocuğa aşık olur, çocukla evlenip rahat bir yaşam sürer. Çocuğun sıkıntıdan kurtulmasının nedeni olarak Paşa Balı Türbesi'nde yaşanılan o olay anlatıla gelmektedir.

Ormanlık alanda olması nedeniyle buranın ağaçları da kesilmez ve evlere götürülmez. Paşa Balı "Keskindir, eve götürürsen zarar verir" diye ifade edilir. Paşa Balı Türbesi etrafındaki ağaçları kesen köylünün başına şunlar gelir: Türbenin onarımı sırasında bir ağaç iş yaparken ele ayağa dolanır. Köylünün biri ağacı keser. Ertesi gün o köylü Çarşamba köyünden traktöre tuğla yükleyip gelirken traktör devrilir ve köylü motorun altında kalır. Kazada köylünün kolu bacağı kırılır. Aynı adamın çocukları da bu

13 Bkz.: Fotoğraf 11

saygısızlığın cezasını çekerler. Yol kavşağında çocuklarının arabasının tekeri patlar, çocuklar jantı sökeyim derken jant fırlayıp çocukların çenesini dağıtır.

### 11- Abbas Dede

Köyün içindeki bir bahçededir. Onun kim olduğu konusunda kesin bir bilgi yoktur. Yaptığımız görüşmede, kaynak kişi burada yatan zatın isminin Abbas olduğunu ve bunu rüyasında gördüğünü anlatmıştır. Türbedar tarafından hayrı diğer türbelerde olduğu gibi yapılır.

### 12- Arap Dede[14]

Köydeki en yüksek yerde bulunan türbedir. Köye yaklaşık beş kilometre uzaklıktadır. Çevresinde Fıranlar, Sarıot, Karamanlar, Pöçen ve Bozbelek köyleri yer alır. Köye çok uzak olmasına rağmen burada da aş evi vardır. Türbe piramidal çatı ile kaplı kemerli pencerelerden oluşur. Türbenin içerisinde eskilerden kalma şamdanlar ve ev aletleri dikkat çeker. Tahta yemek kaşığının ise tarihi değeri olduğu söylenir. Türbe, diğer türbelerdeki mezarların boyutlarına nazaran oldukça uzundur. Yaklaşık beş metre boyundadır. Türbe içinde günlük hayatta kullanılacak malzemelerin bulunması buraların sadece dini ziyaret yeri olmasının yanı sıra toplumsal ihtiyacı karşılayan konaklama yeri olduğunu da gösterir. Alevi-Bektaşi geleneğine sahip olmayan insanların da buralardan faydalandığı söylenir. Mezarın başındaki şahidede adanmış tülbent ve daneler yer alır. Arap Dede'nin asker olduğu ve bu yüzden türbede bir tane sancağın olduğu, fakat sancağın daha sonra türbeden çalındığı belirtilmiştir. Türbelerin ortak özelliği olarak hepsinde Türk bayrakları yer alır. Ebe Ana Türbesi'nin türbedarı Ali Atay tarafından düzenlenen hayır aşıyla onuncu ayda ziyaretleri ve hayırları yapılır.

### 13- Şahmaran Dede

Türbe olarak isimlendirilse de yatır olarak geçer. Üstü düz, geniş bir alanı kaplayan bir kayadan ibarettir. Rivayetlere göre köyden birisi buraya oduna gitmiş. Orada Şahmaran Dede olduğunu duymuş. "Şahmaran Dede olsan ne olur, taşa dede diye tapıyorlar" demiş. Bunu söyler söylemez kayanın ortasındaki delikten arı sürüsü boşalmış ve adamı eşeğiyle birlikte köye kadar kovalamış.

Yörede yılan görüldüğü zaman " Şahmaran aşkına git, bir daha gözüme gözükme" denilince yılanın arkasına bakmadan gittiği şeklinde bir inanış vardır.

### 14- Bektaş Dede

Horasan erenlerindendir. Şinasi Şimender olarak bilinir. Köy içerisinde bir köylünün bahçesinde yer almaktadır. Perşembe akşamları türbesinde mum yakılır.

