



# AHMET YESEVİ DERGİSİ

Uluslararası Hakemli Dergi  
Yılda 2 (iki) kere yayınlanır.

Yıl/Year: 4

Cilt/Volume: 4

Sayı/Issue: 7

Tarih/Date: Haziran/June 2026

ISSN: 2980-2520

**Ahmet Yesevi Dergisi**  
**İmtiyaz Sahibi/Yayıncı**  
Alırıza Özdemir

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**  
Doç. Dr. Özlem Özdemir

### **EDİTÖR KURULU**

Doç. Dr. Özlem Özdemir (Editör)  
Doç. Dr. Mustafa Öge (Editör yardımcısı)  
Dr. Serkan Balcı (Editör yardımcısı)

### **DANIŞMA KURULU**

Ali Rıza Özkan  
Baki Güngör  
Dursun Gümüšoğlu  
Hüseyin Dedekargınoğlu  
Hüseyin Hürrem Ulusoy  
İsmail Özmen  
Kazım Balaban  
Mehmet Tütüncü  
Mustafa Fırat  
Taylan Çokyigit  
Yüksel Gülsoy  
Zeynel Abidin Sönmez

### **İLETİŞİM**

[www.ahmetyesevidergisi.com](http://www.ahmetyesevidergisi.com)  
E-mail: [ahmetyesevidergisi@gmail.com](mailto:ahmetyesevidergisi@gmail.com)

**Baskı tarihi:** Haziran 2026

## YAYIN KURULU

- Prof. Dr. Abdulkadir Gül - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Taşğın - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Prof. Dr. Ali Selçuk - Erciyes Üniversitesi (Kayseri)  
Prof. Dr. Bayram Durbilmez - Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi  
Prof. Dr. Bülent Akın - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi  
Prof. Dr. Cenksu Üçer - Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Prof. Dr. Dilafruz Kurbanova - Kemaleddin Behzad Ulusal Sanat ve Tasarım Üniversitesi (Özbekistan)  
Prof. Dr. Erdal Aksoy - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Prof. Dr. Fahri Maden - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Prof. Dr. Fuzuli Bayat - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi (Azerbaycan)  
Prof. Dr. Harun Yıldız - Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Samsun)  
Prof. Dr. Hava Selçuk - Erciyes Üniversitesi (Kayseri)  
Prof. Dr. Hikmät Quliyev - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi (Azerbaycan)  
Prof. Dr. İbrahim Yılmazçelik - Fırat Üniversitesi (Elazığ)  
Prof. Dr. Kamil Sarıtaş - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
Prof. Dr. Kenan Ziya Taş - Balıkesir Üniversitesi  
Prof. Dr. Kürşat Öncül - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Aça - Marmara Üniversitesi (İstanbul)  
Prof. Dr. Mustafa Aksoy - Munzur Üniversitesi (Tunceli)  
Prof. Dr. Namiq Musalı - Kastamonu Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer Faruk Teber - Akdeniz Üniversitesi (Antalya)  
Prof. Dr. Özkan Daşdemir - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi  
Prof. Dr. Rıza Yıldırım - Viyana Üniversitesi (Avusturya)  
Prof. Dr. Shomirza Turdimov - Özbekistan Bilimler Akademisi  
Prof. Dr. Sönmez Kutlu - Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şahin Filiz - Akdeniz Üniversitesi (Antalya)  
Prof. Dr. Tofiq Necefli - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi (Azerbaycan)  
Prof. Dr. Ufuk Erdem - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
Prof. Dr. Umriniso Kazakova - Sadriddin Ayni Tacikistan Devlet Pedagoji Üniversitesi (Tacikistan)  
Prof. Dr. Ümit Kılıç - Atatürk Üniversitesi (Erzurum)  
Prof. Dr. Vüsale Musalı - Kastamonu Üniversitesi

Prof. Dr. Yahya Yeşilyurt - Milli Savunma Üniversitesi (İstanbul)  
Prof. Dr. Yılmaz Arı - Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi (Balıkesir)  
Doç. Dr. Afaq Yusifli - Gence Devlet Üniversitesi Azerbaycan  
Doç. Dr. Aziz Altı - Munzur Üniversitesi (Tunceli)  
Doç. Dr. Derya Coşkun - Erzurum Teknik Üniversitesi  
Doç. Dr. Fatümatül Zehra Güldaş - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi  
Doç. Dr. Hüseyin Kalemli - Millî Savunma Üniversitesi (İstanbul)  
Doç. Dr. Kürşat Efe - Amasya Üniversitesi  
Doç. Dr. Mehmet Salih Erpolat - Dicle Üniversitesi (Diyarbakır)  
Doç. Dr. Mustafa Öge - Balıkesir Üniversitesi  
Doç. Dr. Oğuzhan Çelik - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi  
Doç. Dr. Özgür Savaşçı - Emekli Öğretim Üyesi  
Doç. Dr. Özlem Özdemir - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi  
Doç. Dr. Suat Tüysüz - Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi  
Doç. Dr. Şule Gümüş - Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
Doç. Dr. Yegane Hüseynova - Gence Devlet Üniversitesi, Azerbaycan  
Dr. Ali Tanrıverdi  
Dr. Başak Acınan  
Dr. Gökhan Karayünlü  
Dr. Hüseyin Kara - Munzur Üniversitesi (Tunceli)  
Dr. İbrahim Bozkurt  
Dr. İkbâl Vurucu - Pamukkale Üniversitesi (Denizli)  
Dr. Muhammed Faruk Ekici - Munzur Üniversitesi (Tunceli)  
Dr. Nazife Özdemir  
Dr. Selahattin Tozlu - Atatürk Üniversitesi (Erzurum)  
Dr. Serkan Balcı - Ardahan Üniversitesi  
Dr. Shahram Panahi Kheiavi - İslam Azad Üniversitesi, İran  
Dr. Yunus Seif - Tebriz Üniversitesi, İran

## TARANDIĞI DİZİNLER

TDV İSAM İlahiyat Makaleler Veri Tabanı (2024+)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### EMİR TİMUR'UN ŞİİLİĞİ İDDİALARI VE ERDEBİL TEKKESİ İLE İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA SAFEVİLERİN GEÇMİŞİ YENİDEN İNŞASI

(The Safavid Reconstruction of the History in the Context of Claims Regarding Amir Timur's Shi'ism and His Relations With the Ardabil Lodge)

Tarkan SUÇIKAR.....7

### ŞAH İSMAIL HATÂYÎ ŞİİRİNDE ANLAM, BİÇİM VE ESTETİK YAPI: TASAVVUFÎ SÖYLEM, SÖZ SANATLARI VE KAFİYE DÜZENİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

(Meaning, Form and Aesthetic Structure in the Poetry of Shah Ismail Khatai: An Examination of Sufi Discourse, Rhetorical Devices, and Rhyme Patterns)

Afaq YUSİFLİ.....33

### IRAK TÜRKMENLERİNİN İNANÇ SİSTEMLERİNDE ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİĞİN YAPISAL VE İŞLEVSEL BOYUTLARI

(Structural and Functional Dimensions of Alevism and Bektashism in the Belief Systems of Iraqi Turkmens.)

Abdullah AKYÜREK.....59

### ABDAL MUSA SULTAN DAĞLARI NASIL YÜRÜTTÜ?

"Abdal Musa Sultan, how did he make the mountains walk?"

Alirıza ÖZDEMİR.....85

### KAVRAMLAR VE TASAVVUFÎ İZAHLAR AÇISINDAN ALEVİLİĞİN EL KİTABI

Ali TANRIVERDİ.....97





Cilt/Volume 4, Sayı/Issue 7, Haziran/June 2026, ss. 7-32

Geliş Tarihi–Received Date: 21.04.2026

Kabul Tarihi–Accepted Date: 12.06.2026

Araştırma Makalesi – Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.21064997>

## EMİR TİMUR’UN ŞİİLİĞİ İDDIALARI VE ERDEBİL TEKKESİ İLE İLİŞKİLERİ BAĞLAMINDA SAFEVİLERİN GEÇMİŞİ YENİDEN İNŞASI

(The Safavid Reconstruction of the History in the Context of Claims  
Regarding Amir Timur’s Shi’ism and His Relations With the Ardabil Lodge)

Tarkan SUÇIKAR\*

### ÖZ

Bu çalışma, Timur’un Cengizî gelenekten beslenen pragmatist din siyaseti üzerinden, Safevî kronik yazarlarının ihtiyaç duydukları siyasi ve manevi meşruiyeti nasıl inşa ettiğini analiz etmektedir. Zira Erdebil Tekkesi’nden çıkıp Şiî bir devlete dönüşen Safevî Devleti, bu dönüşüm sebebiyle içeride olmasa da dışarıda tepki ve diplomatik itirazlarla karşılaşmıştır. Bu noktada dışarıda bir meşruiyet sorunu yaşayan Safevîler kuruluşlarını tarihsel bir zemine oturtmak adına kendilerini seyyid olarak ifade etme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca bundan başka soylarını Ferîdûn ve Cemşîd gibi karizmatik İran şahlarına dayandırarak Farişî ve İslâmî (Pers-İslâmî) bir hükümdar imajı ortaya koymak ve Cihan Fatihi Timur figürünü kendi anlatılarına eklemek gibi yollara başvurmuşlardır. Bu noktada Timur’un Şiî olduğu iddiaları dahi ortaya atılsa da onun Şiîliğine delil olarak ileri sürülen metinlerin kurgulanmış olması kuvvetli ihtimaldir. Timur’un zaman zaman çeşitli vesilelerle Ehl-i Beyt sevgisini vurgulaması ve Yezid’in mezarını tahrip etmesi gibi hadiseler, mezhepsel bir aidiyetten ziyade, İslam dünyasındaki ortak Ehl-i Beyt hassasiyeti olarak yorumlanmaktadır. Çalışmanın merkezini, Timur ile Erdebil Tekkesi şeyhi Hoca Ali arasında geçtiği iddia edilen ikonik buluşmalar oluşturmaktadır. Safevî vakanüvisleri tarafından ideolojik saikler ve Horasan hâkimiyeti amacıyla Bâbürtü ve Şeybânî rekabeti sebebiyle kurgulanmış olabileceği düşünülen bu anlatılarda Timur; şeyhin manevi gücü karşısında boyun eğen ve Anadolu’dan getirdiği Türkmen esirleri onun ricasıyla serbest bırakan bir "hâmî" konumuna indirgenmiştir. Ancak bu konularda Timurlu kaynaklarındaki sessizlik ve anlatılarda görülen kimi anakronizmler, tarih yazımının sıradan bir kayıt tutma

\* Bilim Uzmanı. Milli Eğitim Bakanlığı. E-mail: tarkanbeyzade@hotmail.com ORCID: 0009-0009-4145-3632

çabasının ötesinde konjonktüre uygun şekilde ideolojik ihtiyaçlara cevap vermek üzere kurgulanabilen bir “geçmişini yeniden inşa etme” faaliyeti olabileceğini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Emir Timur, Erdebil Tekkesi, Hoca Ali, Şîî, Siyasi Meşruiyet.

## **ABSTRACT**

This study analyzes how Safavid chroniclers constructed the political and spiritual legitimacy they required through Timur's pragmatic religious policy, which was nourished by the Chinggisid tradition. Emerging from the Ardabil Lodge and eventually transforming into a Shi'i state, the Safavid Empire encountered criticism and humiliation—if not internally, then particularly in the external sphere—as a consequence of this transformation. In response to this crisis of external legitimacy, the Safavids sought to ground their origins within a historical framework by presenting themselves as sayyids. Furthermore, they attempted to construct a Persian and Islamic (Perso-Islamic) image of rulership by tracing their lineage back to charismatic Iranian kings such as Farīdūn and Jamshīd, while also incorporating the figure of Timur, the “Conqueror of the World,” into their historical narratives. Within this context, claims were even advanced that Timur himself was Shi'i; however, the texts presented as evidence for his alleged Shi'ism have been clearly demonstrated to be fabrications. Likewise, Timur's occasional emphasis on his devotion to the Ahl al-Bayt and incidents such as the destruction of Yazid's tomb should be interpreted not as indications of sectarian affiliation, but rather as reflections of the broader reverence for the Ahl al-Bayt shared throughout the Islamic world. The central focus of the study concerns the iconic encounters allegedly taking place between Timur and Khwāja 'Alī, the shaykh of the Ardabil Lodge. In these narratives—thought to have been constructed by Safavid chroniclers for ideological purposes and in the context of Timurid, Mughal, and Shaybanid rivalry over the domination of Khurasan—Timur is reduced to the position of a “patron” who submits before the spiritual authority of the shaykh and releases the Turkmen captives brought from Anatolia at his request. Nevertheless, the silence of Timurid sources concerning these events, together with various anachronisms embedded within the narratives, reveals that historiography functioned not merely as an effort to record the past, but also as an activity capable of reconstructing it in accordance with contemporary ideological needs. In this sense, the study demonstrates that historical writing could operate as a deliberate practice of “reconstructing the past.”

**Keywords:** Amir Timur, Ardabil Lodge, Hoca Ali, Shi'ism, Legitimacy

## **GİRİŞ**

Erdebil Tekkesi, Şeyh Safiyyüddîn İshak (d.1252 - ö.1334) tarafından kurulmuştur. Şeyh Safiyyüddîn'in tekkeyi kurduğunda Ehli sünnet dışında bir

düşüncesinin olmadığı genel kabul görmüştür. Tekke mensupları zamanla elde ettikleri manevi gücü, siyaset alanına taşımaya gayret etmiş ve bu çalışmalar neticesinde tarikat Şîlik esasına çevrilerek Safevî Devleti kurulmuştur. Bu hali ile Safevîler tarihte Sünnî bir tekeden Şîî bir devlete dönüşümü ifade eden nadir ve dikkat çekici örneklerden biri olarak görünmektedir. (Yıldız, 2016: 630) Tarikatın ne zaman Şîliğe meyletmeye başladığı hususunda bir görüş birliği yoktur. Bir kısım araştırmacılara göre, Safevîyye tarikatında en başından itibaren Ehl-i Beyt sevgisi vardır ve Hoca Ali zamanında bu tarikat yavaş yavaş Şîliğe meyletmeye başlamıştır. (Ekinci, 2010: 148)<sup>1</sup> Bir başka iddiaya göre tarikat mensupları başlangıçtan itibaren Şîî görüştedir ancak bunu takiyye ile gizlemişlerdir. (Özdemir, 2011: 235-236)<sup>2</sup> Burada makalemiz açısından göz önünde tutulması gereken nokta Hoca Ali döneminde tarikatın henüz siyasi hedefler güden bir aşamaya geçmemiş olmasıdır.

Türk-İslam tarihinin en büyük güçlerinden biri olan Timur'un (d.1336 - ö.1405) esasında Şîî veya Şîliğe meyilli olduğu, Hoca Ali ile defalarca görüştüğü ve Erdebil Tekkesine çeşitli yardımlarda bulunduğu iddia edilmiştir. Bu makalede Timur'un Şîî olduğu iddialarının menşei ve Timur'un Erdebil Tekkesi ile kurduğu iddia edilen ilişkinin boyutları ve gerçekliği ile onun politikalarında Cengizî geleneğin etkisi tartışılacak, anlatılardaki anakronizmler ve siyasi motivasyonlar saptanarak Safevîlerin Acem dünyasında gelenek olduğu üzere geçmişlerini Timur bağlantıları ile tahkim ederek bundan dışarıdaki rakiplerine karşı üstünlük sağlamaya ve meşruiyet devşirmeye çalıştıkları açıklanmaya çalışılacaktır.

Türk-İslam tarihinin en büyük askeri ve siyasi güçlerinden biri olan Emir Timur'un (d. 1336 - ö. 1405) en tartışmalı yönlerinden biri uyguladığı din politikasıdır. Safevîlere ait çeşitli anlatılarda onun esasında Şîî veya Şîliğe meyilli olduğu, Erdebil Tekkesi şeyhi Hoca Ali ile defalarca görüştüğü ve tekkeye çeşitli iktisadi ve idari imtiyazlar (suyurgal) bağışladığı iddia edilmiştir. Bu çalışma; Timur'un Şîî olduğu iddialarının menşei, Erdebil Tekkesi ile kurduğu

---

<sup>1</sup> Bu duruma delil olarak Şîliği taassup ile savunan Hoca Ali'nin, Timur'un kendisini üç defa ziyaret etmesinden sonra Irak ve Suriye'deki Yezidi Kürtlerin katledilmesini istemesi gösterilmiştir. (Gölpınarlı, 1997, 231); Arap tarihçisi İbn Hacer'in (ö.1449) biyografik bir yazısında, Şeyh 'Alî'nin Irak'da sûfî bir tarikatın lideri olduğu ve taraftarlarının sayısının o dönemde yüz bin kişiyi aştığı hakkında bkz. (Allouche, 2001: 46)

<sup>2</sup> Şia'ya göre Hz. Ali'de hilâfetin kesinlikle kendi hakkı olduğuna inanmasına rağmen inancını gizlemiş ve diğer halifelerin hilâfetine razı olmuştur. (Rahman, 1996: 238)

ileri sürülen ilişkilerin tarihsel boyutunu ve söz konusu politikalarda Cengizî geleneğin oynadığı rolü ele almaktadır.

Safevî anlatılarındaki kimi kronolojik tutarsızlıkları (anakronizm) ve siyasi motivasyonları saptamayı hedefleyen bu makale, Safevî vakanüvislerinin geçmişi mevcut konjonktür ve ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden inşa etme çabalarını çözümlemesi bakımından önem taşımaktadır. Çalışmada, tarihsel metinlerin ideolojik arka planı kaynak eleştirisi yöntemi ile incelenmiş ve Timurlu dönemi kronikleri ile Safevî anlatıları karşılaştırılmıştır.

Araştırma, Safevîlerin geçmişlerini Timur bağlantısıyla nasıl tahkim ettiklerini ve bunu Osmanlı ile Şeybânîler gibi dış rakiplerine karşı bir meşruiyet kalkanı olarak nasıl kullandıklarını açıklamayı amaçlamaktadır. Çalışma, diplomasi, meşruiyet krizleri ve tarih yazımının siyasallaşma süreçlerine dair literatüre katkı yapmayı ve yeni bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir.

## **BULGULAR VE TARTIŞMA**

XIV. yüzyılın ikinci yarısında Maverâünnehir bölgesinde büyük bir siyasi güç olarak ortaya çıkan ve hakimiyet sahasını yaklaşık otuz yıl içerisinde İzmir'den Hindistan'a kadar genişleten Timur tarihin en tartışmalı şahsiyetleri arasında yer almaktadır. Onun en tartışmalı yönlerinden birisi de din anlayışıdır.

Kaynaklarda Alâüddin Ali, Hâce Ali, Sultan Ali ve Ali Siyahpûş isimleri ile anılan Hoca Ali (d.14. yüzyılın ikinci yarısı - ö.1429) devrinden itibaren Erdebil Tarikatı'nın Timurlularla iyi ilişkileri bulunduğu, Timur'un Hoca Ali ile görüştüğü ve Anadolu'dan getirdiği esirleri onun isteği ile serbest bıraktığı (Andican, 2019: 570) ve bu iyi ilişkilerin Timur sonrasında Sünnîliği misyon olarak üstlenmesi ile tanınan Şahrûh (Yüksel, 2009a: 95-110) ve Ebu Said döneminde de sürdüğü<sup>3</sup>, ayrıca Timur'un Erdebil tarikatını ve Hoca Ali'yi himayesine aldığı ve bu durumun tarikata ve mensuplarına siyasî ve iktisadî bir ayrıcalık kazandırdığı da iddia edilmektedir. (Hinz, 1992: 7-9) Bu noktada Safevî kaynaklarının menkıbevî

---

<sup>3</sup> (Efendiyev, 2000: 119-120); Karakoyunlular ile Timurluların Azerbaycan hakimiyeti mücadelesi sırasında Kara İskender Erdebil Tekkesi'nin zenginliğine göz dikmişti. Bunun üzerine Şahrûh Azerbaycan'a üçüncü seferi sırasında Şeyh İbrahim'in şikâyeti üzerine 838 senesinin Zilkade ayında (1435 yılının haziran ayında) "Şeyh Sadreddin İbrahim'in kendi emlakı ve toprakları üzerinde kalması ve onların mallarına taarruz edilmesinin yasak olduğu" konusunda Farsça bir ferman vermişti. Belgenin Türkçe çevirisi için Bkz. (Musalı, 2016: 18-19); Ak Koyunlu Uzun Hasan'ın başkentini Tebriz'e taşımasından önce Timurlu hükümdarı Ebu Said (1451 -1469), Azerbaycan seferi esnasında Erdebil'e gitmesi ve Şeyh Safiyü'l Hakk'ın [Safiyüddin] hangahına tevazu ve huşu içinde girip saygı gösterdiği hakkında bkz. (Tihranî, 2014: 307)

anlatılarında cihan fatihi Timur'un manevi otorite sahibi Hoca Ali karşısında onun ricasını kırmayan, saygı duyan hatta şeyhe mürit olacak şekilde bağlanan biri olarak gösterilmesi, Safevî Hanedanının hem Anadolu Türkmenleri üzerindeki karizmasını temellendirme hem de en büyük rakipleri olan Osmanlılar ve Şeybânîler karşısında tarihsel bir üstünlük ve zaman zaman dış dünyada tartışma konusu olan Safevîlerin dünyevi meşruiyeti konusundaki sıkıntılarını aşma çabasının ürünü olarak görülebilir.