Ziyaret kavramı açısından değerlendirmek gerekirse öncelikle şunları söyleyebiliriz: Yatır, türbe, kümbet, tekke, dede mezarı gibi adlarla anılan ve çoğunlukla kendilerine velî, evliyâ, eren, ermiş, zâhit, âlim, sofu, seyyid, şeyh, gazi, mübarek, pir, dede,

14 Bkz. Fotoğraf 12.

baba, abdal, şehit gibi isim ve sıfatlar verilerek manevî güç ve meziyetlerine inanılan kişilere belli hâcet, dilek, istek ve muratlarla gidilmektedir (Günay, 1996: 10). Alevi-Bektaşi geleneğini sürdürmesi nedeniyle Saruhanlar köyündeki türbelere genellikle dede ismi verilmektedir. Dede Bektaşilik'te şeyh ve baba manalarını da taşımaktadır. Alevi-Bektaşi geleneğinin önemli temsilcileri dedeler ve onların eşlerine Ana denildiği de hatırlanırsa bu iki sıfatın türbelerin vazgeçilmez unvanları olduğu söylenebilir. Türbelerin bulundukları yer açısından genel özellikler şunlardır: Arap Dede, Paşa Balı, Gül Ana, Ali Dede, Ebe Ana ve diğer türbeler yüksek tepeler üzerinde yer alır. Köy içerisindeki türbeler ise daha çok yatır mezar şeklindedir.

Burada yatan şahısların tarihi şahsiyetlerinden daha çok menkıbevi hayatları bilinmekte ve anlatılmaktadır. Köy içerisinde yer alan Abbas Dede'nin türbesinin keşfi ve Şerife Ana'nın isimlendirilmesi rüya sonucunda gerçekleşir.

Horasan erenleri olarak ifade edilen dede, baba ve analar Anadolu'nun fethinde görev almışlardır. Buralara gelişleri konusunda ise farklı menkıbeler anlatılmaktadır. Ebe Ana gerek üstlendiği misyon ile gerekse toplumsal hizmetleriyle bu toprakların fethine büyük katkı sağlamıştır. Türbelerdeki şahıslar toplum içerisinde rahatlıkla görebileceğimiz kişilerden seçilmişlerdir. Her birisinin toplumsal görevleri de vardır. Paşa Balı bir asker, Ebe Ana sağlıkçı, Nalbant Hüseyin de nalbantlık hizmetini sürdürür. Fiziki özellikleri açısından ise "nur yüzlü, ak saçlı, elinde asası, başında şapkası ile" Alevi-Bektaşi dede portresi çizilmektedir.

### Ziyaret Yerlerinin Fonksiyonları:

*1. Ferdi talepler için*: Çocuk sahibi olmak, evde bereket olması, zayıf çocukların kuvvetlenmesi, sütü az olan annelerin sütlerinin çoğalması, sınıfını geçmek ve sınavlarda başarılı olmak, evlenmek, çocuğu olduğu halde yaşamayanlar için kısacası her türlü dilek ve istek için yöredeki türbeler ziyaret edilir. Bunlardan "Ebe Ana Türbesi", yaramaz ve hasta çocukların iyileşmesi, Şahmaran Dede" ise zararlı hayvanlardan korunmak için özellikle ziyaret edilir.

Ebe Ana Türbesi Tavşanlı, Domaniç ve İnegöl havalisinde çocuk sahibi olmak isteyen kişiler tarafından en çok başvurulan inanç merkezidir. Dileklerin kabulü sonrasında eğer erkek çocuğu olursa Hüseyin, kız çocuğu olursa Sultan adını koyarlar ve kurbanlarını keserler.

*2. Toplumsal talepler için*: Yağmur duası için, askere ve gurbete gidenlerin sağlık bir şekilde dönmeleri için, "Ebe Ana Türbesi, Nalbant Hüseyin, Şerife Ana ve Ali Baba" türbelerine gidilir.

*3. Herhangi bir hastalığın tedavisi için*: Kuduz hastalığının tedavisi, akıl hastalığından kurtulmak, aşırı huysuz ve hasta çocukların iyileşmesi için Ahmet Dede, felçten kurtulmak için ise Ebe Ana türbeleri ziyaret edilir.