Kaynaklarda ileri sürüldüğü şekliyle Timur'un dinî gruplarla ilişkileri, bir inanç ortaklığından ziyade, Timur'un siyasi pragmatizmi ile Safevîlerin meşruiyet arayışının ve geçmişi yeniden inşa etme çabalarının kesişim noktasıdır.

İddia edildiği şekilde Timur'un Erdebil Tekkesi'ne yönelik “suyurgal” (vergi muafiyeti/arazi) bağışları, esasen onun genel imparatorluk yönetimine uygundur. Ancak bu pragmatik düzenlemeler, dönemden en az bir asır sonra ortaya atılmış ve Safevî müellifleri tarafından üzerine yorum yapılmış görünmektedir. Bu noktada bu idari tasarruf, Safevî Hanedanının kuruluş mitolojisine farklı amaçlarla eklenmiş görünmektedir. Söz konusu menkıbevi anlatılarda maddi gücün mutlak sahibi olan Timur'un, manevi otoriteyi temsil eden Erdebil şeyhine saygı duyan, ricasını kırmayan hatta ona bağlanan bir konuma indirgenmesinin bir sebebinde, Safevî Hanedanının hem Anadolu Türkmenleri üzerindeki karizmasını pekiştirme hem de en büyük rakipleri olan Osmanlılar, Timur soyundan gelen Bâbürlüler ve Timur mirasçısı olduklarını iddia eden Şeybânîler karşısında tarihsel meşruiyet yaratma çabası olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Safevî tarih yazımı bu menkıbevi anlatılarla tarihi gerçeklikten çok “geçmişin, mevcut siyasi konjonktür doğrultusunda yeniden inşasına” yarayan bir amaca hizmet eder görünmektedir.

### **1. Timur'un Şiîliği İddialarının Menşei**

Bazı araştırmacılar çeşitli rivayet ve kurgu metinlere dayanarak Timur'un Şiî, Şiîliğe meyilli veya müsamahakâr olduğunu iddia etmişlerdir. Bu noktada Timur'un Şiî inancına mensubiyetine dair delil olarak kullanılan metinler ve rivayetler üzerinde durmak gerekmektedir.

### 1.1. Gur-i Emir Türbesi Kitabesi ve Sahte Şecere İddiası:

A. A. Semenov, Semerkand'da Gür-i Emir Türbesi'ndeki Timur'un mezarını örten mermer üzerindeki kitâbede geçen: “*Bu, büyük sultan ve asil hakan emniyet ve amanı (etrafa) yayan Emir Timur Küregen'in mezarıdır[...] Hikâye ederler ki bu (oğul) onun tarafından zina ile (peyda) edilmiş değil, fakat **tanrının arslanı Galib Ali bin Ebi Talib'in** -Allah ona kerem eyleye- soyundan birinin temiz ışığı dokunmasıyla peyda olmuştu.*” (Semenov, 1960: 144) ifadelerine dayanarak Timur'un Cengiz Han ile soydaş olduğunu ve Hz. Ali neslinden geldiğini ifade etmekte ve Timur'un seyyidliğinin teyid edildiğini, aynı zamanda onun -Şiî değilse bile- Şiîlere karşı sempatisi olduğunu yazmaktadır. (Semenov, 1960: 149) Ancak bu şecerenin düzmece olduğu ve Timur'un soyunu Cengiz Han ile birleştirebilmek adına düzenlendiği açıktır. (Manz, 2006: 29) Durum böyle olsa dahi bu iddialar Safevî kaynak yazarlarının dikkatini Timur üzerine çekerek ona sempati beslemelerine sebep olmuş olabilir.

### 1.2. Tüzükat-ı Timuri'deki İfadeler:

Timur'un Şiî olduğu iddiasının temel dayanaklarından biri de olan Timur tarafından yazıldığı iddia edilen 1637 yılında Bâbürlü Hükümdarı Şahcihan'a sunulan *Tüzükat-ı Timuri* adlı eserde geçen bazı ifadelerdir. Bu eserin Farsça çevirisini Ebu Talib el-Hüseynî et Turbatî adlı biri güya Yemen valisi Cafer Paşa'nın kütüphanesinde gördüğü Türkçe nüshadan yararlanarak yapmıştı. (Andican, 2017: 36; Conermann, 2024: 81) Tüzükat'ın bir bölümünde Timur, evlâtlarına vakıf kurmak suretiyle türbelerine bakılıp onarılacak bir din büyükleri listesi verilmektedir. Listenin başında Hz. Ali vardır ve Timur, onun kabrinin bakımı için Nefes ile Hullan bölgelerinin vakıf olarak tayin edilmesini istemektedir. Hz. Ali'yi Hz. Hüseyin, Şeyh Abdulkadir Geylânî ve İmam-ı Azam Ebu Hanife izlemektedir. Timur'un arzusu bunların mezarları için Bağdat çevresinden yüksek gelirli bölgeler ayrılması yönündedir. Listenin bundan sonraki isimleri İmam Musa Kâzım, İmam Muhammed Tâki, Selman-ı Farisi, İmam Ali bin Musa şeklindedir. (Timur, 2010:119) Görüldüğü gibi listedeki isimlerin çoğu 12 İmam Şia'sının önderleridir. Bu bölümdeki verilere göre Tüzükat, mezhep olarak Şia'yı benimsemiş bir Timur imajı çizmektedir.

Diğer taraftan İmam Musa Kâzım, İmam Muhammed Tâki, Selman'ı Farisi ve İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin kabirlerinin Bağdat'ta olduğu ve Timur'un her

gittiği yerde evliya veya din önderi kabul ettiği kimselerin kabirlerini ziyaret etme alışkanlığı göz önüne alınırsa, Tüzükat'a göre çok önem verdiği iddia edilen bu şahısların türbelerini her hâlükârda ziyaret etmesi gerekirdi. Halbuki Timur'un Bağdat'ta sadece Ebû Hanife'nin ve Behlül-ü Dâna'nın mezarını ziyaret ettiği bilinmektedir. (Yezdî, 2013: 228,376) Ayrıca bu listede bulunan bütün din önderlerinin kabirleri 1393'lerden itibaren Timur'un imparatorluğuna kattığı topraklar içerisindeydi. Bir diğer deyişle Timur, Tüzükat'ta iddia edildiği gibi, söz konusu şahısların türbelerinin bakımı için vakıflar kurulmasını istiyor olsaydı, bunları gerçekleştirmek için gerekli imkânlarla ve zamana sahipti. Timurlu tarihlerinde Timur'un bu listedeki şahıslardan herhangi birisiyle ilgili bir vakıf kurduğuna veya böyle bir niyeti olduğuna dair hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır.

Eser üzerinde yapılan tetkiklere göre metnin Türkçe aslının bulunmayışı, Yezdî ve Şâmî gibi Timurlu tarihçilerde bahsinin hiç geçmeyişi ve Timur'un hatıralarının bazı kısımlarının Timurlu kronikleri ile örtüşmemesi gibi nedenlerle metin sahte olarak nitelenmiştir. (Andican, 2017: 33-83) Nitekim eserdeki tutarsızlıkları gören Şah Cihan 1637-1638'de eseri yanlış kısımlarını çıkarmak, atlanmış olayları eklemek ve okunduğu zaman, bilgili hiçbir insanın karşı çıkamayacağı şekle dönüştürmek için Muhammed Afzal Buhari'ye yeniden düzenletmiştir. (Conermann, 2024: 81; Andican, 2017: 37)

### **1.3. Halep ve Şam Âlimleri ile Münazara:**

Timur'un bütün Türk-Moğol hükümdarlarında olduğu gibi dinsel tartışmalara büyük ilgi duyduğu, Sünnîler ile Şîîler arasında yapılan tartışmalardan hoşlandığı bilinmektedir. (Roux, 1994: 179) Nitekim onun 1400 yılı Ekim ayında Halep ve Şam'ı zapt ettiğinde kadı ve âlimleri toplayarak onlara çeşitli sorular sorduğu bilinmektedir. İbn Arabşah'ın İbni Şihne'nin eserinden aktardığı bilgiye göre Timur, Halepli âlimleri ve kadıları huzuruna çağırılmış ve onların Hz. Ali, Hz. Muaviye ve Yezid hakkında düşüncelerini sormuştur. Bundan sonra konuşma İbn Şihne'nin ağzından şu şekilde devam etmiştir.: *“Yanı başımda oturan Kadı Şerafedîn kulağıma eğilip: “O Şîî mezhebindedir ona göre söyle” demiştir. İlmüddin Kufsî el-Malikî adlı bir âlim ‘her üçünün müçtehit olduğunu’ dile getirince Emir Timur, öfkelenmiş, ‘Hz. Ali’yi haklıdır. Hz. Muaviye ve Yezid zâlim ve gaspçıdır’ demiştir. Ardından hazırlıklı olan İbn Şihne: ‘Hz. Ali’nin haklılığı konusunda şüphe yoktur. Hz. Muaviye halifelerden değildir. Efendimiz (s.a.v.)*

şöyle buyurmuştur: 'Benden sonra hilâfet otuzdan fazla değildir. Bu da Hz. Ali ile tamamlandı' diyerek düşüncelerini dile getirmiştir. Buna karşı Timur: 'De ki Ali haklıdır. Muaviye haksızdır.' demiştir. İbn Şihne: 'Hidame'nin müellifine göre zâlim valiye itaat edilmesi caizdir. Allah Resulünün ashabının çoğu yargı konusunda Muaviye'yi taklit etmişlerdir. Ali'de konumuna göre haklıdır' diyerek cevap verince Timur bu cevaba memnun olmuş ve kendisinin de Hz. Hüseyin ve Ehl-i beyt'in intikamını almak için Dimaşk'a geldiğini dile getirmiştir. (Arabşah, 2012: 218-220) Timur'a göre Şamlılar ve Mervânîler Ehl-i beyt'e karşı dayanışma içinde olmuşlardı." (Arabşah, 2012: 219)

Bu soruyla ilgili olarak Sehâvî ise farklı bir bilgi vermektedir. Buna göre Timur'un âlimlere ve kadılara sorduğu son soru Muaviye ve Yezîd'in lanetlenmesinin caiz olup olmadığı ve Hz. Ali ile Muaviye'nin aralarındaki savaştır. Bu soruya Kadî İlmüddîn "Hz. Ali içtihat etti iki sevap aldı, Muaviye içtihat etti fakat içtihatında yanıldı ve bir sevap aldı." diye cevap verince Timur çok kızmış, ulemâ arasındaki Musa el-Ensari "Muaviye'ye lanet caiz değildir, çünkü o sahabedendir" demesi üzerine Timur daha da hiddetlenmiştir. (Atmaca, 2018: 31)

Timur'un Şam'ı fethinden sonra söylediği aktarılan şu sözler onun niyetini gözler önüne sermektedir: "Bu memleket bir süre Muâviye ve Yezîd'in yönetiminde kaldı. Biz duymuştuk ki; bu sürede onlar sürekli ehl-i beyte, özellikle de Peygamber'in damadı ve biraderi Aliyyü'l-Murtazâ'ya ve onun hanımı Fâtimatü'z-Zehrâ'nın oğullarına düşmanlık gösterdiler. Onlarla savaşmak, esir etmek, öldürmek gibi fenalıkları yapmaktan çekinmediler. Şam halkı da onlarla beraber oldu. Ben Hz. Peygamber'in soyundan gelen bir halkın, onun hidayetiyle dalâletten kurtulmuş ve cehennem zindanı olan şirkten bir cennet bahçesi gibi olan İslâmiyet'e kavuşmuş olmasına rağmen onun ailesine böyle zulümler yapmasına inanamazdım. Fakat bunun gerçek olduğunu şimdi anlıyorum. Çünkü böyle büyük bir şehirde sırf heva ve hevesleri uğruna bu kadar büyük binalar, köşkler, bağlar, bahçeler, gökyüzüne uzanan saraylar yapmalarına rağmen burada medfun olan Peygamber'in zevcelerinin kabirlerine himmet sahibi bir adam çıkıp da ne insanlık ne de din adına bir yüksek kubbe veya türbe yapmamışlar hatta dört duvar bile çevirmemişler. Allah böyle bir halkın başına bela vermesin de kime versin?" dedikten sonra Hz. Peygamber'in ailesinden olan iki mübarek mezar (eşleri Ümmü Seleme ve Ümmü Habîbe'nin mezarları) üzerine iki kubbe yapılmasını emretmiştir (Şâmî, 1987: 282).

Timur aynı soruyu Şam ulemâsına da yöneltmiştir. Nasûruddîn b. Ebû Tayyîd aynı soruya verdiği cevapta: “...Benim soyum Ömer ve Osman ‘a dayanır, en büyük dedem o dönemdeki ayanlardanmış. Bu olaylar olduğunda hayattaymış o çekişme ve çatışmalara katılmış. Hakikat yolunun savaşıçılardan ve sıdk-ı sadakât bahadırlarındanmış. Hz. Hüseyin’in başını arayıp bulmuş ve o başı horlanmaktan, aşağılanmaktan kurtarmış. Sonra temizlemiş, yıkamış, güzel kokular sürüp gerekli saygıyı göstermiş ve arkasından toprağa gömmüştür. Ve ona Ebû Tayyib künyesi vermişler. Her ne olursa olsun ey emîr cenapları o zatlar dünyadan geçip gitmişler, Tanrı bizi bu fitnelerden uzak tutsun bizim itikadımız Ehl-i Sünnet ve’l- cemaat itikattır” demiştir. Timur bu sözlere cevaben: “sen özür dilenmeye layıksın, ey selefler güneşi. Eğer şu gördüğün sakatlığım olmasaydı, elbette seni kendi sırtımda ve omuzlarımda taşıyım. Ama sana ve hemrahlarına nasıl izzet-i ikramda bulup, nasıl lütuf-u kerem göstereceğimi göreceksiniz” demiştir. (İbn Arabşah, 2012 :251)

Bu bakış açısı sebebiyle genel olarak Timur hakkında menfi algı sahibi olan başta İbn Şihne olmak üzere bazı Suriyeli tarihçiler Timur’u Şîî olarak nitelendirmişlerdir. Ancak aynı Timur, Şam’a (Dimaşk) girdiğinde hutbe okunmasını Hanefi kadısına havale etmiş, (Aka, 1993: 85) Bağdat’ı ele geçirdiğinde ise Ebû Hanife'nin türbesini ziyaret etmişti. (Yezdî, 2013: 376)

Hz. Ali-Muaviye mücadelesinde Hz. Ali’yi haklı gören ve Hz. Ali’nin çocuklarının öldürülmesinden de büyük üzüntü duyan Timur’un, Şam âlimlerini Muaviye’ye biat eden ve onu destekleyen kimselerin torunları olarak gördüğü söylenebilir. (Yüksel, 2009b: 94)

Görüldüğü üzere Halep ulemasıyla yaptığı görüşmelerde Timur bir Şîî gibi davranmıştır. Timur’un bunu karşısındakileri zor duruma sokmak için yaptığı iddia edilmiştir. (Yüksel, 2004: 104- 105) Ancak Timur’un bu şekilde davranmasının nedeni, Ehl-i Beyt’e karşı duyduğu sevgidir. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Zira Ehl-i Beyt hassasiyeti mezhepsel sınırları aşan ortak bir paydadır.

#### **1.4. Timur’un Yezid’in Mezarını Tahrip Etmesi:**

Timur’un Şîîliğine delil olarak ileri sürülebilecek bir hadise de Osmanlı kaynaklarında kendisine yer bulan Timur’un Şam’ı fethi sırasında Yezid’in

mezarının burada olması sebebiyle kasıtlı olarak şehre ve sakinlerine sert davranması ve Yezid'in kabrini açtırarak ağır şekilde tahrip etmesi iddiasıdır.

Osmanlı tarih yazımında mevcut bulunan menfî Timur algısına rağmen bu olayın takdirle kaydedilmesi, 15.-17. yüzyıl Sünnî-Osmanlı dünyasında Ehl-i Beyt sevgisinin mezhepsel bakışın üzerinde olduğunu teyit etmektedir. (Oruç b. Âdil, 2011: 50; Neşrî, 2008: 158; **Anonim**, 1992: 41; Nişancı, 1279: 131; Âşıkpaşazâde, 1949: 144; Hadîdî, 1991: 129; Evliya Çelebi, 2011, 574-575) Bu bilgilerin de yine yalnızca Osmanlı kaynaklarında yer alması, Timurlu kaynaklarından teyit edilememesi büyük bir eksikliklerdir.

### 1.5. Timur Gerçekte Şiî miydi?

Timur'un Seyyid Şerif Cürçânî ve Sadeddin Taftazânî gibi Ehl-i Sünnet ulemâya hürmet göstermesi, din konularındaki resmi akıl hocasının Hanefî âlim Abdülcabbar Harezmî olması ve bir oğluna Ömer adını vermesine nazaran onun Sünnî inanca mensup olduğu ise genel kabul görmektedir. (Manz, 2006: 29) Nitekim Timurlu araştırmalarının ana kaynağı durumunda olan, bizzat Timur tarafından ismi konan ve yazdırılan Şâmî'nin eserinde, Timur'un Şiî Sebzarlı Hoca Ali Müeyyed ile görüşmesinde sarf ettiği: "...ehli-sünnet velcemaat mezhebine salikim" (Şâmî, 1987: 102) şeklindeki sözleri ve Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu'dan dönüşte Semerkand'da şehzadelerin düğünü sırasında, Hanefî fıkhı üzere nikah kıyıldığına ifade edilmesi Timur'un Şiî olmadığı görüşünü desteklemektedir. (Yezdî, 2013: 438) Timur'un dinî kimliği üzerindeki tartışmalar onun çok yönlü yönetim anlayışından kaynaklanmaktadır.

Suriye'de Hz. Ali taraftarlarının koruyucusuymuş gibi tavır takınan, bu yüzden Sünnî Suriyelilerin gözünde koyu bir Şiî olan Timur, Mazenderan'da Şiî dervişlerini cezalandırmıştı ve onların gözünde Yezid'di. İsfahan civarındaki İsmailî kalıntılarını yok etmesi onun Şiîlere ne gözle baktığını gösterir. (Aka, 1993: 84) Nitekim Horasan bölgesinde Sünnîliğin hâmîsi görünürken, aynı zamanda Sünnî Kert ve Muzafferî hanedanlarını ortadan kaldırması veya Osmanlı, Altınorda ve Memlûklü gibi Sünnî güçlerle savaşması, askerî/siyasi faaliyetlerinin dinî/etnik bir motivasyondan ziyade siyasi olduğunu kanıtlamaktadır. (Şahin – Gümüsoğlu, 2023: 243-248)

O, Serbedarîler, Mar'aşîler gibi Şiî oluşumları siyasî nedenlerle tasfiye ederken veya Hurufîliği baskılarken ne kadar pragmatist ise; o dönemde herhangi bir

siyasî iddia taşımayan oluşumlara sunduğu suyurgallarla da o derece kapsayıcıdır. Timur'un dinî tercihlerinin mezhep aidiyetinden ziyade siyaset zemininde şekillendiği açıktır. (Yüksel, 2009b: 22-26) Bu siyaset Timur'un zaman ve şartlara göre değişen politikalar uygulamasını açıklasa da kimi zaman insanların genel politikadan ziyade münferit uygulamalara odaklanmaları sonucu yanlış değerlendirmeler yaşanması da kaçınılmaz olmuştur.