### Ziyaret Zamanları

Ebe Ana Türbesi'nden sonra Arap Dede, Gül Ana, Paşa Balı ve diğer türbeler belirli bir sıraya göre ziyaret edilir. Türbedarlar ve köylü kendi aralarında anlaşarak hayır aşlarını belli bir düzene sokarlar ve her hafta bir hayır aşı yapacak şekilde anlaşırlar. Bölgede türbedarlık kavramı gerçek manasıyla yaşatılır. Türbedar, türbede hizmet gören ve bekçilik yapan kimse (Doğan, 2001: 1329) Kütahya yöresinde bazen rafık (rakıb, haris), hizmetkar gibi değişik isimlerle anılsa da türbelerin hizmetçileri vardır. Türbede görev alma bir rüya sonucunda türbede yatan şahıs tarafından verildiği gibi, babadan oğula devam eden bir gelenek olarak da sürdürülmektedir. Türbeyi bekleyen, ziyarete gelen insanlarla ilgilenen, menkıbeler anlatan, yılın belli zamanlarında törenler düzenleyen, temizliğini ve bakımını yapan kimselerdir türbedarlar. Saruhanlar köyünde belirli sülaler ve aileler bu görevi yapmaktadırlar. Kendilerinden sonra ise çocukları bu kutlu göreve taliptirler.

### Ziyaret Törenleri, Uygulamalar ve Hazırlıklar

Ebe Ana'ya gidilmeden diğer türbelerin hayrı yapılmaz. Bu törenler, hayır aşları olarak adlandırılır. Türbedar, köydeki ve köy dışındaki insanların katılımıyla tören için gerekli malzemeyi toplar. Toplanan paraya ve bağışlanan kurbanlara göre en az on küçükbaş hayvan türbe yanındaki aş evlerinde kesilir. Ziyaret esnasında türbe kapısına gelen kişi bir Fatiha, üç İhlas okur, kapıya ve eşiğe niyaz ettikten sonra sağ ayakla türbenin içerisine girer ve aynı duaları burada da okur ve velilerin yüzü suyu hürmetine dua eder. Türbe kapısından geri geri çıkılır ve yine dua edilir. Bu ritüeller her türbe için aynilik ifade etmez. Ebe Ana Türbesi kayadan oluştuğu için yere niyaz edilmez, türbe etrafında üç kez dönülür, Ebe Ana'nın göğsünden aktığına inanılan sıvıya el sürülür ve toprağına parmak basılarak ağza temas ettirilir. Ziyaret esnasında en çok yapılan adaklar ise şunlardır: Mum, gözleme, horoz, büyük ve küçükbaş hayvan, Kur'an-ı Kerim, Fatiha, İhlas, dane, ip, bez, seccade, tuz, şeker, havlu, halı, tespih, gömlek, elbise, para…

Ebe Ana'nın kayanın dışında kalan göğsü yüzyıllarca süt vermiş; kadının doğurganlığını ve şefkatini ifade etmiştir. Törene gelenler kayanın başında dua ederler. Kayanın dibindeki temiz toprağı ağızlarına bir miktar alıp yutarlar, bu toprağın şifalı olduğuna inanırlar. Üzüm çekirdeği, buğday tanesi kaya dibinden alınıp yenir. Ayrıca bir çay kaşığı toprağı küçük çıkınlarına koyup evlerinin köşelerine asarlar. Güher adı verilen topraktan askere ya da üniversiteye gidecek olanlar da bir çay kaşığı alarak kâğıda sarar ve yanlarında taşırlar.

Huysuz olan çocuklar Ebe Ana'nın içerisine girdiği taşın etrafında üç kez dolandırıldıktan sonra taş dibine yatırılıp toprağa belenir, toprağın içinde üç kez sağlı sollu sallanır ve ağızlarına bir parça da toprak temas ettirilir.

Ebe Ana'ya adak adayan kişi eğer adağı geciktirirse Ebe Ana mutlaka o kişinin rüyasına girerek adağını yapması gerektiğini bildirir. Sadaka vermelerini, adaklarını yerine getirmelerini ister.

Ahmet Dede'ye rüyasında kuduz köpek dalayanlar gider. Köpek eğer rüyasında bir yerinden tutmuşsa köpek dalayan kişi Ahmet Dede Türbesi etrafında dolandırılır ve bu zatın bıçağı ile dilinin altı ocaklı aile tarafından çizilir. Psikolojik sorunları olanlar da gelir. Rüyasında kuduz köpek tarafından ısırıldığını gören kişi (köpek dalaması) yanında götürdüğü tuzu türbe sorumlusuna vererek değiştirir, aldığı tuzu da yiyeceklerine katar. Bu şekilde rahatlanılacağına inanılmaktadır. Sadece rüyada değil gerçekten de köpek ısırması sonucunda benzer uygulama yapılır ve hastalık bu şekilde tedavi edilir.

**Keramet Motifleri**

Ebe Ana'nın hastaları iyileştirme, vücut arızalarını giderme, kısırlığı tedavi etme yahut yaşlı kadın ve erkeği çocuk sahibi yapma gibi biyolojik mahiyetteki kerametlerinin yanı sıra bolluk, bereket ve koruma motifi de veli hüviyetine dâhil edilebilir. Veliliğini kabul etmeyenlere karşı evliya keramet gösterir. Bu konuda şöyle bir olay rivayet edilir: Bir kadın Ebe Ana'ya katırıyla ziyarete gelir ve "Bu taş mı verecek, bu taşa mı geliyor insanlar" diye alay eder. Katırın yavrusu olup da kadının yavrusunun olmadığı rivayet edilir (Yalçın 75).

*Cezalandırma:* Evliyalar olağanüstü yeteneklere ve kerametlere sahip kişilerdir. Bunlar gönülden geçeni bilir, aynı anda iki üç yerde bulunabilirler. Bazen insanlar yapılmaması gereken bir işi yaptıklarında o anda cezalandırılırlar. Evliyaların da böyle bir güce sahip olduğuna, dualarının veya beddualarının anında kabul olduğuna inanılır. Yörede *"Erenlerin sopası keçedendir."* ifadesi bunu anlatır. Anlatılar bazında türbe ve yatırların halka sağladığı cezalar şunlardır: Kutsal mekanlardaki ağaçlar kesilmez ve izinsiz hiçbir nesne alınmaz. Ebe Ana, Paşa Balı, Gül Ana, Bekir Dede, Ali Baba türbelerinde adağın yerine getirilmemesi türbelerin tamamında adağı adayan kişi üzerinde olumsuz bir sonuç doğurur.

**Sonuç**

Kutsala olan saygı ve hürmetin gösterildiği bu mekanlar Alevi-Bektaşi kültüründeki inanç merkezleridir. Bu yerler başta yöre halkı olmak üzere pek çok kişi tarafından büyük törenlerle ziyaret edilir. Bu törenler sadece dini bir ritüel olmanın yanında toplumsal bir görevi de yerine getirir. Hayır aşı olarak adlandırılan törenlere katılım neredeyse dini bir görev olarak ifade edilir. Saruhanlar köyü inanç merkezlerinde üzerinde durulması gereken diğer bir konu da -türbelerin her türlü hizmetini yapan kişiler- türbedarlıktır. Her türbe ve yatırın hizmetçisi olarak bilinen türbedarlık babadan oğla devam eden bir gelenektir. Aile ve sülalenin her türlü sorumluğu üstlendiği türbedarlık toplumsal paylaşmanın ve sahiplenmenin sonucudur.

İslamiyet öncesindeki atalar kültü ve diğer kültler, İslamiyet sonrasında isim değiştirip veli kültüne dönüşmüş, ziyaretler esnasında ortaya çıkan ritüellere kaynaklık etmiştir. Umay (koruyucu iyeler), kaya ve ağaç kültleri Eski Türk inançlarının devamı niteliğindedir.

## KAYNAKÇA

### a. Yazılı Kaynaklar


BARKAN, Ömer Lütfi-MERİÇLİ, Enver. (1998). *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*. Ankara.

BAYAT , Fuzuli. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi. Cilt I, II*. İstanbul.

DOĞAN, Mehmet. (2001). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara.

EFE, Hasan. (2008). *Domaniç Nefsi Bozyalak, Karaköy, Saruhanlar, Sarıot Köylerinin Sosyal ve İktisadi Yapısı (1844-1845).* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, Türkiye.

ERGUN, Metin. (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II*. Ankara.

ERÖZ, Mehmet. (1992). *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevîlik Bektaşîlik*. İstanbul.

GÖKBEL, Ahmet. (2002). "Gürün'de Ziyaret Yerleri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/2, S.1-15. Sivas.

UZLUK, F. Nafiz. (1969). "Germiyanoğlu II. Yakup Bey'in Vakfiyesi" *Vakıflar Dergisi,* CVIII, Ankara.

GÖNGÖR, Erol. (1976). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik***.** İstanbul.

GÜLENSOY, Tuncer. (1988). "Kütahya Bölgesinin Etnik Yapısı" *Türk Dünyası Dergisi,* S.14, İstanbul.

GÜNGÖR, Harun-GÜNAY Ünver. (2007). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul.