## 2. Timur'un Hoca Ali ile Görüşmesi ve Esirleri Serbest Bırakması Rivayeti

Timur'un ölümünden yaklaşık bir asır sonra yazılmaya başlanan Safevî kaynaklarının etkisi ile Timur hakkında mevcut birçok tartışmaya yenileri eklenmiş görünmektedir. Buna göre bu dönemde Sünnî bir tarikat olarak bilinen<sup>4</sup> Erdebil Tekkesi şeyhi Hoca Ali döneminden hatıraları yansıtan çeşitli Safevî rivayetlerine göre Timur, Hoca Ali ile üç defa görüşmüştür. (Quinn, 2020: 67) Bazı Safevî kaynaklarında, Timur'un Ankara Savaşı dönüşünde Hoca Ali ile değil de Safiyyüddîn'le görüştüğü yazılsa da bu durum tarihsel açıdan mümkün değildir. Zira Yıldırım Bayezid ile Timur arasındaki savaş, Safiyyüddîn'in ölümünden 67 yıl sonra olmuştur. (Ergun, 1956: 6-7; Sümer, 1976: 6) Benzer şekilde Budak Münşî Kazvîni Cevâhirü'l Ahbâr adlı eserinde Altınorda Hanı Canıbeğ Han'ın (Canıbek/Canıbek) (hük. 1339 -1357) Melik Eşref'i cezalandırmak için çıktığı Tebriz Seferi'nde (1357) Hoca Ali ve Şeyh İbrahim ile görüşerek dualarını aldığını nakletmiştir. (Kazvîni, 2023: 51) Ancak Canıbeğ Han'ın ölümü ile Hoca Ali'nin doğumu arasında yaklaşık 14 sene bulunmaktadır. Kazvîni'nin burada kasten mi sehven mi anakronizme düştüğü açık olmasa da İbn-i Bezzâz, Safvetü's-safâ'da olayları daha farklı şekilde ve menkıbevi mahiyette ancak Şeyh Sadrüddîn dönemi içinde kronolojiye uygun olarak anlatır. (Şah, 2007: 451-463) Bu anakronizmler Safevî vakânüvislerinin "tarihsel gerçeklik" peşinde değil, ideolojik ihtiyaçlar sebebi ile "ikonik bir buluşma" peşinde olduklarını göstermektedir.

İddialara göre Timur'un Hoca Ali ile görüşmesi ve Erdebil tarikatına teveccühü, Meşhed, Nəcəf ve Kerbelâ gibi kutsal yerleri ziyaret etmesi, Gazan Han'a benzer şekilde Şii mezhebini seçtiğine dair söylentilerin çıkmasına ve Şiilerce sevilmesine sebep olmuştur. (Karadeniz, 2014: 58) Timur'un türbe ve âlimleri

---

<sup>4</sup> Timur döneminde Safevîyye Tarikatı'nın siyasi bir amaç gütmeyeceği bu dönemde Safevîyye tarikat merkezine Osmanlı sarayından bile her yıl "Çerağ Akçesi" adı altında yıllık bir yardım gönderilmesinden anlaşılabilir. Bu hediyelerin düzenli olarak dağıtıldığı, hatta bir aksama meydana geldiğinde Şeyh Cüneyd'in Osmanlı sarayına şikâyetinde bulunduğu kaydedilmektedir. (Babinger-Köprülü, 1996: 19)

ziyaretlerine eserinde çokça yer veren Timurlu kaynaklarının bu ziyareti zikretmemiş olmaları ise rivayetin gerçekliği üzerinde şüphe uyandırmaktadır.

Timurlulara ait muasır kaynaklarda yer alması da bu yardım rivayetinin Timurlu Hanedanının devamı sayılan Bâbürlüler tarafından da siyaseten ve Bâbürlü Hanedanı üyeleri nezdinde Timur'un "Safevî Devleti'nin kurulmasını sağlayan hükümdar" olarak ileri sürülmesine sebep olduğu görülmektedir. 17. Asırda Kandeher meselesi nedeniyle ilişkilerin gerildiği dönemde Safevî hükümdarı Şah Abbas'ın Timur soyundan gelen Bâbürlü'nün oğlu için: "*Hümayun'u Bâbürlü tahtına biz hükümdar olarak oturttuk*" şeklindeki sözlerine karşı Bâbürlü elçisi: "*Şah'ın atalarına da İran tahtı Timur tarafından verilmiştir*" cevabını vermişti. (Andican, 2019: 510-511) Bu cevabın İran'dan göç alan ve İran ile yoğun kültürel ve siyasi bağları bulunan Bâbürlüler tarafından, Safevîlerin üstünlük iddialarına karşı kendi kaynaklarında bulunan rivayetlere atıf yapılarak verilmiş, siyasi bir cevap olması mümkündür. Bâbürlülerin Yıldırım Bayezid'i yenen ve Safevîlere tahtını sağlayan bir atanın torunu olma düşüncesine elbette sahip çıkmamaları düşünülemez.

Timur kimi iddialara göre Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu'dan götürdüğü sayısı tartışmalı Alevi Türkmen esirleri<sup>5</sup> çok etkilendiği Hoca Ali'nin ricası üzerine serbest bırakmıştır. (Hinz, 1992: 9; Kütükoğlu, 1962: 2) Ayrıca başka iddialara göre Timur, Anadolu'daki tabilerine Erdebil müritlerine baskı yapılmaması için fermanlar göndermiştir. (Çetinkaya, 2003: 404) Timur'un serbest bıraktığı esirlerin bir kısmı Erdebil'de Rumlu adıyla bilinen mahalle kurup orada yaşamaya başlarken, Anadolu'ya dönenler ise tarikatın burada yayılmasını sağlamışlardır. Hoca Ali, kendisine teslim edilen Tekelu, Şamlu, Ustaclu, Kaçar, Afşar, Rumlu ve Zülkadir'den oluşan Türk boylarından Kızılbaş birlikleri oluşturmaya başlamıştır. Bu insanlar "Rumlu sufileri" (Sufiyan-ı Rum) şeklinde adlandırılmaya başlanmıştır. Ancak bu rivayetler çeşitli tarihçiler tarafından şüphe ile karşılanmıştır. Timur-Hoca Ali görüşmelerini anlatan rivayetlerin hiçbir Timurlu kaynağında dile getirilmemiş olması büyük bir eksiklik olarak görülmektedir. Sümer'e göre batılı ve doğulu yazarlar tarafından tekrar edilen bu haber, İran'da son asra kadar unutulmayan Rum (Urum)'dan, yani Anadolu'dan geliş hatırasının yanlış izahından başka bir şey değildir.

---

<sup>5</sup> Esirlerin sayısı hakkında fikir birliği yoktur. Bazı kaynaklar 3.000, bazıları da 30.000 demektedirler. Ancak o dönem Anadolu'nun nüfusu göz önüne alındığında 30.000 oldukça abartılı bir sayı olmalıdır.

(İşgəndər Bəy Münşi, 2009: 48; Savory, 2021: 14; Sümer, 1976: 6-7) Rumuların Safevîye tarikatına ne zaman bağlandıkları kesin olarak bilinmemektedir. Gündüz'de, Timur tarafından Anadolu'dan götürülüp Erdebil'de tekkeye bağışlanan esirler rivayetini asılsız sayar ve Anonim bir kaynakta onların Sivas, Tokat, Amasya gibi sınıra yakın bölgelerden toplandıklarının kayıtlı olduğunu fakat Bayburtlu aşiretinden Karaca İlyas'ın Rumuların reisi olduğu yolundaki kayda nazaran bunların Karaman bölgesindeki konargöçer gruplardan olabileceği ihtimalini daha kuvvetli görür. (Gündüz, 2015: 70-71)

Geleneksel Safevî anlatısına göre Timur, Hoca Ali'yi huzuruna çağırır ve ona zehirli bir kadeh ikram eder. Bu esnada mecliste bulunan dervişler aşka gelerek zikre başlarlar. Cezbeye kapılan Hoca Ali de zikre katılır. Zikir sırasında vücudunu öyle ateş basar ki zehir terle bedeninden dışarı atılır. Timur bunu görünce onun eteğine yapışarak müridi ve adanmış takipçisi olur. 1629'da yazımı tamamlanan İskender Bey Münşi'ye ait *Târih-i Âlem-ârâ-yi Abbasî* zehirli kadehten bahsetmez fakat Âlem ârâ-yi Safevî adlı eserdeki gibi şeyhin söylenmemiş şeyleri keşfetmesinden Timur'un etkilendiğini ve ona mürit olduğunu yazar. (Savory, 2021: 14; Şah, 2007: 83) Burada menkıbevi anlatılarla maddi gücün mutlak sahibi Timur'un manevi güç sahibi Hoca Ali'ye boyun eğdiği algısı oluşturulmaktadır.

Hoca Ali, kimi Safevî kaynaklarına göre Timur (1370-1405) ile birkaç kez görüşmüştür. Tarihçiler tarafından birbiriyle bağlantılı metinler olarak değerlendirilen (Çetin, 2025: 16) ve yazarı bilinmeyen XVII. yüzyıla ait geç tarihli *Âlem ârâ-yi Safevî* ve *Âlem ârâ-yi Şah İsmail* adlı eserlerde bazı farklılıklar arz etmekle birlikte olay şu şekilde geçmektedir: “[...] *Buhara'dan çıkan Timur, Horasan tarafına gitmek amacıyla Ceyhun'u geçerken kırbacını [kamçı] suya düşürmüştü. Timur bunu kötüye yorumuş ve ordusunun yürüyüşünü durdurmuştu. Bunu gören bir derviş [Hoca Ali], hükümdara doğru yaklaşmış ve 'Ey Emir Timur! Duraklamanın sebebi nedir?' diye sormuş ve Timur da ona 'Ey buradan geçen! Kırbacım suya düştü ve onu bulmak istiyorum' diye cevap vermiştir. Bu konuşmadan kısa bir süre sonra derviş, elini suya sokar ve kırbacı bulup Timur'a verir. Bunu iyiyeye yoran ve manasını soran Timur'a derviş; 'Vatanım Erdebil, zuhur ettiğim mahal Dizful ve mezarım da Kuds-i Halil'de olacak' diyerek kaybolmuştur.*” Rivayete göre diğer buluşma, Timur'un Bağdat'tan Huzistan'a asker sevk ettiği sırada olmuştur. Timur, Dizful Irmağı'nın başında iken siyah giyimli bir derviş aniden ortaya çıkarak: *"Ben, Ceyhun Nehri'ne düşürdüğün*

*kırbacı bulup sana veren dervişim ve sonraki görüşmemiz de Erdebil'de olacak"* demiştir. (İsg nder B y M n şi, 2009: 46-47; Aydođmuŗođlu, 2018: 67-68)

Seyyid Hasan Esterabadi'nin rivayetine göre ise Timur, Anadolu seferinden dönerken yanında bulunan çok sayıda esirle birlikte Şeyh Safiy dd n'in mezarını ziyaret etmek amacıyla Erdebil'e gelmiŗtir. Ona bu sırada Hoca Ali'den bahsedilince, Timur onun makamına gitmiŗtir. Bu sırada Hoca Ali ibadette meŗgul iken Timur'un geldiğini s yledilerse de Hoca Ali onu karŗılamaya  ıkmamıŗtır. Daha sonra Timur, selam verip yanına gelmiŗ, bir süre onunla konuŗup ahvalini sormuŗtur. Ardından müritler, yuvarlak bir arpa ekmeği, billur bir k sede Őerbet ve sütlaç getirince Timur m tevez  bir sofrayı görerek hayrete d ŗm ŗt r. Fakat tam bu sırada Hoca Ali: *"Ey Hükümdar, bu s tlacı yiyiniz. Zira bu diğerlerine benzemez. Süt, ceylan sütü, piriņ Mısır pirinci ve ekme  ise ömrünüzde yemediğiniz bir ekme tir."* demiŗtir. (Aydođmuŗođlu, 2018: 68)

Bu rivayetlerde de Hoca Ali'nin, siyasi gücün ihsan ve yüksek alakasına karŗı isteksiz ve soğukkanlı tavrı, tarikatin zühd ve takva yolunda olduğunu vurgulamak için (Yıldız, 2023: 61) kullanımından baŗka geleceği gören ve Osmanlı'yı yenen Timur'a yol gösteren üstün bir makamın temsilcisi olduğuna iŗaret edilmektedir. Ancak bu g r ŗmenin Timur'un "evliya dostu" imajını pekiŗtirmek için Timurlu tarihçileri tarafından mutlaka kaydedilmesi beklenirdi. Timurlu kaynaklarının sessizliği nedeniyle ilgili rivayetlerin tarih i güvenilirliği tartıŗmalıdır.

### **3. Timur'un Şeyh Sadredd n Türbesine Yaptığı Bađıŗlar**

Bir g r ŗe göre ise Timur, İran'ı fethettiği sırada Şeyh Sadredd n'e intisap edip etrafta söylenen kerametler ve onun seyyidliği meselesinden istifade etmiŗ, babası için yapılan kümbet ve imarete katkıda bulunduktan sonra burayı ziyaret ederek yerli halkın tepkisini azaltmaya  alıŗmıŗtır. (Karadeniz, 2014: 63) Kadı Ahmed Gaffârî, Hoca Ali-Timur g r ŗmesinden bahsetmemiŗ ancak Timur, Canıbeğ Han ve oğlu Berdi Beğ Han'ın Şeyh Sadrüddîn'in türbesini sadece ziyaret ettiklerini yazmıŗtır. (Gaffârî, 2023: 73)

 lhanlı hükümdarı Gazan Han'ın Ő iler için kutsal sayılan yerlere yardım etmesi, tamir ve tezyin için paralar aktarması, Ő i olmakla itham edilmesine yol a mıŗtı. (Şahin, 2009: 94) Benzer Şekilde Timur'un da kendi cebinden Erdebil

yöresindeki bazı arazi ve köyleri satın alıp sürekli bir “suyurgal”<sup>6</sup> olarak Şeyh Safi türbesine vakfettiği ve bölgenin toprak vergilerini de Safevî ailesine tahsis ettiği çeşitli Safevî kaynaklarında zikredilmiştir. Ayrıca Timur’un Hz. Ali, Hz. Hüseyin, İmam Musa Kazım, İmam Muhammed Takî ve İmam Rıza’nın mezarlarının restore edilip ışıklandırıldığı ve türbelerine vakıflar yaptırdığı da iddia edilmiştir. (Akkuş-Zeki, 2019: 377) Bu yerler arasında Timur’a ait olduğu iddia edilen bir senede göre İsfahan, Hemedan, Talus ve Tarom’da olan bazı emlâkların da adı geçmektedir. Alış verişin tarihi H. 806 (1403-1404)’dir. (Efendiyev, 2000: 245) “Sülûk ve Sicillet-i Teymuri” eserinin elyazmasında H. 1000 (1602–1603)’te I. Şah Abbas’ın Belh’e gönderdiği Bahadır Han, orada bir vakıf fermanı bulmuştur. Ancak bahsedilen yerler Timur’un 1405’te ölümünden önce tamamıyla Safevî ailesinin eline geçmemiş olduğundan kurulan vakıf işlevsiz kalmıştır. Silsiletü’n -Neseb’in yazıldığı tarihlerde (yak. 1660) Hoca Ali soyundan gelenlerin elinde bu arazilerden hiçbirisi yoktu. Şah Abbas bu senedi gördüğü halde buna dayanarak adı geçen toprakları Safevî ailesine terk etmeye yanaşmamıştır. (Savory, 2021: 15)

İran tarihçisi İskender Bey Münşî ise Timur’un Hoca Ali veya oğulları ile Şeyh Sadreddin türbesine arazi geliri vakfetmesi hadisesine temkinli yaklaşmış ve bu bilginin kaynağını hiçbir yerde bulamadığını fakat çok sayıda insan sözlü şekilde bunu aktardığı için eserine aldığını itiraf etmiştir. Başka bir yerde ise İskender Bey yukarıda bahsi geçen Moğol ve Timur’un mührünü taşıyan vakıf senedinin bulunarak Şah Abbas’a götürüldüğünü yazmıştır. (Savory, 2021: 16) Timurlu kaynaklarında Erdebil Tekkesi’ne bir imtiyaz verildiği konusunda bahis yoktur.

#### 4. Cengizî Gelenek

Bilindiği üzere Cengizî gelenek (Moğol mirası), Timur’un meşruiyet zeminini üzerine inşa ettiği en temel sütundur. Ancak Timur, siyasi meşruiyetini kurgularken tek bir kaynağa bağlı kalmamış; Cengiz yasaları ile İslami gelenekleri pragmatik bir dengeyle birleştirmiştir.

Moğollar Şaman inancının da tesiriyle olağanüstülüklere, sihir, büyü gibi yetenekleri olan insanlara karşı hep saygılı olmuşlar, bir nevi kabile kültürüyle geliştirdikleri yasalarına ve siyasi hesaplarına aykırı olmadığı müddetçe, din ve

---

<sup>6</sup> Hükümdarın hizmetindekilere bir ihsanı olarak ifade edilen bu tabir ile daha çok bir arazi kastedilmekte idi. Suyurgal sahibi bütün vergilerden muaf tutuluyor ve daha önce devlet hazinesine ödenmekte olan vergileri toplamak hakkını kazanıyordu. (Aka, 2000: 112)

din adamlarına her türlü toleransı göstermişlerdir. İlhanlıların dini siyasetinde özellikle Sünnî İslam'a karşı Şiîliği destekleme ve zamanla Şiîleşme yönüne evrilen tutumda Moğol ilerleyişinin karşısında duran ve en büyük düşman olan Memlûklerin Sünnî Müslüman olmasının büyük etkisi olmuştur. (Akkuş, 2011: 462-465)

Bu Şiî eğilimli politika doğrultusunda Cengizliler harekâtının batıya yöneldiği İlhanlılar zamanında seyyidlere ve Ehl-i Beyt nesline özel bir ilgi ve saygı gösterildiği bilinmektedir. (Şahin, 2009: 96-99) Bu dönem için Abdüllatif Kazvîni: “...Moğol taifesi o Hazret'e [Safiyüddin'e] karşı tam bir inanç duyuyordu. Tarih-i Güzide eserinde zikredildiği gibi, o milletten birçok kimseyi halka zulmetmekten vazgeçirmiştir” demektedir. (Abdüllatif Kazvîni, 2011: 20) Benzer şekilde Budak Münşî Kazvîni'de: “...Çağdaş sultanların hepsi ona saygı gösterirlerdi. Mesela Cengiziyye taifesi Irâk-ı (Acem)'e geldiler. Katliam yapıp Şirvan yoluyla dışarı çıktılar. Ama Talış ve Erdebil'e ayak basmadılar...” diyerek şeyhin kerametine işaret eder. (Kazvîni, 2023: 45)

Ayrıca Hülagü Bağdat kuşatmasında: “seyyidlerin, bilginlerin, Hristiyan keşişlerin, Alevilerin, şeyhlerin ve bütün savaşa girmeyenlerin canlarının bağışlanacağına” dair bir ferman yazılmasını emretmişti. (Fazlullah, 2013: 42) Gazan (Mahmud) Han da Sünnî-Hanefî olmasına rağmen Şiîlere hiçbir zaman kötü gözle bakmıyordu. O Şiî ileri gelenleri ve seyyidleri vergiden muaf tutuyor, Şiîlerce mukaddes kabul edilen yerleri ziyaret ederek, onarımları için yardımda da bulunuyordu. Meşhed-i Hüseyin'e kadar bir kanal açtırılması, Hz. Ali evladına saygı gösterilmesi, onlar için hayrat yapılmasını, Darü's-Siyadeler kurulmasını buyurmuştu. Ardından gelen kardeşi Olcaytu, doğduğunda Hristiyan olarak vaftiz edilmiş, sonradan Budist olmuş, nihayet Gazan zamanında Moğollar arasında İslamlaşmanın yaygınlaşması üzerine Müslüman olup, Muhammed adını almış, sonunda 1310 yılında Hanefî ve Şafiîler arasındaki münakaşalardan sıkılarak Şiîlerin tesiri altında 12 İmam Şiîliğini kabul etmişti. (Aka, 1993: 79-80) Kazvîni eserinde Olcaytu'nun Safiyüddin ile yakınlığını ve onun katında tüm âlimlerden değerli olduğunu çeşitli hikayelerle anlatmıştır. (Kazvîni, 2023: 45-48)

İlhanî gelenekte görülen Ehl-i Beyt ve seyyidlere saygı politikası Timur tarafından da devam ettirilmiştir. Nitekim Timur'un yakınları arasında Tirmizli bazı seyyidler ve Hanzâde lâkabını taşıyan Ebu'l-Mealî ve Ali Ekber isimli iki

kardeş seyyidin adı geçmektedir. (Aka, 1993: 83; Barthold, 1997: 7; Roux, 1994: 73) İspanyol elçisi Clavijo Timur'un sarayına vardığında onu bir seyyid ile satranç oynarken bulmuştu. Timur seyyidlere büyük saygı duyardı. (Clavijo, 2023: 150, 174) Timur nezdinde Seyyid Bereke'nin değeri aynı türbeye gömülecek kadar büyüktü. Ayrıca Timur'un 1387 yılında İsfahan ve 1398 yılında Hindistan'da Kale-i Telmi adlı bir kalede sadece seyyidlere eman verdiği görülmektedir. Timurlu ülkesinde hanedan mensuplarından başka belki sadece Seyyidlerin dokunulmazlıkları vardı. (Aka, 1993: 84) Timurlu müelliflerinden Handemir'in [Hondmir], Safevî silsilesini 7. İmam Musa el Kazım'a dayandırması, Timurlu tarihçileri arasında da Safevîlerin seyyidliğine dair bilgilerin olduğuna işaret etmektedir. (Aydoğmuşoğlu, 2018: 23-24)

Bu bilgiler ışığında Cengiz Geleneğinin oldukça etkili olduğu Çağatay coğrafyasında yetişen ve İlhanlı Geleneği'nden oldukça etkilenen Timur'un seyyidlik iddiasında bulunan Erdebil Tekkesi'ne karşı mutedil politikasında Cengiz Yasası'ndan tevarüs eden din adamlarına ve dolayısıyla seyyidlere karşı olan olumlu bakış açısının etkisi olduğu ve Timur'un Erdebil Tekkesi ve şeyhlerine sunduğu iddia edilen imtiyazların, aslında Cengiz Han'ın tüm inanç önderlerine tanıdığı evrensel muafiyet politikasının İslamî bir yansıması olduğu söylenebilir.