GÜNAY, Ünver-GÖNGÖR, Harun, vd. (1996). *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. Ankara.

KAFESOĞLU, İbrahim. (2005). *Türk Milli Kültürü*. Ankara.

OCAK, A. Yaşar. (2010). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıpnameler.* Ankara.

SAKAOĞLU, Saim. (1980). *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*. Ankara.

TÜRKAY, Cevdet. (2001). *Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler.* İstanbul.

URFALI, Ahmet. (2003). "**Kuruluşun Toprağı Domaniç"** *I. Kütahya Araştırmaları Tarih, Kültür, Sanat*. Bursa.


### b. Sözlü Kaynaklar


Kaynak Kişi 1, Selim Yalçın, 50, Saruhanlar köyü, İlkokul mezunu.

Kaynak Kişi 2, Fatma Yalçın, 71, Saruhanlar köyü, İlkokul mezunu.

Kaynak Kişi 3, Ahmet Birol, 58, Saruhanlar köyü, İlkokul mezunu.

Kaynak Kişi 4, Mehmet Ali Kılıçarslan, 58, Dedeler köyü, Lise mezunu.

Kaynak Kişi 5, Şefik Ünver, 61, Saruhanlar köyü, İlkokul mezunu.

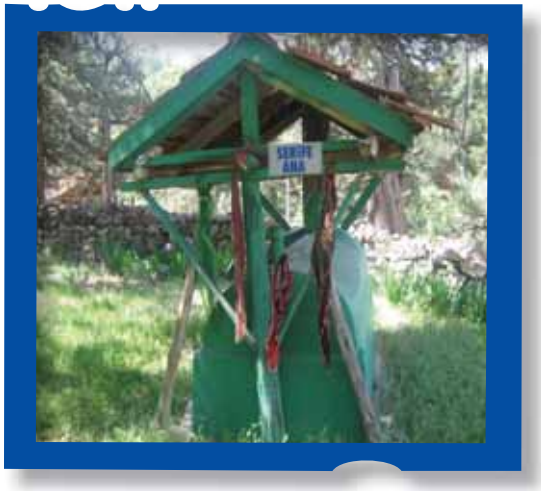
**c. Fotoğraflar**

Fotoğraf 1- Ebe Ana

Fotoğraf 2- Ebe Ana

Fotoğraf 3- Nalbant Hüseyin

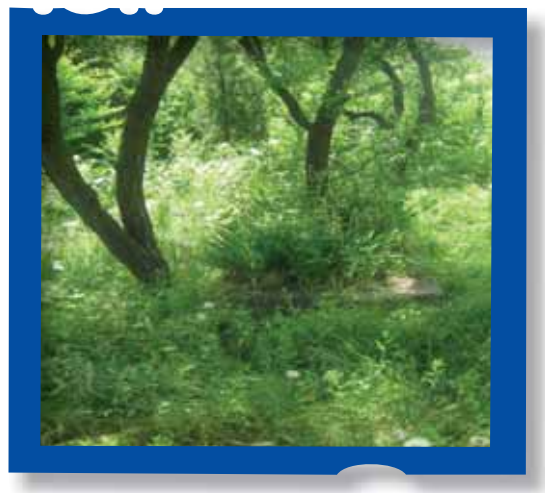
Fotoğraf 4- Mümine Ana



Fotoğraf 5- Şerife Ana

Fotoğraf 6- Şehit Dede

Fotoğraf 7- Ahmet Dede
(Ahmatçık)

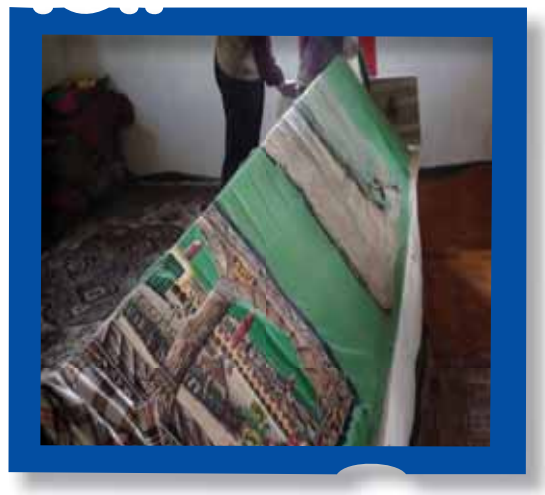


Fotoğraf 8- Bekir Dede

Fotoğraf 9- Gül Ana

Fotoğraf 10- Ali Dede

Fotoğraf 11- Paşa Balı



Fotoğraf 12- Arap Dede

علي

# YAZI TESLİM KURALLARI

1. Dergiye gönderilecek yazılar, Word( 7 veya 8 üstü versiyon, IBM uyumlu ) programında yazılmış olmalıdır.
2. Yazılar Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmalıdır. Yazılar sayfanın bir yüzüne basılı bir şekilde, elektronik posta ile teslim edilmelidir.
3. Makalede sayfa sınırlaması yoktur. Makalelerin en fazla 250 kelime Türkçe ve İngilizce özetleri de yazıyla gönderilmelidir. Özette, araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca verilmelidir.
4. Yazıda paragraflar girintili olmalı; ancak girintiler için "sekme" veya "boşluk" tuşları kullanılmamalıdır. Paragraf özelliklerinden ayarlama yapınız.
5. Yazar ismi ya da isimleri makalede değil makaleye iliştirilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar isimleri dışında metin başlığı, yazarın adresi, telefonu, varsa elektronik posta ve faks numarası yer almalıdır.
7. Hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, yazılarında bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
8. Yazının yayımlanması konusunda son karar dergi yayın kuruluna aittir. Yayın kurulu kararına ilişkin bir mektup, hakem değerlendirmelerinin birer fotokopisi ile birlikte en kısa sürede yazarlara gönderilir.

YAZILARIN GÖNDERİLECEĞİ ADRES

ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Adres: 1201 Sokak No: 55 Ostim-ANKARA

Tel: 0.312 267 35 51

Belge Geçer: 0.312 267 35 59

Elektronik Posta:

info@alevilikarastirmalaridergisi.com

KAYNAKLARIN DÜZENLENMESİ

1. Makalede kaynaklardan yapılan atıflar metin içi dipnot yöntemi ile gösterilir. Metin içi dipnotta parantez açılarak yazarın veya yazarların soyadı, atıf yapılan kaynağın yayın tarihi, alıntının yapıldığı sayfa numarası gösterilir.
2. Orijinal makalede atıf yapılan dipnotun sahibi isim olarak dillendiriliyorsa ayrıca parantez içi dipnotta isim soyad bilgisi verilmez. Sadece atıf yapılan kaynağın yayın tarihi ve alıntı yapılan kaynağın sayfa numarası gösterilir.

3. Atıf yapılan kaynağın yazarı iki kişiyse, her iki yazarın da soyadı parantez içi dipnotta verilir.

4. Atıf yapılan kaynağın yazar sayısı ikiden fazla ise, ilk yazarın soyadından sonra ''vd.'' ifadesi kullanılır.

5. Makalenin atıf yapılan ilgili bölümünde, atıfta bulunulan kaynak birden fazla ise parantez içi dipnotta iki kaynağın arası noktalı virgülle ayrılır.

6. Klasik sayfa altı dipnot yöntemi sadece makale sahibinin yapacağı ek bilgi ve özel açıklamalarda kullanılmalıdır. Sayfa altı dipnot verileceği zaman metinde ilgili yere sayı ile dipnot düşülmelidir.

**Kaynakçanın Düzenlenmesi**

1. Kaynakçada atıf yapılan kaynaklar yer almalı ve soyadına göre alfabetik bir sıralama izlenmelidir.

2. Aynı yazara ait birden fazla eserden atıf yapılmışsa, sıralamada yayın tarihi temel alınmalıdır.

3. Kaynakçada atıf yapılan kitabın gösterilmesi örnekteki gibi olmalıdır:

   GÖLPINARLI, Abdulbaki.(1992). Alevi-Bektaşi Nefesleri. İstanbul.

4. Kaynakçada atıf yapılan çeviri kitabın gösterilmesi örnekteki gibi olmalıdır:

   FORDHARA, Frieda.(2008). Jung Psikolojisinin Ana Hatları. Çev: Aslan Yalçıner. İstanbul.

5. Derleme kitaptaki bir makaleden atıf yapılması durumunda kullanılacak yöntem şu şekilde olmalıdır:

KALPAKLI, M.(Ed.).(1999). Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Denemeler. İstanbul.

6. Dergide yayınlanmış bir makaleye atıf yapılması durumunda yöntem örnekteki gibi olmalıdır:

   AKDAĞ, M.(1990). "Türk Eğitim Sisteminde Yatay Ve Dikey Geçişler". Milli Eğitim Dergisi, S. 94, s. 67-72.