## 5. Diplomaside Yaşanan Meşruiyet Sorunu Karşısında Timur Bağlantısı

Timur'un, Safevîlerin en büyük rakibi konumunda bulunan Osmanlı'ya üstünlük sağlaması; Safevî kaynak yazarlarının kendilerini ve bağlı oldukları hanedanı Timur'a yakın göstererek mücadelede psikolojik üstünlük tesis etmeyi amaçlamalarına yol açmış görünmektedir. Nitekim Yavuz Sultan Selim'e yazdığı bir mektupta Şah İsmail (d.1487 - ö.1524): “[...] *bizim gaza ünvanlı o hanedanla [Osmanlı] olan muhabbetimiz çok eskiye gider. Timur'un zamanına ait kargaşanın o ülkenin üzerine çökmesini istemiyoruz...*” demektedir ve kendisini adeta Timur'un yenilmez güç imajı ile özdeşleştirmektedir. (Genç, 2011: 110-111) Bu durum Timur ile özdeşleşen ve cihanşümul hâkimiyet kurmanın bir ifadesi olan Sâhipkıran ünvanının diğer Safevî hükümdarları tarafından da benimsenmesinde görülebilir. (Quinn, 2020, 66-67)

Safevîler soylarını bir meşruiyet aracı olarak 7. İmam üzerinden Hz. Ali'ye dayandırırken içeride bir sıkıntı yaşamamışlardı. Ancak dışarıda özellikle Osmanlılar ve Şeybânîlerle mücadele sırasında diplomatik ilişkilerde görüldüğü

üzere onların bir tekmeden devlete dönüşmeleri yadırganmış ve bir meşruiyet sorunu olarak görülerek gündeme getirilmiştir. Günlük konuşmalarında Şah İsmail'den “Şeyh oğlu (Sofioğlu)” şeklinde bahseden (Çınar, 2011a: 83) Şeybânî Han<sup>7</sup>, Şah İsmail'e ecdadının tarikat şeyhliği mesleğine devam etmesini ve devlet işlerini bırakmasını söyleyerek: “*Her insanın babasının kesbini devam ettirmesi münasiptir. Eğer annesini takip ediyorsa geri gidiyordur... Tıpkı Hasan oğlu Sultan Yakub'un kız kardeşini verdiği gibi Uzun Hasan da kızını senin babana verdiği gün hükümdarlar dairesinden çekilmiştir<sup>8</sup>... Atasözünün dediği gibi: 'oğul babasının işini yapsın kız anasının' demiş” ayrıca bir derviş çanağı (keşkül) ile değneği (asa) göndermiştir. (Mirza Haydar Duğlat, 2006: 405) “Şeybânî Han bir başka namesinde; Allah'ın kendisine bahşettiği hükümrانlık ve imamlık vasfının Şah İsmail'inki ile kıyaslanamayacağını belirtmiş ve ona “İsmail-i Daruğa” yani “Vali İsmail” olarak hitap etmiştir. Böylece Şah İsmail'i sadece İran Mülkünün yöneticisi olarak gördüğünü ve ona hükümrانlık sıfatını yakıştırmadığını açıkça belirtmiştir.” (Çınar, 2011a: 82)*

Ayrıca soyunu Timur'a dayandırmaya gayret eden (Çınar, 2011a: 81) Şeybânî Han'ın Timurlu topraklarını ele geçirmeye başlaması, Babür ve Bediüzzaman Mirzaların Şah İsmail'e yanaşmalarına sebep olmuştur. Bu durumda Safevîler başlangıçta Timurluların verasetini dile getirerek, Meşhed gibi Şia ehli için kutsal sayılan merkezlerin de bu bölgede bulunması sebebiyle özel önem arz eden Horasan'ın (Çınar, 2011b: 49,74) Timur soyuna geri verilmesini dile getirmişler daha sonra Timur mülkünün kendilerine geçtiğini iddia ederek bölgede hâkim olarak Şiîliği yaymışlardır. Bu durumda Horasan hâkimiyeti üzerinde birbirlerine meydan okuyan doğrudan Timurlu soyundan gelen Bâbürlü ve Timur soyundan gelme iddiaları bulunan Özbek Şeybânî güçleri karşısında, Safevî kaynak yazarlarının rakipleri gibi Timur bağlantılarını öne sürmelerine bu çok yönlü mücadele sebebiyet vermiş olabilir.

Nitekim Feridun Bey'in *Münşe'âtü's-Selâtîn* adlı eserinde kayıtlı Şah Tahmasb'a gönderdiği bir mektubunda Kanunî Sultan Süleyman: “...*Atalarının derviş*

<sup>7</sup> Şeybânî Han Babür'ün kızkardeşi Hanzade Begüm ile evlenerek Timur soyu ile bağlantı kurmuştur. (Kılıç, 1999:135); Ayrıca Şeybânî Han bir oğluna Timur adını vermiştir. (Çınar, 2011a: 78)

<sup>8</sup> Burada Şah İsmail'in baba değil anne tarafından hükümdar soylu olduğu ifade edilmektedir. Şah İsmail'in annesi Akkoyunlu Uzun Hasan'ın kızı Alemşah Begüm (Halime Begüm ağa)'ün annesi de Trabzon Rum imparatoru Kalo İoannes'in kızı olan Despina Hatun'dur (Hinz, 1992: 63).

*elbiselerini giyin, başından tacını çıkar, dervişler ile inzivaya çekil...*” diyordu. (Şevik, 2008: 59)

Bu tartışmalara Safevîlerin cevabı muhtemelen meşruiyetlerine yarayacak yeni argümanlar ileri sürmek oldu. Bunlardan birisi soylarını Ferîdûn ve Cemşîd gibi karizmatik İran şahtlarına dayandırarak Farisî ve İslamî (Pers-İslâmî) bir hükümdar imajı ortaya koymak ve bu mirası devraldığını iddia etmek iken (Genç, 2021: 84-85), diğeri Acem dünyasında Akkoyunlu ve Safevîler tarafından Osmanlılara karşı kurgulanan üstünlük tartışmaları içerisinde neredeyse bir gelenek halini alan Rumî dünya karşısındaki üstünlüğün yansımaları olan Timur yakınlığı veya mirasçılığı ile ilgili rivayetleri dönem dönem ilişkilerin gerginleşmesi nedeniyle Bâbürlüleri de karşılarına alacak şekilde genişleterek ileri sürmektir. (Genç, 2021: 94,99)

Bu noktada Safevî kaynaklarının naklettikleri gerçekliği tartışmalı Timur anlatılarının, Osmanlı ve Şeybânîlerin ileri sürdükleri 'derviş' indirgemeciliğine karşı siyasi bir kalkan olarak kurgulandıkları düşünülebilir.

Nitekim Safevî Devleti'nin çöküşünden sonraki yetmiş sene boyunca, İran'da dört farklı boy hâkimiyet kurmuştur. Bunlardan ikisi olan Avşarlılar Hanedanının kurucusu Nadir Şah (d.1688 - ö.1747) ile Kaçar Devleti'nin kurucusu Ağa Muhammed Şah'ın (d.1741 - ö.1797) meşruiyetlerini sağlamak için kendilerini Timur'a bağlamaları, Timur'un meşruiyet sağlama noktasında ne denli önemsendiğini göstermektedir. (Tabriz, 2022: 104-105,109). Görüldüğü üzere Timur karizması ve bağlantısı İran'da 18. asır sonunda bile geçerliliğini sürdürmektedir.

## **SONUÇ**

Timur'un faaliyetleri din ve mezhep kaygısının ötesinde Türk ve Moğol egemenlik anlayışının etkisiyle gelişen cihan hâkimiyeti çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede Timur'un hakimiyetine tehdit oluşturmadığı sürece siyasi, dini oluşumlara hoşgörü ile yaklaştığı söylenebilir.

Özellikle İranlı tarihçilerin Timur'un genel pragmatik politikasına bakarak Timur'un Erdebil Tekkesi'ne karşı takındığı ılımlı tavrı siyasi bir yöntem olarak açıklamaları karşısında, Mâverânnehir'den Şam'a kadar tüm Asya'yı zapt eden, Asya Fatihisi olarak bilinen Timur'un böyle bir siyasi manevraya ihtiyacı olup olmadığı sorusu durmaktadır. (Akkuş-Zeki, 2019: 376-377)

Bunun yanında Timurlu kaynakları tarafından teyit edilemeyen Hoca Ali ile görüşme, Erdebil Tekkesine çeşitli imtiyazlar tanıma ve Anadolu'dan getirilen esirlerin serbest bırakılması rivayetlerinin, Timur'un bir cihan fatihi olması ve Safevîlerin Timurlu mirzaların kendilerine sığınmasından sonra Horasan bölgesi hâkimiyeti için mücadele verdikleri Şeybanîler karşısında, Timur ile Safevîler arasında bağlantı kurarak hanedanın meşruiyetini sağlamak ve Horasan bölgesindeki hakimiyetlerini pekiştirmek amacıyla Safevî Devleti kaynak yazarları tarafından geçmişin yeniden inşası amacıyla kurgulanmış olması mümkündür. (Newman, 2023: 127)

Timur özelinde onun cihan hâkimiyetini simgeleyen 'Sâhipkıran' unvanının, kendisinden sonra gelen birçok siyasi güç tarafından siyasi meşruiyeti pekiştirme amacıyla kullanımı, tarihin mevcut siyasi ihtiyaçlar doğrultusunda nasıl etkili bir şekilde kullanılabileceğini gösteren önemli bir ip ucutur.

Safevî kaynak yazarlarının Emir Timur, Canıbeğ Han, Berdi Beğ Han ve Hülagü Han gibi büyük siyasi güç sahibi şahsiyetleri kendi şeyhlerine yakın, onlara bağlı ve saygı duyan kimseler olarak göstermeleri doğal bir durumdur. Ancak kaynak yazarlarının bu esnada zaman zaman anakronizme düşmeleri dikkatten kaçmamaktadır.

Sonuç olarak Osmanlılar, Timur'u İslam dünyasını alt üst eden siyasi bir figür olarak algımlarken; Safevîlerin onu Osmanlıları yenen cihanşümül bir figür olarak Erdebil Tekkesi'ne hürmet eden, Hoca Ali'ye muhabbet besleyen ve onun ricasıyla elindeki esirleri serbest bırakan bir hâmî olarak yeniden kurgulamış olmaları ve bu sayede dış dünyada Osmanlı ve Şeybânîler karşısında meşruiyet konusunda yaşadıkları krizi gidermeye çalışmaları tarihin nasıl siyasallaşabileceğini gözler önüne sermektedir.

## **KAYNAKLAR**

### **KRONİKLER**

Abdüllatif Kazvinî (2011). *Safevî Tarihi*. (Hamidreza Mohemmednejad çev.). Birleşik Yay.

*Anonim Tevârih-i Âl-i Osman*. (1992). (F. Giese nşr. Nihat Azamat haz.). Marmara Üniversitesi Yayınları.

Âşıkpaşazâde. (1949). *Tevârih-i Âl-i Osman*. (Nihal Atsız nşr.). Türkiye Yayınları

Ebu Bekr-i Tihranî. (2014). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. (Mürsel Öztürk çev.). Türk Tarih Kurumu.

Budak Münşî Kazvînî. (2023). *Safevîler Cevâhirü'l-Ahbâr*. (Şefaattin Deniz çev.). Bilge Kültür Sanat.

Evliya Çelebi. (2010). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. Seyit Ali Kahraman (haz.). Yapı Kredi Yurt Yayınları.

Hadîdî. (1991). *Tevârih-i Âl-i Osman*. Necdet Öztürk (haz.). Edebiyat Fakültesi Basımevi.

İbn Arabşah. (2012). *Acâibu'l Makdûr Fî Nevâib-i Timûr*. (Ahsen Batur çev.). Selenge.

İsgändər Bəy Münşi Türkman. (2009). *Tarix-i Aləmara-yi Abbasi (Abbasın Dünyanı Bəzəyən Tarixi)*. I Cild.

Kadı Ahmed Gaffârî (2023). *Târîh-i Cihân-Âra*. (Buket Gündüz Terc. Not.). Bilge Kültür Sanat.

Mevlana Mehmed Neşrî. (2008). *Cihannümâ*. Necdet Öztürk (haz.). Çamlıca.

Mirza Haydar Duğlat. (2006). *Tarih-i Reşidî*. (Osman Karatay çev.). Selenge.

Nişancı Mehmed Paşa (Ramazanzâde). (h.1279). *Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa [Miratü'l Kainat]*. Tabhanne-i Âmire.

Nizamüddin Şâmî. (1987). *Zafernâme*. (Necati Lugal Çev.). Türk Tarih Kurumu.

Oruç b. Âdil. (2011). *Oruç b. Âdil Tarihi Üç Osmanlı Tarihi*. Atsız (haz.). Ötüken Neşriyat.

Reşidüddin Fazlullah. (2013). *Câmiu't – Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*. Türk Tarih Kurumu.

Sâhipkıran Emîr Timur Muhammed Tarağay Bahadıroğlu. (2010). *Timur'un Günlüğü - Tüzükât-ı Timur*. Kutlukhan Şakirov-Adnan Aslan (haz.). İnsan Yay.

Şerefüddin Ali Yezdî. (2013). *Emir Timur (Zafernâme)*. (D. Ahsen Batur çev.). Selenge.

## ARAŞTIRMA ESERLER

Aka, İsmail. (1993). "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*. İlmî Neşriyat.

Aka, İsmail. (2000). *Timur ve Devleti*. Türk Tarih Kurumu

Aka, İsmail. (2003). "Anadolu'dan İran'a Göçler". *Tarihten Günümüze Türk-İran İlişkileri Sempozyumu (16- 17 Aralık 2002, Konya)*. Türk Tarih Kurumu.

Akkuş, Mustafa ve İzzetullah, Zeki. (2019). "Timur'un Mutasavvıflarla İlişkileri". *SUTAD*, 47, 367-382.

Akkuş, Mustafa. (2011). "İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti". Basılmamış Doktora Tezi.

Allouche, Adel. (2001), *Osmanlı - Safevî İlişkileri Kökenleri ve Gelişimi*. (Ahmed Emin Dağ çev.). Anka Yayınları.

Andican, A. Ahat. (2017). "Tüzükat-ı Timuri Gerçek mi ve Geçerli Bir Birincil Tarihi Kaynak Olarak Kullanılabilir mi?", *Türkiyat Mecmuası*, (27/2), 33-83.

Andican, A. Ahat. (2019). *Emir Timur, Siyaset ve Miras*. Selenge Yayınları.

Atmaca, Esra. (2018). "Memlûkler Dönemi Ulemâsından Ebü'l-Velîd İbnü'sşihne Ve Timur ile Münasebeti". *Turkish Studies*. (13/16), 21-34.

Aydoğmuşoğlu, Cihat. (2018). *Safevîye Tarikatı*. Tün Kitap.

Azamat, Nihat. (1995). "Alaeddin Erdebili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (c. 11). Türkiye Diyanet Vakfı.

Barthold, Wilhelm. (1997). *Uluğ Bey ve Zamanı*. (İsmail Aka çev.). Türk Tarih Kurumu.

Clavijo, Ruy Gonzales de. (2023). *Timur Döneminde Kais'ten Semerkant'a Seyahat*. (Ömer Rıza Doğrul çev.). Dorlion.

Conermann, Stephan. (2024). *Babür İmparatorluğu Müslüman Hindistan'ın Tarihi ve Kültürü*. (Muhammed M. Albayrak, Nurettin Demir çev.). Runik Kitap.

Çetin, Mahmut. (2025). "Safevîler Döneminde Tasavvuf ve Tarikatlar". Basılmamış Doktora Tezi.

Çetinkaya, Nihat. (2003). *Kızılbaş Türkler*. Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Çınar, Gülay Karadağ (2011a). “İki Büyük Türk Hakanı Şah İsmail ve Şeybani Han Arasındaki Söz Düellosu”. *History Studies*. (3/2). 75-87.

Çınar, Gülay Karadağ (2011b). “Safevî-Özbek Siyasî İlişkileri ve Osmanlı'nın Tesiri (1524-1630)”. Basılmamış Doktora Tezi.

Efendiyev, Oktay (2000). “Safevîler ve Kızılbaşlar XV. Asırda”. *Orta Asırlar Şarkı (Akademik Z. M. Bünyadov'un Hatırasına Hasır Olunmuş Makaleler Toplusu)*. Azerbaycan İlimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü. 115-131.

Ekinci, Abdullah (2007). “İslam Dünyasında Hurufîler ve Timurluların Mücadelesi”. *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Abdulvahap Kara, Ömer İşbilir (ed.), Doğu Kütüphanesi, 451-476.

Ekinci, Mustafa (2010). “Safevîye Tarikatı ve Türkmenler Üzerindeki Rolü”. *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Halil İbrahim Bulut (ed.), Sakarya Üniversitesi Yayınları, 143-174.

Ergun, Sadettin Nüzhet. (1956). *Hatayî Dîvanı Şah İsmail-i Safevî Hayatı ve Nefesleri*. Maarif Kitaphanesi.

Franz Babinger ve Fuat Köprülü. (1996). *Anadolu'da İslâmiyyet*, (Ragıp Hulusi çev.). İnsan Yayınları.

Genç, Vural. (2011). *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran Savaşı (1514)*, Bengi Yay.

Genç, Vural. (2021). “Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ile Safevîler Arasında Yaşanan Dini ve Siyasi Polemikler”. *Osmanlı Araştırmaları*. (LVII). 81-130

Gölpınarlı, Abdülkadir. (1997). *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. İnkılap Yayınları.

Gündüz, Tufan. (2015). *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler*. Yeditepe Yayınevi.

Hinz, Walther. (1992). *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. (Tevfik Bıyıkoglu çev.). (2. Bs.). Türk Tarih Kurumu.

Karadeniz, Yılmaz. (2014). “Safevî Devleti'nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 53-64.

Kılıç, Nurten. (1999). “Siyasal Kültürde Değişim: Şeybani Han ve Özbek Siyasal

Oluşumu (1500-1510)”. Basılmamış Doktora Tezi.

Kütükoğlu, Bekir. (1962), *Osmanlı- İnan Sıyâsî Münâsebetleri 1578-1590*. Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Manz, Beatrice Forbes. (2006). *Timurlenk Türk-Moğol Kültür Harmanında Bir İmparator*. (Zuhal Bilgin çev.). Kitap Yayınevi.

Musalı, Namiq. (2016). “Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 80. 9-30.

Newman, Andrew J. (2023). *Safevî İnan'ı*. (Damla Gürkan Anar çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.

Özdemir, Ali Rıza. (2011), “Şeyh Safıyyüddîn-i Erdebilî'nin Etnik Kökeni ve İnanlı Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. (100), 235-252.

Quinn, Sholeh. (2020). *Şah Abbas*. (Zeliha Yılmazır çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.

Rahman, F. (1996). *İslam*. (4. Bs). Selçuk Yayınları.

Roux, Jean-Paul. (1994). *Aksak Timur*. (Ali Rıza Yalt çev.). Milliyet Yayınları.

Savory, Roger. (2021). *Safevîler Döneminde İnan*. (Özgür Kolçak çev.). Bilge Kültür Sanat.

Semenov, A. A. (1960). “Gur-i Emir Türbesinde Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri”. (Abdülkadir İnan çev.). *Bellekten*, 24/93, 139-170.

Sümer, Faruk. (1976). *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*. Güven Matbaası.

Şah, Serap. (2007). “Safvetü's-Safâ'da Safıyyüddîn-i Erdebilî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri”. (Cilt I). Basılmamış Doktora Tezi.

Şahin, Saliha ve Gümüšoğlu, Hasan. (2023). “Sünnilik ve Şiilik Temelinde Emir Timur'un Mezhep Siyaseti”. *Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu*, 3, 243-248.

Şevik, İsa. (2008). “Şah Tahmasb (1524-1576) İle Osmanlı Sarayı Arasında Teati Edilen Mektupları İçeren “Münşe'ât-ı Atık”ın Edisyon Kritiği ve Değerlendirilmesi”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Tabriz, Mohamed Ata. (2022). “Safevî Devleti’nden Sonra İnan’da Siyasî İktidarların Meşruiyet Arayışları”. *Bilig.* (no.103), 95-118.