7. Yapılan atıf yayınlanmamış bir teze ait ise kullanılacak yöntem şu şekilde olmalıdır:

   AKDAĞ, M.(1993). Genel Liselerin Matematik ve Fen Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Malatya, Türkiye.

8. Yapılan atıf bir kongre veya sempozyum bildirisine ait ise kullanılacak yöntem şu şekilde olmalıdır:

   AKDAĞ, M. ve Tok, H.(2004). Geleneksel Öğretim ile Power Point Destekli Öğretimin Öğrenci Erişimine Etkisi. XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı. İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi. Malatya. Türkiye. 06-09 Temmuz.

9. İnternette bir yayından yapılan atıf şu şekilde olmalıdır:

   KÖKEL, Coşkun. (2006). Seyyid Garip Musa Sultan Ocağı. http://www.aleviocaklari.com.22.10.2010

# *GUIDELINES FOR MANUSCRIPTS TO BE SENT TO THE JOURNAL*

1. Manuscripts must be written in Word 7 or 8 further version (IBM compatible).
2. Manuscripts must be written in Times New Roman 12 font,with 1,5 line spacing on only one page of the paper, and must be submitted in to the editorial board in one copy and by e-mail.
3. There is no page limitation of the article. Abstracts of the articles, maksimum 250 words ,both in Turkish and English, , must also be sent to the board. Abstacts should briefly cover the purpose, scope, method and conclusions of the study.
4. Indentation must be used but, not with space or tab key. Please use the paraghraph settings of the computer.
5. Author or author name(s) must be written on a cover page. The cover page must also include the title, author(s)` adress(es), phone number, e-mail and fax number (if any).
7. Authors might be asked to make some corrections on their manuscripts upon the evaluations of the referees of the journal.
8. Final decision for publication belongs to the board. A letter concerning the decision of the board is going to be sent to the author(s) along with a copy of the referee evaluation as soon as possible.

MANUSCRIPTS MUST BE SENT TO:

THE JOURNAL OF ALEVİ STUDİES

Adress: 1201 Sk. No: 55

Ostim-ANKARA/TURKİYE

Phone Number: +90.312 267 35 51

Fax: +90.312 267 35 59

E-mail: info@alevilikarastirmalaridergisi.com

CITATIONS

1. Texts must follow in-text footnote system. In paranthesis in the text, author's surname, date of publication, and page number is given.
2. If the author's name is mentioned, without quotations,the name and surname of the author is not written on text footnote. Only the date of publication and page number of the cited sourse is given.
3. If cited source has two authors, both are given in paranthesis in the text.

4. If cited source has more than two authors, after the surname of the first author, "et als." is used.
5. If the cited sources are more than one, they must be separated by semi-colon.
6. The classical foot note under the page system must be used by the author only for the additional and private explanations, on the same page and enumerated.

REFERENCES

1. References must include only the cited sources and be given in alphabetical order.
2. If more than one source of the same author are cited, they must be put in a chronological order.
3. Book:

   GÖLPINARLI, Abdulbaki.(1992). Alevi-Bektaşi Nefesleri. İnkılap. İstanbul.
4. Translated book:

   BAHTİN, M. M.(2004). Dostoyevski Poetikasının Sorunları. Çev: C. Soydemir. İstanbul.
5. Compiled book:

   IRZIK, S.(2004). Öznenin Vefatından Sonra Kadın Olarak Okumak. Ed, Parla ve Irzık. Kadınlar Dile Düşünce(s. 35-56). İstanbul.
6. A journal article:

   AKDAĞ, M.(1990). "Türk Eğitim Sisteminde Yatay ve Dikey Geçişler". Milli Eğitim Dergisi, S. 94, s. 67-72.
7. Unpublished thesis:

   AKDAĞ, M.(1993). Genel Liselerin Matematik ve Fen Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Malatya, Türkiye.
8. Conference paper:

   AKDAĞ, M. ve Tok, H.(2004). Geleneksel Öğretim ile Power Point Destekli Öğretimin Öğrenci Erişimine Etkisi. XIII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kurultayı. İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi. Malatya. Türkiye. 06-09 Temmuz.
9. Internet article:

   KÖKEL, Coşkun.(2006). Seyyid Garip Musa Sultan Ocağı. http://www.aleviocaklari.com. 22.10.2010