Yıldız, Mehmet. (2016). “Bayramîliğin Silsilesinde Yer Alan Bir Tekke: Safevî Erdebil Tekkesi ve Mezhebî Kimlikleri”. *Uluslararası Hacı Bacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1*, 621-633.

Yıldız, Onur. (2023). “Safevîler Döneminde İnan’da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi”. Basılmamış Doktora Tezi.

Yüksel, Musa Şamil. (2004). “Arap Kaynaklarında Timur”. *Bilig.* (31), 85-126.

Yüksel, Musa Şamil. (2009a). “Şahruh’un Sünnî Cantandırma Siyaseti”, *Tarih Okulu*, 5, 95-110.

Yüksel, Musa Şamil. (2009b). *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*. Türk Tarih Kurumu.





Cilt/Volume 4, Sayı/Issue 7, Haziran/June 2026, ss. 33-58

Geliş Tarihi–Received Date: 01.06.2026

Kabul Tarihi–Accepted Date: 18.06.2026

Araştırma Makalesi – Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.21065111>

## ŞAH İSMAİL HATÂYÎ ŞİİRİNDE ANLAM, BİÇİM VE ESTETİK YAPI: TASAVVUFÎ SÖYLEM, SÖZ SANATLARI VE KAFİYE DÜZENİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

(Meaning, Form and Aesthetic Structure in the Poetry of Shah Ismail Khatai:  
An Examination of Sufi Discourse, Rhetorical Devices, and Rhyme Patterns)

Afaq YUSİFLİ\*

### ÖZ

Safevî Devleti'nin kurucusu olan Şah İsmail Hatâyî, yalnızca siyasi ve tarihî kimliğiyle değil, Türkçe şiir geleneğine verdiği önem, halk şiiri unsurlarını yazılı edebiyata taşıması ve özellikle Alevî-Bektaşî kültür çevrelerinde edebî ve manevî etkisiyle de dikkat çeken bir şairdir. Bu çalışma, XVI. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının önemli temsilcilerinden Şah İsmail Hatâyî'nin şiirlerini anlam, biçim ve estetik yapı bakımından incelemeyi amaçlamıştır. Hatâyî'nin edebî mirası, klasik divan şiiri ve halk şiiri gelenekleriyle ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiş; özellikle tasavvufî söylem, söz sanatları ve kafiye sistemi üzerinden çok katmanlı yapısı ortaya konulmuştur. Araştırmada nitel edebiyat inceleme yöntemi kullanılmış; metin merkezli analiz yaklaşımıyla Hatâyî'nin *Divan*'ında yer alan gazeller ve diğer şiir örnekleri incelenmiştir. Şiirlerde teşbih, istiare, mecaz, cinas, tezat ve istifham gibi söz sanatlarının yanı sıra kafiye türleri ele alınmıştır. Ayrıca şiirlerde yer alan tasavvufî kavramlar ve göndermeler, dönemin düşünce dünyası ile ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Elde edilen bulgular, Hatâyî şiirinin yalnızca dinî veya ideolojik bir söylemden ibaret olmadığını; aynı zamanda güçlü bir estetik bilinç, dilde sadelik ve biçimsel çeşitlilik taşıdığını göstermektedir. Şairin hem aruz hem hece veznini kullanması, halk dili unsurlarını klasik şiir estetiğiyle birleştirmesi ve kafiye sisteminde gösterdiği çeşitlilik, onun şiir anlayışının çok yönlü yapısını ortaya koymaktadır. Tasavvufî sembolizmin ise şiirde anlam katmanlarını derinleştiren temel bir unsur olduğu belirlenmiştir.

\* Doç. Dr. Gence Devlet Üniversitesi, Azerbaycan. e-posta: yusifli.afaq@mail.ru. ORCID: 0000-0001-8621-850X.

**Anahtar Kelimeler:** Hatâyî, Tasavvuf, Belâgat, Kafiye, Divan

## **ABSTRACT**

Shah Ismail Khatayi, the founder of the Safavid State of Azerbaijan, is a significant figure not only for his political and historical identity but also for his contribution to the Turkish poetic tradition, his incorporation of folk poetry elements into written literature, and his literary and spiritual influence, particularly within Alevi-Bektashi cultural circles. This study aims to analyze Hatayi's poetry from the perspectives of meaning, form, and aesthetic structure, focusing on his works as one of the prominent representatives of 16th-century Azerbaijani literature. Khatayi's literary heritage is examined within the framework of the relationship between classical divan poetry and folk poetry traditions. In particular, the multi-layered structure of his poetry is revealed through an analysis of Sufi discourse, rhetorical devices, and rhyme systems. A qualitative literary analysis method is employed, and a text-centered approach is used to examine ghazals and other poetic forms in Hatayi's Divan. The study identifies the use of literary devices such as simile, metaphor, metonymy, pun, antithesis, and rhetorical questions, as well as a detailed application of various rhyme patterns. In addition Sufi concepts and religious references in the poems are interpreted in relation to the intellectual context of the period. The findings indicate that Khatayi's poetry is not merely a religious or ideological discourse but also embodies a strong aesthetic awareness, linguistic simplicity, and formal diversity. His use of both aruz and syllabic meter, his integration of folk language elements with classical poetic aesthetics, and his varied rhyme techniques demonstrate the multifaceted nature of his poetic style. Sufi symbolism emerges as a key element that deepens the layers of meaning in his poetry.

**Keywords:** Khatai, Sufism, Rhetoric, Rhyme, Divan

## **GİRİŞ**

XVI. yüzyıl Azerbaycan edebiyatı hem klasik divan şiiri hem de halk şiiri geleneklerinin iç içe geçtiği, tasavvufî düşüncenin edebî örnekler üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu önemli bir dönemdir. Bu dönemin en dikkat çekici isimlerinden biri olan Şah İsmail Hatâyî, Safevî Devleti'nin kurucusu ve tarihî bir şahsiyet olmasının yanında Türkçe şiir geleneğine yön veren güçlü bir şair olarak da öne çıkmaktadır. Hatâyî'nin şiirleri, Alevî-Bektaşî kültür çevrelerinde yüzyıllar boyunca etkisini sürdürmüş ve Türk tasavvuf şiirinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Şah İsmail, Azerbaycan kolektif hafızasında bir hükümdar olmasının yanında halk anlatıları, âşık şiiri ve klasik edebiyat geleneği içinde güçlü bir kültürel ve manevî figür olarak da yer edinmiştir. Azerbaycan halk edebiyatında onun adına oluşan destanlar ve hikâyeler, Şah İsmail'in toplumsal hafızadaki kalıcılığını göstermektedir. Kurbânî ve Miskin Abdal gibi âşıklar, şiirlerinde ve saz havalarında Şah Hatâyî'ye duydukları bağlılığı dile getirirken; Tufeylî, Kişverî ve Fuzûlî gibi şairler de eserlerinde onu siyasî ve manevî bir otorite olarak yüceltmişlerdir. Ayrıca XVI. yüzyıl şairlerinin Hatâyî'nin şiirlerine nazireler yazması, onun etrafında ortak bir sembolik dilin oluştuğunu göstermektedir. Bu durum, Şah İsmail'in dönemin edebî hafızasını şekillendiren kurucu bir figür olduğunu ortaya koymaktadır (Musalı, 2026: 386–387).

Hatâyî'nin edebî mirası oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Şairin şiirler toplamından oluşan *Divan*'ı, didaktik ve felsefî içerikli manzumeleri, *Nasihât-nâme* adlı poetik traktatı, *Dehnâme* mesnevisi, ayrıca hece vezniyle yazdığı koşmaları, geraylıları ve bayatıları bulunmaktadır (Rüstemova, 2020: 744). Bu çeşitlilik, onun hem klasik şiir geleneğine hem de halk şiiri unsurlarına aynı anda hâkim olduğunu göstermektedir.

Hatâyî sanatında tasavvufî söylem temel bir unsur olarak öne çıkar. Şiirlerinde Hz. Ali ve Ehlibeyit sevgisi, vahdet-i vücud anlayışı, mürşid-mürid ilişkisi ve insanın hakikate ulaşma çabası gibi temalar yoğun biçimde işlenmiştir (Qasımlı, 2002: 7). Bu yönüyle Hatâyî'nin şiiri dinî bir anlatımın yanında derin bir estetik ve düşünce yapısı da taşımaktadır. Şairin şiirlerinde kullanılan söz sanatları ve kafiye düzenleri, bu estetik yapının önemli bileşenleridir. Teşbih, istiare, mecaz, cinas, tezat ve istifham gibi sanatlar, anlamı derinleştiren ve tasavvufî içeriği sembolik bir düzlemde ifade eden unsurlar olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca hem aruz hem hece vezninin kullanılması, onun şiir anlayışındaki çeşitliliği ve esnekliği ortaya koymaktadır.

Hatâyî'nin şiirleri üzerine yapılan araştırmalarda, onun eserlerinin dinî ve tasavvufî içerikleriyle, güçlü estetik ve söylem özellikleriyle öne çıktığı vurgulanmaktadır. Keskin'e göre Hatâyî'nin şiirlerindeki niyaz üslubu, şairin inanç dünyasını yansıtan temel estetik dinamiklerden biri olup, Türk tasavvuf şiiri ve Alevî-Bektaşî şiir geleneği üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır (Keskin, 2017: 144–145). Bu çerçevede Hatâyî sanatında tasavvufî söylem, söz sanatları ve

kafiye düzeni, şiirin anlam katmanlarını zenginleştiren başlıca unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Hatâyî sonrası dönemde ise bu şiir anlayışı, özellikle Sefevî-Kızılbaş ve Alevî-Bektaşî şiir geleneği içinde etkisini sürdürmüştür. Onun açtığı tasavvufî halk şiir çizgisi, sonraki şairler tarafından devam ettirilmiş ve Türk tasavvuf şiirinin gelişiminde belirleyici bir kaynak hâline gelmiştir. Genel olarak Hatâyî'nin şiirleri, klasik ve halk şiiri gelenekleri arasında bir köprü kurarak Türk-İslam edebiyatı içinde özgün bir poetik yapı oluşturmuştur.

Şah İsmail Hatâyî hakkında ilk bilgileri oğlu Sam Mirza, *Tuhfe-i Sâmi* adlı tezkiresinde vermektedir. Ancak Sam Mirza, babasının zengin edebî mirasından yalnızca Farsça kaleme alınmış bir beyti örnek göstermekle yetinmiştir. Oysa Hatâyî, eserlerinde Türkçeye öncelik vermiş ve günümüze ulaşan şiirlerinin büyük bölümünü ana dilinde yazmıştır. Bununla birlikte Sam Mirza'nın aktardığı beyit, Hatâyî'nin şahsiyetine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Beyitte Şah İsmail, Ferhad'a benzetilerek onun kudreti, cesareti ve engel tanımayan iradesi vurgulanmaktadır (Xətai, 1988: 321).

Hatâyî'nin hayatı ve eserleri, sonraki dönemlerde birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Sam Mirza'dan sonra kaleme alınan tezkirelerde onun hakkındaki bilgiler büyük ölçüde tekrar edilmiş; Abbas Kulu Ağa Bakıhanov ve Seyid Azim Şirvanî gibi isimler de Hatâyî'ye dair bazı önemli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Avrupa'da Joseph von Hammer-Purgstall, Edward G. Browne, Elias Gibb, Franz Babinger ve Vladimir Minorsky; Rus şarkiyatında Agafangel Kırmski; Türk araştırmacılar arasında ise Mehmet Fuat Köprülü, Sadettin Nüzhet Ergun ve Abdülbaki Gölpınarlı gibi bilim insanları Hatâyî'nin hayatı ve edebî kişiliği üzerine çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu araştırmacılar arasında özellikle Vladimir Minorsky, Sadettin Nüzhet Ergun ve Turhan Genceyi'nin katkıları öne çıkmaktadır.

Azerbaycan'da Hatâyî üzerine sistemli araştırmalar ise Sovyet döneminde başlamıştır. Bu süreçte Salman Mümtaz, Hamid Araslı, Mirzağa Guluzade, Azizağa Memmedov, Oktay Efendiyev ve Mirza Abbaslı gibi araştırmacılar, Hatâyî'nin yaşadığı dönem, siyasi faaliyetleri ve edebî mirası üzerine önemli çalışmalar ortaya koymuşlardır (Xətai, 1988: 321).

Hatâyî'nin şiiirlerinde dikkat çeken hususlardan biri, sözün mahiyetine dair düşünceleridir. Orta Çağ Türk edebiyatında Nizâmî Gencevî, Fuzûlî gibi şairlerde görülen “söz” merkezli yaklaşım, Hatâyî’de de devam etmektedir. Onun “Bir Söz” redifli geraylısı, Fuzûlî'nin “Söz” redifli gazeliyle birlikte bu geleneğin önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Şair, bu şiiirinde sözün insan hayatındaki etkisini, dönüştürücü gücünü ve toplumsal işlevini vurgulamaktadır. Hatâyî’ye göre söz, kimi zaman insanı yücelten, kimi zaman çatışmaları sona erdiren, kimi zaman da acıyı tatlıya dönüştüren güçlü bir araçtır.

Bu çalışmanın amacı, XVI. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının önemli temsilcilerinden Şah İsmail Hatâyî'nin şiiirlerini anlam, biçim ve estetik yapı bakımından incelemektir. Araştırmada Hatâyî'nin edebî mirası, klasik divan şiiiri ve halk şiiiri gelenekleriyle ilişkisi çerçevesinde ele alınmış; özellikle tasavvufî söylem, söz sanatları ve kafiye sistemi üzerinden şiiirlerin çok katmanlı yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmada nitel edebiyat inceleme yöntemi kullanılmış; metin merkezli analiz yaklaşımıyla Hatâyî *Divan*'ında yer alan gazeller ve diğer şiiir örnekleri incelenmiştir. İnceleme sürecinde teşbih, istiare, mecaz, cinas, tezat ve istifham gibi söz sanatları ile kafiye türleri değerlendirilmiş; ayrıca şiiirlerde yer alan tasavvufî kavramlar dönemin düşünce dünyasıyla ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Elde edilen bulgular, Hatâyî şiiirinin yalnızca dinî veya ideolojik bir söylemden ibaret olmadığını, güçlü bir estetik bilinç, dilde sadelik ve biçimsel çeşitlilik de taşıdığını göstermektedir.

## **BULGULAR ve DEĞERLENDİRME**

### **1. Hatâyî'nin Şiiirinde Dil, Üslup ve Estetik Yapı**

Şah İsmail Hatâyî'nin şiiiri hem düşünce ve içerik bakımından hem de dil ve sanatkârlık yönünden yenilikçi bir nitelik taşımaktadır. Şiiirindeki bu yeni muh-teva, kendisi için yeni bir biçim arayışını zorunlu kılmış ve farklı sanatkârlık denemelerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Azerbaycan edebiyatında şiiir dilinin halk diliyle yakınlaşması sürecinde Şah İsmail Hatâyî'nin müstesna bir yeri bulunmaktadır. Nitekim onun yaşadığı dönemde ozan ve âşıkların saray çevresinde önemli bir konuma yükseldiği, bu sanatkârlara özel ilgi ve itibar gösterildiği görülmektedir. Âşık Kurbanî gibi önemli bir sanatkârın bu dönemde yetişmiş olması da bu kültürel ortamın doğal bir sonucudur. Hatâyî'nin halk sanatına olan ilgisini bilen Sultan Hüseyin Baykara'nın, ona bir saygı gösterge-

si olarak ozanlardan oluşan bir topluluk göndermesi de bu ilgiyi teyit eden önemli bir ayrıntıdır (Xətayi, 2005: 178). Hatâyî şiirinin sanat özellikleri değerlendirilirken bu hususların göz ardı edilmemesi gerekir.

Şairin hece vezniyle şiirler kaleme almış olması, onun şiir anlayışının halk edebiyatı geleneğiyle sıkı bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Koşma, geraylı, nefes, varsağı ve bayatı gibi nazım şekillerine yönelmesi ise, şiirinin eski Türk şiir geleneğiyle güçlü bir bağ taşıdığını ortaya koymaktadır.

Hatâyî'nin şiirlerinde İslami, felsefi ve ahlaki değerlere yönelik çağrılar önemli bir yer tutmaktadır. Bu yönelim, onun şiir diline Arapça ve Farsçadan gelen bazı terimlerin, Kur'an ve hadis kaynaklı kavramların girmesine yol açmıştır. Bununla birlikte halkla ve halk edebiyatıyla güçlü bağı, şiir dilini sadeleştirmiş; onu açık, duru ve berrak bir anlatıma kavuşturmuştur (Səfərli & Yusifli, 1998: 391).

Hatâyî'nin şiirlerinde Kızılbaşlık hem siyasî veya mezhebî bir aidiyet hem de tasavvufî bir bağlılık ve maneî olgunlaşma yolu olarak ele alınmaktadır. Şair, Kızılbaşlığı mürşide sadakat, ilahî aşk ve hakikat yolunda fedakârlık düşüncesiyle ilişkilendirerek açıklamaktadır (Musalı, 2018: 239). Bu bağlamda Diwan'da yer alan aşağıdaki gazel dikkat çekicidir:

Gül ağaçdan bitdi geldi şaha yoldaş olmağa  
Sırr-ı şah idi ezelden geldi sırdaş olmağa  
Yüreği dağ olmayınca bağı kanlu la'l tek  
Hiç kiminün haddi yohdur Kızılbaş olmağa  
Küntü kenzün sırrı devrinde Muhammed nurıdır  
Kırmızı tac ile geldi âleme faş olmağa  
İsmi İsmail ü hem zatı emirü'l-mü'minin

Yüzini görgeç havaric razıdır daş olmağa (Şah İsmail, 2017: 520).

Gazelde Kızılbaşlar, klasik şiirin temel sembollerinden biri olan “gül” imgesiyle ilişkilendirilmektedir. Gülün kendi dalından çıkıp “şaha yoldaş olması”, müridin mürşide bağlanmasını ve hakikat yoluna girişini sembolize etmektedir. “Şah” kavramı burada dünyevî bir hükümdarlığın yanı sıra tasavvufî anlamda

mürşid-i kâmilî ve ilahî hakikati de temsil etmektedir. Şair, “sırr-ı şah” ve “sırdaş olmak” ifadeleriyle Kızılbaşlığı ezeli bir manevî bağıllık çerçevesinde değerlendirmektedir.

İkinci beyitte ise Kızılbaş olmanın yalnızca isim veya görünüşle mümkün olmadığı vurgulanmaktadır. “Yüreğin dağ olması” ve “bağrın kanlı lâl gibi olması”, tasavvufî anlamda aşk acısı çekmeyi, çileye katlanmayı ve manevî olgunluğa erişmeyi ifade eder. Şaire göre ilahî aşkın acısını yaşamayan ve bu yolda fedakârlık göstermeyen kişi gerçek anlamda Kızılbaş olamaz. Üçüncü beyitte geçen “Küntü kenz” ifadesi, tasavvuf düşüncesinde önemli yere sahip olan “Küntü kenzen mahfiyyen” hadisine telmih yapmaktadır (Aydın, 2022: 258). Hatâyî burada Hz. Muhammed’in nurunu ilahî hakikatin tecellisi olarak sunmakta; “kırmızı taç” sembolüyle de Kızılbaş kimliğini tasavvufî bir işaret hâline getirmektedir. Son beyitte ise Şah İsmail’in kendi kimliği ile Hz. Ali arasında sembolik bir bağ kurduğu görülmektedir. “Emirü’l-mü’minin” ifadesi Hz. Ali’ye işaret etmekte; bu durum Hatâyî’nin şiirinde Ehlibeyit sevgisinin ve tasavvufî düşüncenin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bu gazel Kızılbaşlığı topluluk adı olmasının yanında aşk, sadakat, fedakârlık ve manevî hakikat etrafında şekillenen tasavvufî bir kimlik olarak da ortaya koymaktadır.

Şairin şiirlerinde tasavvuf ve Şîî düşünceyle bağlantılı dinî-felsefî kavramlara, sembollere rastlanmaktadır. Ancak Hatâyî bu terim ve ifadeleri bilinçli bir süs unsuru olarak değil, ifade etmek istediği düşüncenin doğal bir gereği olarak şiirine dâhil etmiştir. Onun poetik üslubu mutasavvıf ve nasihatçi bir şair kimliğiyle uyum içerisindedir.

Hatâyî’nin şiirlerinde tasavvufî düşünce, sadece içerik düzeyinde kalmaz; dil, üslup ve estetik yapı bakımından da belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Şairin özellikle *Nasihât-nâme* adlı eserinde bu düşünce sisteminin poetik yansımaları açık biçimde görülmektedir. *Nasihât-nâme*, adından da anlaşılacağı üzere, didaktik ve tasavvufî muhtevalı bir mesnevidir. Eserde klasik anlamda olay örgüsüne dayalı bir anlatım bulunmamakta; şair, düşüncelerini öğüt verici ve felsefî bir söylem çerçevesinde dile getirmektedir (Yusifli, 2005: 21). Hatâyî, bu eserinde tasavvuf düşüncesinin özellikle vahdet-i vücûd anlayışıyla ilişkili kavramlarından yararlanmıştır. Mutlak varlığı engin bir denize, âlemi ise o denizin bir damlasına benzeten şair, varlık ile hakikat arasındaki ilişkiyi tasavvufî bir bakış açısıyla açıklamaya çalışmaktadır.

Eserde dünya, ilahî hakikatin bir tecellisi ve yansıması olarak değerlendirilir. Görünen âlem ile hakikatin kaynağı arasında ontolojik bir bağ kurulur. Bu bağlamda “vahdet” ve “kesret” kavramları ön plana çıkmakta; vahdet mutlak birlik ve hakikati, kesret ise bu birliğin çokluk hâlindeki görünüşlerini ifade etmektedir. Şairin “*Günəş zərrəvü həm zərrə günəşdir*” mısraında dile getirdiği düşünce, tasavvufî gelenekte sıkça karşılaşılan “parçanın bütünden ayrı düşünülemez” anlayışıyla ilişkilidir. Ancak burada Tanrı ile âlemin bütünüyle özdeşleştirildiğini söylemekten ziyade, varlığın ilahî tecellinin bir görünümü olarak kavrandığını belirtmek daha isabetli olacaktır.

Hatâyî’ye göre insanın hakikate ulaşabilmesinin temel yolu aşktır. Şairin “*Olur bu eşq ilə can Həqqə vasil / Ki eşqi olmayan candan nə hasil?*” dizelerinde ifade ettiği üzere, ilahî aşk insanı Hakikate ulaştıran temel vasıta (Xətayi, 2005: 229). Bu anlayış, tasavvuf düşüncesindeki “aşk yoluyla kemale erme” fikriyle örtüşmektedir. Eserde insanın yüceltilmesi, insanın ilahî hakikati idrak edebilecek bir varlık olarak görülmesinden kaynaklanmakta; böylece insan, tasavvufî düşünce içinde manevî değeri yüksek bir konuma yerleştirilmektedir (Yusifli, 2005: 21).

Eserlerinde Kur’an ayetleri ve dinî hükümlerle ilişkili kavramlara yapılan göndermeler, şiir dilinin yalınlığı içinde çoğu zaman fark edilmeden yer almaktadır. M. Kuluzade’nin de ifade ettiği üzere, Hatâyî dilinin bu özelliği şairin dinî-felsefî eğitimi, tasavvufî düşünce dünyası, edebî birikimi ve klasik şiir geleneğiyle ilişkili olduğu kadar; Azerbaycan Türkçesinin halk dili özelliklerinden, sözlü halk şiiri geleneğinden, Yunus Emre gibi şairlerden ve genel olarak Türkçe şiir geleneğinden de beslenmektedir (Quluzadə, 1973: 65-66).

Düşünce açıklığı, dil sadeliği ve ifade tazeliği Hatâyî şiirine ayrı bir estetik değer kazandırmaktadır. Şiirlerinde yer alan karşılaştırmalar, sorular, benzetmeler, kafiye ve redifler, Hatâyî’nin şiir dilinin halk diliyle kurduğu yakın ilişkiyi ve anlatımındaki berraklığı ortaya koymaktadır. Her mısra ve ifade, doğallığı ve canlılığıyla dikkat çeker.

Şiirde dile getirilen düşünce, şairin hitap ettiği dervişlere yöneliktir. “Ben dervişim” diyerek göğsünü kabartan kişiye *Mən dərvişəm deyə köksün gərərsən / Həqqi zikr etməyə dilin varmıdır?* sorusuyla başlayan Hatâyî, derviş ve sûfilerde bulunması gereken nitelikleri istifham sanatı aracılığıyla hatırlatmakta;

okuyucuyu düşünmeye, kendini sorgulamaya ve dışarıdan bir gözle değerlendirmeye davet etmektedir (Xətayi, 2005: 341). Ona göre “derviş” olduğunu söyleyen kimsenin hakkı zikreden bir dile sahip olması gerekir. Arı olduğunu söyleyip balı olmayan, bülbül olduğunu söyleyip gülü bulunmayan; yani sözü ile özü, görünüşü ile hakikati örtüşmeyen kişiler gerçek anlamda derviş olarak kabul edilmez. Hatâyî, bu tür kimseleri tasavvufî anlamda sahîh bir konumda görmez.

XVI. yüzyılın başlarında edebî ve ilmî ortamda Arapça ve Farsçanın hâkim olduğu bir dönemde, Azerbaycan Türkçesiyle büyük bir sanatkârlıkla şiirler yazmak ve yazı diline canlı konuşma dilinin anlatım imkânlarını taşımak, Hatâyî'nin edebiyat tarihindeki en önemli katkılarından biridir. Onun edebî mirası içinde, canlı ve tasvir gücü yüksek halk dilinde kaleme alınmış çok sayıda şiir örneği bulunmaktadır.

Bu şiirlerde yer yer doğrudan halk söyleyişine dayanan, sade ve etkili ifadeler dikkat çeker. Aşağıdaki dördlük bu duruma örnek olarak gösterilebilir:

Xətai işin düşər,

Gəlib-gedişin düşər,

Dişləmə çiy loğməni,

Yerinə dişin düşər (Xətayi, 1988: 327)

Bu dördlük halk söyleyişine dayanan didaktik bir ifadedir. Bunun yanında tasavvufî anlam katmanları da taşıyan bir söylem örneğidir. Şiirde geçen “çiy loğma” ifadesi, tasavvufî yorum çerçevesinde insanın nefsanî arzularını, manevî bakımdan olgunlaşmadan talep edilen makam ve istekleri simgelemektedir. Şair, acelecilik ve ölçüsüz arzu karşısında insanı uyarmakta; “yerinə dişin düşər” sözünüle nefsin peşinden gitmenin doğuracağı manevi zarara işaret etmektedir.

## 2. Hatâyî Şiirinde İmgesel Anlatım ve Teşbih Sanatı

Edebî eserin temelini imgesel dil ve anlatım oluşturur. Edebî bir eserin estetik bütünlüğe ulaşabilmesi, büyük ölçüde teşbih, istiare ve diğer söz sanatlarının etkin kullanımına bağlıdır. İnsanın duygu ve düşüncelerinin daha etkili, daha

somut ve daha inandırıcı biçimde aktarılmasında benzetme unsuru önemli bir işlev üstlenir.

Hatâyî'nin şiirlerinde de imgesel anlatımı sağlayan temel unsurlardan biri benzetmelerdir. Şair, hem klasik edebî geleneğin birikiminden beslenen hem de doğrudan hayatın içinden süzülen farklı benzetme türlerinden yararlanmıştır. Bu benzetmelerin bir kısmı klasik şiir estetiğinin yerleşik kalıplarına dayanırken, bir kısmı ise şairin gözlem gücünden, düşünce dünyasından ve ifade etmek istediği anlamın gerekliliklerinden doğmaktadır. Hatâyî, kendisinden önceki şairler gibi, şiirde inandırıcılığı ve estetik etkiyi artıran benzetme unsurlarını ustalıklı kullanmakta; böylece anlamı daha yoğun ve etkileyici bir düzeye taşımaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki gazel, onun benzetme dünyasını ve imgesel anlatım gücünü göstermesi açısından dikkat çekicidir:

Görəli ol məh yüzün başıma yüz sevda düşər,

Rüxlərin manəndi ancaq bir güli-həmra düşər.

Ey könül, əql əhli isən sevmə xublar yüzünü,

Xubların dərdinə ancaq bu dili-şeyda düşər.

Ey sənəm, xublar içində sən düşübsən sərfəraz,

Eylə kim, bağ içrə rəna sərvə-xoş bala düşər.

Heyf ola çeşmini, cana, nərgizə nisbət qılım,

Xansı nərgiz gözlərin tək məstü həm şəhla düşər? (Xətayi, 1988: 64-65).

Bu gazelde yer alan benzetmeler, sevgili tasvirinde klasik divan şiiri estetiğinin unsurlarını taşımakla birlikte, Hatâyî'nin duygu yoğunluğu ve anlatım canlılığıyla yeniden şekillendirilmiştir. Sevgilinin yüzünün aya, gülüşünün gül çiçeğine, gözlerinin ise nergise benzetilmesi hem geleneksel mazmun dünyasına bağlılığı hem de estetik imge üretme becerisini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle şiir, klasik şiir dilinin kalıpları içerisinde özgün bir ifade gücü kazanmaktadır. Gazel, klasik divan şiirinin teşbih merkezli estetik yapısını yansıtan, aynı zamanda Hatâyî'nin dili sadeleştirme ve anlamı canlandırma eğilimini gösteren dikkat çekici bir örnektir. Şiirde başat söz sanatı teşbih olup, bunun yanında istiare, mübalağa ve tezat unsurları da yer yer devreye girmektedir.

İlk beyitte sevgilinin yüzü “mâh” (ay) ile ilişkilendirilerek klasik bir teşbih kurulmaktadır. Ancak burada dikkat çeken husus, bu benzetmenin yalnızca kalıplaşmış bir eşleştirme olarak kalmaması, “yüz sevdanın başa düşmesi” gibi ifadelerle duygusal yoğunlukla desteklenmesidir. İkinci mısradan ise sevgilinin yanağı doğrudan “gül-i hamra” (gül) ile özdeşleştirilir. Burada benzetme daha kesin ve sınırlayıcı bir yapıda kurulmuş, “ancak” edatıyla anlam daraltılarak teşbihin vurgusu güçlendirilmiştir.

İkinci beyitte didaktik bir ton öne çıkmakta, aşkın akıl ile çatışması teması üzerinden bir uyarı üslubu kurulmaktadır. Sevgilinin yüzüne duyulan ilginin “dil-i şeyda”ya, yani aşk ile delirmiş kalbe özgü olduğu ifade edilerek, dolaylı biçimde mübalağa ve psikolojik derinlik oluşturulmaktadır. Burada teşbih doğrudan değil, anlam ilişkisi üzerinden kurulan bir imgesel yönelim hâlini almaktadır.

Üçüncü beyitte sevgilinin boyu “serv-i ra'nâ”ya, yani zarif ve uzun servi ağacına benzetilmektedir. Bu teşbih, divan şiirinde yaygın bir mazmun olmakla birlikte Hatâyî'nin kullanımında özgünlük, benzetmenin hiyerarşik bir seçicilikle kurulmasında ortaya çıkar. Şair, bağ içerisindeki bütün unsurlar arasında yalnızca servi ağacının bu benzetmeye layık olabileceğini ifade ederek mübalağa unsurunu güçlendirir. Böylece klasik mazmun, yeni bir anlatım organizasyonu içinde yeniden üretilmiş olur.

Son beyitte ise sevgilinin gözleri “nergis” çiçeğine benzetilmektedir. Ancak şair burada alışılmış teşbih kalıbını sorgular ve bir tür estetik değerlendirme yapar. Nergisin, sevgilinin gözü gibi “mest” ve “şehla” olamayacağı vurgulanarak hem teşbih hem de tezat aynı anda işletilir. Bu durum, benzetmenin bir eşleştirme ve estetik yeterlilik bakımından tartışılan bir unsur hâline getirildiğini göstermektedir. Böylece şiirde klasik mazmunlar yeniden yorumlanmakta, teşbihler sadece süsleyici unsur olmaktan çıkarak anlamı yönlendiren temel yapı taşı hâline gelmektedir.

Gazelde benzetme sanatı merkezî bir işlev üstlenmekte; Hatâyî'nin üslubunda ise bu benzetmeler kalıplaşmış olmaktan ziyade anlamı genişleten, yer yer sorgulayan ve yeniden kuran bir nitelik kazanmaktadır. Bu yönüyle şiir hem klasik divan estetiğine bağlı hem de anlatımda canlılık ve doğallık arayan bir poetik tavrı yansıtmaktadır.

Divan şiirinde teşbih (benzetme), anlamı somutlaştıran ve estetik etkiyi güçlendiren temel söz sanatlarından biridir. Hatâyî'nin şiirlerinde de benzetme unsuru hem klasik şiir geleneğinin devamı hem de şairin özgün ifade arayışının bir göstergesi olarak geniş bir kullanım alanı bulur. Şairin ister aruz ister hece vezniyle kaleme aldığı şiirlerde ister epik ister lirik türdeki eserlerinde, teşbih ve istiarelerin zengin ve çeşitlilik arz eden örnekleriyle karşılaşılmaktadır. Bu bağlamda “Dəhnamə” adlı mesneviden aşağıdaki parça dikkat çekicidir:

Ey şux, həmişə olasan şad,  
Həm sərv misali gəmdən azad.  
Şəhla bola ol du çeşmi-nərgis,  
Rüx tazəvü tər çü bərki-şümşad.  
Bünyadi-cəmalın ola qaim,  
Qıldın bu xərab evimi abad.  
Hərutdan ol be fitnə fəttan,  
Həm sehr ilə Samiridən ustad.  
Həm dəm yaşım, ey Əzizi-Misri,

Yanında axar çü şətti-Bağda (Xətayi, 1988: 284-285).

Bu parçada sevgili; servi, nergis ve şimşad yaprağı gibi tabiat unsurlarıyla; Harut ve Samirî gibi mitolojik-dini anlatılarda yer alan büyücü figürleriyle; âşığın gözyaşı ise Bağdat nehriyle ilişkilendirilerek tasvir edilmektedir. Bu benzetmelerin bir kısmı divan şiirinde yerleşmiş klasik mazmunlar olmakla birlikte, Hatâyî'nin bunları kullanma biçimi dikkat çekici bir özgünlük taşımaktadır.

İlk beyitte sevgilinin servi ağacına benzetilmesi fiziksel bir benzerliğe dayanır. Bunun yanında servi ağacının dik ve dimdik duruşu nedeniyle “gamdan uzaklık” ve “istikrar” gibi soyut anlamlar da yüklenir. Bu yönüyle teşbih, estetik bir tasvir olmanın ötesine geçerek sembolik bir anlam alanı oluşturur.

İkinci beyitte gözlerin nergise benzetilmesi klasik bir mazmun olmakla birlikte, şairin asıl vurgusu gözlerin “şehla” oluşudur. Aynı şekilde yüzün şimşad yaprağına benzetilmesi, tazelik ve canlılık anlamlarını güçlendiren tamamlayıcı bir

imge olarak işlev görmektedir. Böylece benzetmeler, tekil değil, birbirini destekleyen bütüncül bir imgesel yapı hâlinde karşımıza çıkar.

Üçüncü beyitte “xarab ev” ifadesinin sevgilinin güzelliğiyle “abad” hâle gelmesi, açık bir istiare ve aynı zamanda mübalağa örneğidir. Burada sevgilinin varlığı, hem estetik bir değer hem de varoluşu dönüştüren bir güç olarak sunulmaktadır.

Dördüncü beyitte Harut ve Samirî’ye yapılan göndermeler, sevgilinin etkisini olağanüstü bir düzeye taşıyan mitolojik ve dinî referanslı istiarelerdir. Bu figürler üzerinden sevgilinin “fitne ve büyü” üretme gücüne sahip olduğu ima edilerek onun etkileyciliği abartılı bir biçimde yüceltilir.

Son beyitte ise âşığın gözyaşının Şatt-ı Bağdat’a benzetilmesi, duygusal yoğunluğu artıran güçlü bir teşbihtir. Sevgili ise “Aziz-i Mısır” ile ilişkilendirilerek yüksek bir değer ve erişilmezlik sembolü hâline getirilir.

Bu gazelde kullanılan teşbih ve istiareler, yalnızca geleneksel mazmunların tekrarından ibaret değildir. Hatâyî, klasik şiir birikimini korumakla birlikte bu mazmunları yeni bir estetik düzen içinde yeniden kurgulamış; böylece hem anlamı derinleştirmiş hem de anlatımı canlılaştırmıştır. Özellikle benzetmelerin tekil değil, birbirini tamamlayan bir sistem içinde kullanılması, şiirde bütüncül ve tutarlı bir imgesel yapı oluşturmakta; bu da Hatâyî’nin üslubunda geleneksel ve yenilikçi yönlerin birlikte var olduğunu göstermektedir.

Divan şiirinde mübalağa, çoğu zaman gerçeklikten uzaklaşma değil, duygunun ve estetik algının yoğunlaştırılması amacıyla kullanılan önemli bir söz sanatıdır. Hatâyî’nin şiirleri de bu bağlamda değerlendirildiğinde, mübalağanın şiirin anlam bütünlüğünü bozmadığı, aksine onu güçlendirdiği görülmektedir. Diğer birçok sanatkârda olduğu gibi Hatâyî’nin şiirlerinde de mübalağanın şiddeti, sanat tutarlılığını zedelemeyiz; tam tersine onu daha da pekiştirir. Bunun temel nedeni, şairin aşk duygusuna içtenlikle inanması ve bu duyguyu samimi bir dille ifade etmesidir. Bu samimiyet, kullanılan mecazlara derinlik, anlam yoğunluğu ve güçlü bir estetik etki kazandırmakta; böylece metnin okuyucu ve dinleyici üzerinde inandırıcılığını artırmaktadır. Hatâyî’nin şiirlerinde yer alan mübalağalar yapay bir abartı unsuru değil, içten gelen bir duygulanımın doğal bir yansımasıdır. Şair, sevgiliyi tasvir ederken onu son derece idealize edilmiş, cazibeli ve zarif bir güzellik düzleminde canlandırır. Aşkı anlatan mübalağalı

ifadeler ile sevgilinin fiziksel ve ruhsal tasvirine yönelik abartılar, öz itibarıyla birbirini tamamlayan bir estetik yapı oluşturur. Hatâyi'nin şiirlerinde mübalağa, süsleyici bir şiir unsur ve anlamı kuran ve yönlendiren temel bir araçtır.

Hatâyi'nin şiirlerinde başvurulan önemli söz sanatlarından biri de cinas sanatıdır. Şair, Kazi Bürhaneddin ve Nesîmî gibi cinası yoğun biçimde kullanan şairler kadar bu sanata sürekli başvurmasa da anlamı güçlendirmek ve ifadeye estetik bir derinlik kazandırmak amacıyla uygun yerlerde cinastan yararlandığı görülmektedir. Bu kullanım, çoğu zaman sadece ses oyununa dayalı bir süs unsuru değil, tasavvufi anlamı destekleyen bir ifade aracıdır. Bu bağlamda aşağıdaki beyitler dikkat çekicidir:

Ey könül, sidq ilə hər kim şah ilən yoldaş ola,

Yüz gərək döndərməyə hər necə kim, yol daş ola (Xətayi, 1988: 34).

Veya

Eşq dəryasında qəvvas olmasan mərdanə var,

Keçmə namərd körpüsündən, qoy aparsın su səni,

Dün bənövşə seyr edə gördüm nihani gəşt edir,

Dilbərim əgninə geymiş bir qəbayı-susəni (Xətayi, 1988: 30).

Birinci beyitte “yoldaş” ve “yol daş” kelimeleri arasında kurulan cinas, dilsel bir oyun olmasının yanında, tasavvufi bir sembolizm de taşımaktadır. Burada “şah”, Hak Teâlâ'yı; “yol” ise hakikat yolunu temsil eder. Şaire göre bu yola sadakatle bağlanan kişi, yol üzerinde karşılaştığı engellere rağmen yönünü değiştirmemelidir. “Yol taş olmak” ifadesi, tasavvufi anlamda seyr u sülûk sürecinde karşılaşılan zorluklara sabırla dayanmayı ve istikametini bozmamayı ifade eder. Böylece cinas, zahiri bir ses benzerliğinden ziyade batinî bir anlam katmanı kazanır.

İkinci örnekte “su səni” ve “susəni” kelimeleri arasında kurulan cinas, tasavvufi açıdan “aşk denizi” metaforuyla ilişkilendirilebilir. “Eşq dəryası” ifadesi, sūfî literatürde ilahî aşkın sonsuzluğu ve kulun bu aşk içinde yok oluşunu temsil eder. Bu bağlamda “suya kapılmak”, nefsin çözülmesi ve benliğin aşka teslim olması şeklinde yorumlanabilir. Diğer taraftan “süsəni” imgesi ise zahiri güzelliği temsil eden dünyevî bir estetik unsurdur. Böylece şiir, bir yanda hakikî

aşkın tehlikeli ama arındırıcı yolunu, diğer yanda maddî güzelliğin cazibesini aynı yapı içinde karşı karşıya getirir.

Hatâyî'nin şiirlerinde tezat (karşıtlık) sanatı da sıkça kullanılan önemli estetik unsurlardan biridir. Şair, anlamı güçlendirmek ve düşüncüyü daha etkili kılmak amacıyla tezatı özellikle gece ile gündüz, küfür ile iman, doğruluk ile eğrilik, ilahilik ile şeytanilik, ayrılık ile vuslat gibi karşıtlıklar üzerinden kurar. Bu durum, onun şiirinde hem düşünsel hem de estetik bir denge unsurunun varlığını göstermektedir.

Bu bağlamda aynı gazelden alınan aşağıdaki beyitler dikkat çekicidir:

Məscidə varmaq nə hacət, dedim, ey zahid, mana,

Ruy ilə zülfi anın küfr ilə imandır mana.

Mən səninlə söyləşən gər zimistan, gör bahar,

Hər nə çağ görsəm səni, aləm gülüstandır mana (Xətayi, 1988: 30).

Birinci beyitte “küfr” ile “iman” arasında kurulan tezat, klasik divan şiirindeki zengin sembolik dilin bir yansımasıdır. Şair burada sevgilinin yüzünü “iman”, saçlarını ise “küfr” ile ilişkilendirerek görünüş ve anlam düzeyinde güçlü bir karşıtlık kurmaktadır. Tasavvufi açıdan değerlendirildiğinde bu ifade, zahir ile batın ayırımına işaret eder. Sevgilinin yüzü hakikatin ve nurun tezahürü olarak “imani”, saçları ise gizlilik ve örtülülük yönüyle “küfrü” temsil eder. Şair, dinî ritüellerden ziyade hakikatin sevgilinin varlığında tecelli ettiğini ima etmektedir.

İkinci beyitte ise “kış” (zîmistân) ile “bahar” arasında bir tezat kurulmuştur. Burada sevgili ile birlikte olma hâli, mevsimsel koşullardan bağımsız olarak “bahar” ve “gülüstan” ile özdeşleştirilirken; sevgiliden uzaklık, dünyanın en güzel mevsimlerinde dahi “kış” olarak algılanmaktadır. Bu durum, tasavvufî yorum açısından değerlendirildiğinde, ilahî aşkın kulun algısını dönüştüren gücüne işaret eder. Aşk, dış dünyayı değil, algı dünyasını değiştirerek öznel bir hakikat alanı oluşturur.

Aynı gazelde yer alan başka bir beyitte ise:

Mücdə gəldi dilsitanımdan ki, qətl oldu rəqib,

Şükr kim, biganə getdi, aşına qaldı mana (Xətayi, 1988: 27).

Burada “biganə” (yabancı) ile “aşına” (yakın, dost) kavramları arasında açık bir tezat kurulmaktadır. Rakip “yabancı” olarak dışlanırken, sevgili “yakın ve dost” olarak merkeze alınmaktadır. Bu karşıtlık, hem dünyevî aşk bağlamında rakibin ortadan kalkmasını ifade eder hem de tasavvufî düzlemde nefsin ve engelleyici unsurların bertaraf edilmesi şeklinde yorumlanabilir.

Bir başka beyitte:

Doğruluq dost qapısıdır, doğru gəl gir bu yola,

Əkri meydanda utanur, onda iqrar olmasa (Xətayi, 1988: 36).

“Doğruluk” ile “eğrilik” arasındaki karşıtlık, bu beyitte ahlaki bir çerçevede ele alınmaktadır. Şair, doğruluğu “dost kapısı” olarak nitelendirerek onu hem toplumsal hem de manevi bir değer olarak yüceltmektedir. Eğrilik ise utanma ve mahcubiyetle ilişkilendirilerek olumsuz bir ahlaki konuma yerleştirilmiştir. Bu yönüyle estetik bir unsur olan tezat, didaktik işlev de üstlenmektedir.

Hatâyî’nin şiirlerinde tezat sanatı, karşıt kavramların yan yana getirilmesiyle sınırlı bir tekniktir. Ayrıca insan, doğa ve varlık algısındaki zıtlıkların estetik bir düzlemde de yeniden kurulmasıdır. Şair, bu karşıtlıklar aracılığıyla hem aşkın yoğunluğunu hem de tasavvufî hakikat anlayışını ifade etmektedir. Tezat, Hatâyî şiirinde düşünce derinliğini artıran ve anlamı yoğun hâle getiren temel estetik araçlardan biri hâline gelmektedir.

Ayrıca Hatâyî’nin şiirlerinde yer yer görülen **istifham** kullanımı da dikkat çekicidir. Şair, kimi zaman tek bir mısradaki, kimi zaman bir beyitte, kimi zaman ise bütün bir şiir boyunca retorik sorulara yer vererek ifadeyi güçlendirmektedir. Bu sorular, okuyucuyu doğrudan düşünmeye sevk etmekte; şiirin etkileyciliğini artırarak anlamın daha yoğun algılanmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle istifham, Hatâyî’nin şiirinde tezat sanatıyla birlikte anlamı derinleştiren önemli bir anlatım aracı olarak ortaya çıkmaktadır.

Şiir dilinde retorik soru, duygunun doğrudan ifade edilmesinden ziyade, okuyucunun düşünmeye sevk edilmesini sağlayan etkili bir anlatım aracıdır (Məhərrəmli, 2002: 58). Hatâyî’nin şiirlerinde bu sanat, özellikle aşk duygusunun yoğunluğunu ve samimiyetini artıran bir işlev üstlenir. Şair, retorik soruyu abartılı bir kullanım unsuru olarak değil, anlamı derinleştiren ve duyguyu güç-

lendiren yerinde bir estetik araç olarak kullanır. Bu bağlamda aşağıdaki gazel göze çarpmaktadır:

Rüxün bədr ayə bənzər, bənzəməmzi?

Saçın sevdəyə bənzər, bənzəməmzi?

Fəqirəm, ol gözəldir hüsn içində

Ğənidir, bayə bənzər, bənzəməmzi?

Xədəngi-kirpigün oxdur ki, qaşın

Qurulmuş yayə bənzər, bənzəməmzi?

Zahidin qarğışı aşiq həqində

Yalan dəvayə bənzər, bənzəməmzi?

Xətayi, firqətindən ağlamaqdan

Du çeşmin çayə bənzər, bənzəməmzi? (Xətayi, 2005: 178).

Bu gazelde her beyit, retorik soru yapısı üzerine kurulmuş olup, benzetmelerin etkisi bu sorular aracılığıyla daha güçlü ve inandırıcı bir hâl getirilmiştir. “Bənzər, bənzəməmzi?” tekrarları, şiirde hem ritmik bir yapı oluşturmakta hem de okuyucuyu pasif bir dinleyici olmaktan çıkararak anlamın içine dâhil etmektedir.

İlk beyitte sevgilinin yüzü “bedir aya”, saçları ise “sevdaya” benzetilerek klasik divan şiiri mazmunları retorik soru kalıbı içinde yeniden sunulmaktadır. Bu kullanım sevgilinin güzelliğinin tartışılmazlığını vurgulayan bir ikna stratejisidir. İkinci beyitte “fakir-zengin” karşıtlığı üzerinden kurulan benzetme, sevgilinin güzelliğinin maddi ölçülerle açıklanamayacak derecede üstün olduğunu ifade eder. Burada retorik soru, estetik yargıyı kesinlikten çıkarıp duygusal bir kabul hâline dönüştürür. Üçüncü beyitte kirpiklerin ok, kaşların yay ile ilişkilendirilmesi klasik bir teşbih olmakla birlikte, soru yapısı bu benzetmeyi daha dinamik ve etkileyici kılar. Böylece sevgilinin güzelliği “yaralayıcı ve etkileyici bir güç” olarak da tasvir edilir. Dördüncü beyitte zahidin bedduasının âşık karşısında “yalan bir dava” olarak nitelendirilmesi, ahlaki ve tasavvufi bir karşıtlık içerir. Bu ifade, zahiri dinî tavrın aşkın içtenliğinin karşısında geçersiz kaldığını ima eder. Son beyitte ise âşığın gözyaşlarının “çay”a benzetilmesi, ayrılık acısının

yoğunluğunu mübalağalı bir biçimde ortaya koyar. Retorik soru burada duygusal patlamayı güçlendiren bir kapanış işlevi görür.

Hatâyî bu gazelinde istifham sanatını şiirin duygusal yapısını kuran temel unsurlardan biri olarak kullanır. Şair, bu sanat aracılığıyla hem benzetmeleri daha ikna edici hâle getirmekte hem de okuyucuyu şiirin duygusal atmosferine aktif biçimde dâhil etmektedir. Bu yönüyle Hatâyî'nin retorik soru kullanımı, yerli yerinde ve ölçülü bir estetik strateji olarak değerlendirilmelidir.

Hatâyî, Orta Çağ Şark şiirinin inceliklerine derinlemesine vakıf bir şair olarak, bu geleneğin sunduğu söz ve anlam imkânlarını yerli yerinde ve ustalıkla kullanmıştır. Şiirlerinde sözlerin ses değerine, ahenk unsuruna ve iç ritmine özel bir önem verdiği; bunun yanı sıra anlam örgüsünde mantıksal tutarlılığı ve simetrik yapıyı gözettiği görülmektedir. Bu durum, onun şiir estetiğinde hem biçim hem de anlam bakımından dengeli bir yapı kurduğunu göstermektedir.

Aşağıda yer alan şiir, özellikle “reddü'l-acüz ale's-sadr” adı verilen edebî sanatın gelişmiş ve zincirleme bir biçimi üzerine kurulmuş olması bakımından dikkat çekicidir (Durmuş, 2007: 521). Bu sanata göre beytin ilk kelimesi mısra sonunda tekrar edilir. Ancak Hatâyî'nin şiirinde bu teknik, klasik uygulamanın ötesine geçerek daha karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Şair, bir beyitte son kelimeyi bir sonraki beytin ilk kelimesi hâline getirerek şiir boyunca kesintisiz bir akış ve zincirleme bir yapı oluşturmuştur. Gazel böylece anlamı sürekli ileri taşıyan bir kompozisyon özelliği kazanmaktadır:

Xar oldu yürəgim hicrində, ey yüzlü yar,  
Yar bağrım arasın, gör kim, necə xar anda var.  
Varma yanımdan mənim, ey hicri-dilsuzani-dust,  
Dust-düşmən xamusi ağlar mənimçün zar-zar.  
Zar-zar ağlar çü bülbül gül yüzünçün mürği-can,  
Candan etmişdir məni cövr ilə dövri-ruzigar.  
Ruzigarım tirədir sənsiz, əya arami-dil,  
Dil neçün aram dutsun, həddən etdü intizar.  
İntizarəm vədeyi-vəslin yolunda hər zaman

Hər zaman divanə tək dağlara düşdüm biqərar.

Biqərar oldum saçın tək rüxlərindən ayru mən,

Mən neçük aram edim sənsiz ki, oldum diltfekar.

Diltfekar oldu Xətayi firqətindən ruzü şəb,

Ruzü şəb vəslin xəyalı canda qaldı yadigar (Xətayi, 2005: 39).

Şiirin yapısında kelimeler arasında kurulan bu zincirleme geçiş, anlamın kesin-tisiz bir şekilde ilerlemesini sağlayan estetik bir örgü niteliği taşır. Her beyitte bir önceki kelimenin yeni bir anlam bağlamı içinde yeniden üretilmesi, şiirde süreklilik ve içsel bir ritim oluşturur. İçerik bakımından şiir, klasik divan şiirinin temel temalarından biri olan “ayrılık acısı” üzerine kurulmuştur. Âşık, sevgiliden uzak kalmayı bir varoluş sıkıntısı olarak deneyimler; bu durum “hicran”, “intizar” ve “biqərarlıq” gibi kavramlarla sürekli yeniden üretilir. Böylece biçimsel zincirleme yapı, anlam düzeyinde de karşılığını bulur ve ayrılık duygusunun sürekliliğini simgeler.

Hatâyî'nin bu şiiri, “reddü'l-acüz ale's-sadr” sanatının şiirin bütün anlam ve yapı organizasyonunu belirleyen bir estetik ilke olarak kullanıldığını göstermektedir. Kelimeler arasındaki geçişler teknik bir ustalığı ve duygusal sürekliliği temsil eder. Şiir, klasik poetik geleneğin sınırları içinde kalmakla birlikte, onu ileri taşıyan yaratıcı bir kompozisyon örneği olarak değerlendirilebilir.

İlk mısranın başında yer alan “xar” kelimesi, şiir boyunca tekrar edilerek zincirleme yapının başlangıcını oluşturur. Her ne kadar tekrarlar klasik kuralın gerektirdiği tam son pozisyon yerine anlam bütünlüğünü koruyacak biçimde hafif bir yer değişimiyle kullanılmış olsa da bu durum şiirin estetik düzenini zedelememekte; aksine akışı güçlendirmektedir. Benzer şekilde birinci beytin ilk mısrasının sonundaki “yar” kelimesi, ikinci mısranın başında tekrar edilerek anlam sürekliliği sağlanmıştır. Birinci beytin sonunda yer alan “var” kelimesi ise ikinci beytin başında “varma” şeklinde türevsel bir biçimde yeniden kullanılmıştır. Bu kullanım, kök anlamın korunmasıyla birlikte yeni bir anlam katmanı oluşturur.

İkinci beyitte de aynı yapı devam etmektedir. İlk mısranın sonundaki “dust” kelimesi ikinci mısranın başında aynen tekrar edilerek zincirleme yapı sürdürü-

lür. İkinci beytin sonunda yer alan “zar-zar” ifadesi ise üçüncü mısranın başında tekrar edilerek hem ritmik süreklilik hem de duygusal yoğunluk sağlar.

Üçüncü beyitte “can” kelimesi, anlam kaybına uğramadan “candan” biçiminde türetilerek yeniden kullanılmıştır. Bu durum, kelimenin biçimsel ve anlamsal dönüşüm geçirdiğini göstermektedir.

Şiir, baştan sona bu zincirleme ilkeye dayanacak şekilde kurulmuştur. İlk bakışta teknik bir oyun gibi görülebilecek bu yapı, Hatâyî'nin şiirinde anlamı zorlaştırmak yerine onu düzenleyen ve akışkan hâle getiren bir işlev üstlenmektedir. Hatâyî'nin bu şiirinde biçimsel ustalık ile anlam arasında güçlü bir uyum bulunmaktadır.

### 3. Hatâyî'nin Şiirinde Tür ve Anlam Dünyası

Hatâyî'nin şiir dünyası, tür ve içerik bakımından oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Şairin edebî mirası incelendiğinde, özellikle kaside türüne neredeyse hiç yer vermediği; buna karşılık gazelin onun şiir anlayışında merkezî bir konumda bulunduğu görülmektedir.

Hatâyî'nin “Divan”ında en geniş yeri gazeller oluşturmaktadır. Şair, gazellerinde dinî-felsefî muhtevayı aşk duygusuyla birlikte ele almış, bu iki alanı aynı estetik bütünlük içinde birleştirmiştir. Onun şiirinde insanın yücelik, saflık, inanç, iman ve ahlaki duruş gibi değerleri bütüncül bir anlayış içinde değerlendirilir. Bu yönüyle Hatâyî'nin gazelleri gerek bireysel duyguların gerekse düşünce ve inanç temelli bir anlam dünyasının ifadesidir.

Bu şiirlerde gündelik hayatın sıradanlığından ve olumsuzluklarından uzaklaşarak varlığın daha yüksek bir boyutuna yönelen insanın iç dünyası dile getirilir. Umut, inanç, özlem ve arayış duyguları şiirin temelini oluşturur. Bu nedenle Hatâyî'nin gazellerinde iyimserlik ve geleceğe dair sağlam bir güven duygusu hâkimdir.

Aşağıda yer alan ve istifham tekniğiyle kurulmuş gazel, bu özellikleri somut biçimde yansıtan örneklerden biridir. Hatâyî'nin bu gazeli hem klasik şiir estetiği hem de tasavvufî sembolizm bakımından çoklu bir anlam yapısına sahiptir. Şiirde zahirî (görünür) aşk dili ile bâtinî (ilâhî) anlam düzeyi iç içe geçmiş, böylece tek bir düzlemde hem insanî hem de metafizik bir tecrübe ifade edilmiştir.

Aşağıdaki gazel bu yapının belirgin bir örneğidir:

Bir pəri heyranıyəm, bilməm məkani xandadır?

Kimsə bilməz dünyədə namü nişani xandadır?

Xubları sevmə deyüb tən etmə, ey naseh, mənə,

Çünki bilməzsən məqami-cavidani xandadır.

Gəldi «sübhan-əlləzi əsra beəbdəh» şəninə,

Lövhi-məhfuz üstə ol hüsünin bəyani xandadır?

Mən dedim:-Bir busə ver.

Der:-Can verüb almaq gərək.

Bu məkan içrə mətai-rayıqani xandadır?

Xanda kim, yatım cəhanda uyxu gəlməz çeşmimə,

Bu Xətayi yatmağa yar asitani xandadır? (Xətayi, 1988: 61).

Şiirin ilk beytinde geçen “pəri” imgesi, klasik divan şiirinde sıkça görülen ideal güzellik unsurudur; ancak burada bu unsur sadece dünyevî bir güzelliği temsil etmekle kalmaz. Tasavvufi anlamda “görünmeyen hakikat”i de sembolize eder. Sevgilinin “mekânsız” oluşu ve “nâm u nişânının bilinmemesi”, doğrudan ilâhî varlığa işaret eden “lâ-mekân” anlayışıyla örtüşmektedir. Bu bağlamda sevgili, somut bir varlık olmaktan çıkarak metafizik bir hakikate dönüşür.

İkinci beyitte “nasîhat eden zahid”, tasavvuf geleneğinde sıkça karşılaşılan zahirî din anlayışını temsil eder. Şair, zahidin “güzelleri sevme” yönündeki uyarısına karşı çıkarak, gerçek “câvidânî makamın” yani ebedî hakikatin zahirî yasaklarla değil, aşk yoluyla idrak edilebileceğini ima eder. Burada aşk, dünyevî bir duygu olmaktan çıkarak marifete götürən bir yol hâline gelir.

Üçüncü beyitte Kur’ânî bir göndermeye yer verilmesi özellikle dikkat çekicidir. “Sübhânellezî esrâ bi abdihi” ayetine telmih yapılması, aşkın doğrudan ilahî kaynakla ilişkilendirildiğini gösterir. “Levhi-mahfuz” ifadesi ise varlığın ezelî yazgısına, yani kader ve ilahî bilgi alanına işaret eder. Bu bağlamda güzellik, ilahî tecellinin bir yansımasıdır.

Dördüncü beyitte “buse” talebine karşılık “can vermek gerekir” cevabı, tasavvufi literatürde sıkça görülen “fenâ” (benliğin yok oluşu) düşüncesini çağırıştı-

rır. Aşka ulaşmanın bedeli, benliğin terk edilmesi olarak sunulur. Bu durum, dünyevî arzunun ötesine geçen bir aşk anlayışını ortaya koyar.

Son beyitte ise âşığın uykusuzluğu, klasik “aşk uykusuzluğu” motifinin ötesinde, sürekli uyanıklık hâlinde olma (yakaza) durumunu temsil eder. Sevgilinin eşiği hem fizikî bir mekân hem de ilahî yakınlığın sembolik karşılığıdır. Gazel Hatâyî'nin şiir anlayışında aşkın beşerî bir duygu olmasının yanında ilahî hakikate açılan bir kapı olduğunu da göstermektedir. Şair, teşbih, telmih, istiare ve mecaz gibi söz sanatlarını kullanarak görünür olan ile görünmeyen arasında sürekli bir anlam geçişi kurar. Böylece şiir hem estetik hem de tasavvufî bir bilgi alanına dönüşür.

Hatâyî'nin genel şiir dünyasında görülen bu yaklaşım, onun halk şiiri unsurlarını (koşma, geraylı, bayatı vb.) da aynı tasavvufî bakışla birleştirdiğini gösterir. Bu türlerde aşk teması daha sade görünmekle birlikte, temelinde yine ilahî aşk ve irfan düşüncesi yer almaktadır. Böylece şair hem klasik divan geleneğini hem de halk şiiri formlarını aynı metafizik merkez etrafında birleştiren bir yapı kurmuştur.

Orta Çağ edebiyatında şairlerin en çok önem verdiği estetik unsurlardan biri de kafiye'dir. Büyük sanatkârlar, şiirde anlamı destekleyen ve düşüncüyü düzenleyen bir unsur olarak kafiye'ye özel bir önem vermiş; bu konuda teorik eserler kaleme almışlardır. Kafiye, teknik unsur olarak kullanılmıştır. Ama şiirdeki tek işlevi bu değildir. Şiirin kompozisyonunu, musikî yapısını ve ahengini belirleyen temel öğelerden biri olarak da dikkat çeker. Bu yönüyle kafiye, şiirin düşünce içeriğinin açılmasına ve okuyucuya estetik bir düzen içinde aktarılmasına katkı sağlar. Şiirin estetik gücü de çoğu zaman kafiye örgüsünün başarısıyla ortaya çıkar. Hatâyî de gerek hece vezniyle gerek aruzla yazdığı şiirlerinde kafiye'ye büyük bir özen göstermiştir. Onun *Dehnâme* ve *Nasihatnâme* adlı mesnevîlerinde, ayrıca gazellerinde, koşma, geraylı ve bayatı gibi halk şiiri türlerinde farklı kafiye düzenleri ve kafiye türleriyle karşılaşılacaktır. Bu durum, şairin klasik divan şiiri geleneğinin yanında halk şiiri estetiğine de hâkim olduğunu ve kafiye'yi bilinçli bir sanat unsuru olarak kullandığını göstermektedir.

Orta Çağ Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında kafiye meselesi ayrıntılı biçimde ele alınmış, kafiye türleri sistemli bir şekilde sınıflandırılmıştır. Bu edebiyat teorisinde kafiye'yi oluşturan temel unsur “revî” (râvî) harfi olarak adlandırılır.

“Revî”, sözlük anlamıyla devenin yükünü bağlayan ipi ifade ederken, edebî terim olarak beyitlerde mısraları birbirine bağlayan ve kafiye sisteminin esasını oluşturan harfi karşılar (Durmuş vd. 2001: 150). Bu harften önce veya sonra gelen sesler ise kafiye çeşitliliğini belirleyen yardımcı unsurlar olup, kafiye yapısının farklı türlere ayrılmasına imkân verir.

Revî harfinin tek başına oluşturduğu kafiyelere “mücerred kafiye” denir. Bunun yanında revîden önce veya sonra gelen seslerin konumuna ve sayısına göre “müreddef”, “mürekkeb”, “mukayyed” gibi çeşitli kafiye türleri ortaya çıkmaktadır. Hatâyî’nin şiirlerinde bu kafiye türlerinin hemen hepsine rastlamak mümkündür. Bu durum, onun klasik şiir estetiğine hâkim olduğunu göstermektedir. Aşağıdaki şiir, yalnızca tek bir revî harfi üzerine kurulan mücerred kafiye yapısına örnek olarak dikkat çekicidir:

Du zülfündən mənə bir mu gərəkdir,

Sənin vəslindən ancaq bu gərəkdir.

Könüldən getməz ol çeşmim xəyalı,

Bəli, Məcnunlara ahu gərəkdir.

Cəfavü cövrümüzdən inciməz dil

Ki, xublar daima bədxu gərəkdir.

Gözüm yaşın tökərmən ayağına,

Bəli, sərv ayağında su gərəkdir.

Xətayi sözlərin cəm etsün ol ay

Ki, xublar guşinə ləlu gərəkdir (Xətayi, 1988: 64).

Bu şiirde kafiye “mu, bu, ahu, bədxu, su, ləlu” gibi kelimeler üzerinden kurulmuş olup, bu kelimelerde ortak ses “u” harfi, yani revî harfi olarak işlev görmektedir. Şiirin kafiye düzeni tek bir ses ekseni etrafında örgülenmiş olur. Bu durum, klasik şiir estetiğinde nadir rastlanan bir teknik yoğunluk değil, bilakis bilinçli bir biçim tercihi olarak değerlendirilmelidir. Beyitlerin sonunda tekrar edilen “gərəkdir” redifi, kafiye yapısını destekleyen ve anlamı pekiştiren önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır. Redifin bu işlevi, mücerred kafiye yapısının tekdüze bir ses tekrarına dönüşmesini engelleyerek şiire ritmik bir akış ve anlam vurgusu kazandırır.

Hatâyî'nin bu şiiri, kafiye sistemine hâkimiyetini ve klasik aruz şiiri tekniklerini bilinçli bir şekilde kullandığını göstermektedir. Tek bir revî harfi üzerine kurulan bu yapı hem biçimsel sadeliği hem de redifin katkısıyla güçlenen ritmik bütünlüğü sayesinde estetik açıdan başarılı bir örnek teşkil etmektedir. Hatâyî'nin eserleri içinde bu tür kafiye kullanımları az da olsa yer almaktadır. Şair, klasik şiir estetiğinin imkânlarını bilinçli biçimde kullanarak farklı kafiye türlerine yer vermiştir.

Görəli ol məh yüzün başıma yüz sevda düşər,

Rüxlərin mənəndi ancaq bir güli-həmra düşər.

beytiyle başlayan gazelde mücerred kafiye türünün yeni bir örneği görülmektedir. Bu gazelde revî harfi “a”dır. “Sevda”, “həmra”, “şeyda”, “bala”, “şəhla”, “sima” gibi kelimeler tek bir ses ekseni üzerinden, yani yalnızca revî harfi aracılığıyla kafiyelendirilmiştir. Bu durum, şiirde ses birliğine dayalı sade fakat ritmik bir yapı oluşturur. Buna karşılık,

Ol gedən yarımındır, ya ixtiyarımdır gedən?

Bilməzəm canımmıdır, ya sevgi yarımındır gedən?

mısralarıyla başlayan gazel ise mürekkep kafiye sistemiyle yazılmıştır. Bu şiirde revî harfi “r”dir. Ancak kafiye yalnızca bu harfe dayanmaz; revîden önce ve sonra gelen seslerin de tekrar edilmesiyle daha karmaşık bir yapı ortaya çıkar. Böylece kafiye, fonetik benzerliğin yanı sıra düzenli bir ses örgüsü hâline de gelir.

Genel olarak Hatâyî'nin şiirlerinde, Orta Çağ poetikasının kafiye teorisine uygun biçimde çok çeşitli kafiye türleri kullanılmıştır. Bununla birlikte şairin şiirlerinde iç kafiye kullanımının oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu durum, onun dış kafiye düzenine daha fazla önem verdiğini göstermektedir.

Hatâyî'nin kafiye düzenine verdiği bu ritmik canlılık ve ahenk arayışı, onun poetik üslubunun temel özelliklerinden biridir. Memmedağa Kuluzade, Nesimî'nin şiirlerinde mürekkep kafiyelerin önemli bir yer tuttuğunu belirtirken, bu tür kafiyelerin klasik şiirde ustalık göstergesi kabul edildiğini ifade etmektedir (Quluzadə, 1973: 86). Aynı değerlendirme Hatâyî için de geçerlidir. Zira onun şiirlerinde de mürekkep kafiye sistemleri yaygın biçimde kullanılmıştır.

Örneğin “Mənəm bir tən, vəleykin can anımdır” mısrasıyla başlayan gazelde “can, canan, dərman, ehsan, Keyvan, heyvan, imam, reyhan, Kirman, çövkan” gibi kelimeler kafiyeyi oluşturur (Xətayi, 1988: 65). Burada revî harfi “n” olup, bu harften önce gelen “a” sesinin düzenli biçimde tekrar edilmesi, kafiye yapısını mürekkep kafiye hâline getirmektedir. Bu yapı, şiirde ses ve anlam bakımından güçlü bir ahenk oluşturur.

Hatâyî'nin şiirleri, klasik edebiyat teorisinin kafiye anlayışına derinlemesine hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Dönemin edebî zevkini, hedef kitlenin dil ve algı dünyasını dikkate alan Hatâyî, sade, anlaşılır ve aynı zamanda estetik açıdan güçlü bir şiir dili kurmayı başarmıştır. Bu yönüyle onun eserlerinde XVI. yüzyıl Azerbaycan insanının düşünce dünyası, duyu yapısı ve estetik algısı açık biçimde hissedilmektedir.

## SONUÇ

Yapılan incelemeler, Hatâyî'nin edebî mirasının XVI. yüzyıl başı Azerbaycan şiir geleneği içinde hem süreklilik hem de dönüşüm niteliği taşıyan bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Şairin eserleri, sadece mevcut edebî birikimin devamı değil, dönemin estetik ve düşünsel ihtiyaçları doğrultusunda yeniden şekillenen bir şiir anlayışının da ürünüdür. Hatâyî şiirinde düşünce, inanç ve sanat anlayışı birbirini tamamlayan bir yapı içinde ortaya çıkmaktadır.

Hatâyî'nin şiir dilinde belirgin biçimde görülen en önemli özelliklerden biri, ifade sadeliği ve açıklıktır. Şair hem halk şiiri biçimlerinden hem de klasik divan şiiri geleneklerinden yararlanmış; buna rağmen dilde anlaşılabilirliği ve halk söyleyişine yakınlığı büyük ölçüde korumuştur. Aruz vezniyle yazılmış şiirlerinde dahi yer yer halk dili unsurlarının varlığı dikkat çekmektedir. Bu durum, onun şiir anlayışında biçimsel çeşitliliğe rağmen ortak bir estetik ilkenin sürdüğünü göstermektedir.

Hatâyî'nin eserlerinde dinî ve tasavvufî unsurlar önemli bir yer tutmakla birlikte, bu unsurlar şiirin anlam dünyasını ağırlaştırır değil, aksine derinleştiren bir işlev üstlenmektedir. Şiirlerde yer alan Kur'anî göndermeler ve tasavvufî kavramlar, dönemin düşünce atmosferi içinde doğal bir ifade alanı bulmuştur. Bununla birlikte bu unsurların, şiir dilinin açıklığını ve akışını bozmadığı görülmür. Hatta bu unsurlar anlam derinliğini artırmaktadır.

Şairin yaşadığı tarihsel bağlam, onun şiirine hem düşünsel hem de tematik bir zemin kazandırmıştır. Hatâyi'nin devlet kurucusu ve dinî-siyasi bir lider olması, şiirlerinde belirli bir inanç ve değer sisteminin izlerini görünür kılmaktadır. Bu çerçevede şiirlerinde Hz. Ali'ye yönelik vurguların bulunması, dönemin ideolojik ve kültürel atmosferiyle ilişkilendirilebilir. Ancak bu durum, şiirin estetik yapısını gölgede bırakmamakta; aksine onu tarihsel bağlam içinde anlamlandırmaya imkân vermektedir.

## KAYNAKÇA

Aydın, İ. H. (2022). Kenz-i mahfî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Diyanet Vakfı Yayınları. (C. 25, ss. 258–259).

Durmuş, İ. (2007). Reddül-acüz ale's-sadr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 34, ss. 521–522).

Durmuş, İ., Öztürk, M., & Pala, İ. (2001). Kafiye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 24, ss. 149–153). İstanbul: TDV Yayınları.

Keskin, A. (2017). Hakk-Muhammed-Ali dedim: Şah Hatâyi şiirinde estetik bir dinamik olarak niyaz ve kaynakları. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 15, 121–148. <https://doi.org/10.24082/abked.2017.15.006>

Musalı, V. (2018). Çiçeklerin savaşı: Osmanlı-Safevî rekabetinin edebiyata yansımaları. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşılık Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Cilt II, ss. 233–245). Ankara.

Musalı, V. (2026). Azerbaycan Romanında Şah İsmail: Tarihî Gerçeklik ile Edebî Kurmaca Arasında. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(2), 385–411. <https://doi.org/10.34086/rteusbe.1794262>

Qasımlı, M. (2002). *Şah İsmayıl Xətayinin poeziyası*. Bakı: Elm.

Quluzadə, M. (1973). *Böyük ideallar şairi*. Bakı: Gənclik.

Rüstəmov, A. (2020). Şah İsmayıl Xətayi. İçinde *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi* (C. 3, ss. 741–765). Bakı: Elm.

Səfərli, Ə., & Yusifli, X. (1998). *Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı*. Bakı: Ozan.

Şah İsmail, (2017). *Hatayi Divanı*. Haz. M.Macit. İstanbul. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Xətai, Ş. İ. (1988). *Keçmə namərd körpüsündən: Şeirələr və poemalar* (Ə. Səfərli & X. Yusifov, Tert.; X. Yusifov, Ön söz müə.). Bakı: Yazıçı.

Xətai, Ş. İ. (2005). *Seçilmiş Əsərləri* (Ə. Q. Səfərli & X. Yusifli, Haz.). Bakı: Şərq-Qərb.



Cilt/Volume 4, Sayı/Issue 7, Haziran/June 2026, ss. 59-84.

Geliş Tarihi–Received Date: 16.04.2026

Kabul Tarihi–Accepted Date: 15.06.2026

Derleme Makalesi – Review Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.21065173>

## IRAK TÜRKMENLERİNİN İNANÇ SİSTEMLERİNDE ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİĞİN YAPISAL VE İŞLEVSEL BOYUTLARI<sup>1</sup>

(Structural and Functional Dimensions of Alevism and Bektashism in the  
Belief Systems of Iraqi Turkmens.)

Abdullah AKYÜREK\*

### ÖZ

Bu çalışma, Irak Türkmenlerinin inanç sistemleri bağlamında Alevilik ve Bektaşiliğin tarihsel, sosyokültürel ve siyasal dinamiklerini analiz etmektedir. Alevilik ve Bektaşilik, Irak Türkmen toplumunda salt bir inanç sistemi olmanın ötesinde, kültürel ve etnik kimliğin kurucu unsurlarından biri olarak varlığını sürdürmüştür. Çalışmada, bu inanç geleneklerinin teolojik temelleri, ritüel pratikleri, kurumsal yapıları ve toplumsal işlevleri akademik bir perspektifle ele alınmıştır. Yapısal bağlamda, ocak teşkilatı, dedelik kurumu, cem erkânları, nefes geleneği ve muhabbet meclisleri gibi unsurlar incelenerek, bu öğelerin Irak Türkmenleri içerisindeki örgütlenme biçimleri ve dönüşüm süreçleri değerlendirilmiştir. İşlevsel açıdan ise Alevilik ve Bektaşiliğin kolektif kimlik inşası, toplumsal dayanışma mekanizmalarının inşası, kültürel aktarım pratikleri ve siyasal aidiyet dinamikleri üzerindeki etkileri analiz edilmiştir. Osmanlı'dan günümüze uzanan tarihsel süreçte, Irak Türkmenlerinin maruz kaldığı asimilasyon politikaları, zorunlu göç, mezhepsel gerilimler ve savaş ortamlarının Alevi-Bektaşî toplulukları üzerindeki yansımaları ele alınmıştır. Saddam Hüseyin dönemi, ABD işgali sonrası süreç ve çağdaş Irak'ın politik atmosferi çerçevesinde, bu inanç yapılarının dönüşüm dinamikleri tartışılmıştır. Ayrıca, modernleşme ve küreselleşmenin etkisiyle, Alevilik ve Bektaşiliğin dinî ve kültürel kimlik muhafazasında, tarihsel hafızanın yeniden üretiminde ve kolektif aidiyetin pekiştirilmesinde oynadığı kritik rol ortaya konulmuştur.

<sup>1</sup> Bu çalışma, yazarın 2025 yılında Malatya İnönü Üniversitesi Alevilik Araştırmaları Enstitüsü Alevilik ve Bektaşilik Araştırmaları Anabilim Dalı bünyesinde tamamladığı "Irak Türkmenlerindeki Alevilik ve Bektaşilik" (Akyürek 2025) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\* Bilim uzmanı. e-mail: abdullahteb@yahoo.com, ORCID: 0009-0007-1444-8075

**Anahtar kelimeler:** Alevilik, Bektaşilik, Irak Türkmenleri, kimlik inşası, toplumsal dayanışma

## ABSTRACT

This review article analyzes the historical, sociocultural, and political dynamics of Alevism and Bektashism within the belief systems of Iraqi Turkmens. Alevism and Bektashism have maintained their existence not merely as religious traditions but as fundamental components of cultural and ethnic identity among Iraqi Turkmens. The study examines these traditions from an academic perspective, focusing on their theological foundations, ritual practices, institutional structures, and social functions. In terms of structural aspects, elements such as the ocağ (spiritual lineage) organization, the dedelik (spiritual leadership) institution, cem rituals, the tradition of nefes (spiritual hymns), and sohbet (spiritual gatherings) are analyzed to assess their organization and transformation within Iraqi Turkmen communities. From a functional perspective, the study explores the influence of Alevism and Bektashism on collective identity formation, mechanisms of social solidarity, cultural transmission practices, and political affiliation dynamics. The impact of assimilation policies, forced migrations, sectarian tensions, and war conditions on Alevi-Bektashi communities is examined within the historical trajectory of Iraqi Turkmens, from the Ottoman period to the present. The research further evaluates the transformation of these religious structures in light of the Saddam Hussein era, the post-U.S. invasion period, and contemporary Iraqi politics. Additionally, the effects of modernization and globalization are analyzed, highlighting the critical role of Alevism and Bektashism in preserving religious and cultural identity, reproducing historical memory, and reinforcing collective belonging.

**Keywords:** Alevism, Bektashism, Iraqi Turkmens, identity construction, social solidarity

## GİRİŞ

Türkmen kimliği, tarihsel süreç içerisinde hem etnik aidiyete dayalı bir yapı hem de dinî, mezhepsel ve kültürel katmanları içeren çok boyutlu bir sosyokültürel form olarak gelişmiştir. Bu bağlamda Alevilik ve Bektaşilik, Irak Türkmenleri arasında irfani bir gelenek olarak ortaya çıkmış; cem erkânı, mürşit-talip ilişkisi ve tasavvufî öğretinin kurumsal olmayan aktarım biçimleri üzerinden tarihsel süreklilik kazanmıştır. Osmanlı Devleti döneminde Bektaşî tarikatının özellikle Yeniçeri Ocağı ile kurduğu tarihsel ilişki, bu geleneğin Irak Türkmen toplulukları arasında görünürlük kazanmasına ve belirli bölgelerde kökleşmesine katkı sağlamıştır (Karamustafa, 2020: 16). Bununla birlikte 1826'da Yeniçeri

Ocağı'nın kaldırılması ve Bektaşî tekkelerinin kapatılması, söz konusu yapının kurumsal zeminini zayıflatmış; ancak geleneğin toplumsal hafıza ve sözlü kültür aracılığıyla varlığını sürdürmesini engellememiştir. 20. yüzyılda Irak coğrafyasında yaşanan siyasi dönüşümler, savaşlar ve zorunlu göçler ise bu yapının toplumsal işlevlerini yeniden şekillendirmiştir (Olsson vd., 2022: 21).

Bu çalışma, Irak Türkmenleri arasında Aleviliğin ve Bektaşîliğin tarihsel gelişimini ve toplumsal işlevlerini disiplinler arası bir perspektifle ele almaktadır. Çalışma; dinler tarihi, sosyoloji, antropoloji, ilahiyat ve tarih disiplinlerinden yararlanarak söz konusu inanç geleneklerinin hem normatif hem de pratik boyutlarını analiz etmektedir. Bu çerçevede Aleviliğin ve Bektaşîliğin sadece teolojik bir sistem değil, kimlik üretimi, toplumsal dayanışma ve kültürel sürekliliği sağlayan bir sosyokültürel yapı olduğu varsayımından hareket edilmektedir.

Dinler tarihi perspektifi, Aleviliğin ve Bektaşîliğin İslam düşüncesi içerisindeki tasavvufi ve ana akımdan ayrılan yorumlarla ilişkisini ele alırken; sosyolojik yaklaşım kimlik, aidiyet, toplumsal örgütlenme ve siyasal dönüşüm süreçlerine odaklanmaktadır. Antropolojik analiz, ritüeller, kutsal mekânlar ve sözlü kültür unsurlarını incelemekte; ilahiyat perspektifi ise inanç, ibadet ve ritüel pratiklerin teolojik arka planını değerlendirmektedir. Tarihsel yaklaşım ise Osmanlı'dan günümüze uzanan süreçte bu geleneklerin geçirdiği dönüşümleri ve modernleşme, sekülerleşme ve göç olgularının etkilerini analiz etmektedir (Dressler, 2021: 11).

Mevcut literatürde Alevilik ve Bektaşîlik çoğunlukla Anadolu ve Türkiye bağlamında ele alınmakta; Irak Türkmenleri özelinde ise sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır (Sökefeld, 2023: 17). Bu durum, Irak Türkmen topluluklarında söz konusu inanç yapılarının tarihsel gelişimi, toplumsal örgütlenme biçimleri ve güncel dönüşümlerinin daha ayrıntılı incelenmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi, Aleviliğin ve Bektaşîliğin Irak Türkmen topluluklarında hangi tarihsel koşullar altında şekillendiği, hangi toplumsal işlevleri üstlendiği ve modern dönemde nasıl bir dönüşüm geçirdiği sorularına dayanmaktadır.

Bu doğrultuda çalışma şu sorulara yanıt aramaktadır:

- Alevilik ve Bektaşilik Irak Türkmenleri arasında hangi tarihsel ve sosyopolitik koşullarda ortaya çıkmış ve gelişmiştir?
- Bu inanç gelenekleri kimlik inşası ve kültürel aktarım süreçlerinde nasıl bir işlev üstlenmiştir?
- Modernleşme, savaş, göç ve küreselleşme süreçleri bu yapıları nasıl dönüştürmüştür?
- Günümüzde Irak Türkmen toplumunda Aleviliğin ve Bektaşiliğin toplumsal ve kültürel işlevleri nasıl devam etmektedir?

Çalışmanın temel amacı, Irak Türkmenleri arasında Aleviliğin ve Bektaşiliğin tarihsel gelişimini, toplumsal örgütlenme biçimlerini ve kültürel süreklilik mekanizmalarını ortaya koymaktır. Bu yönüyle çalışma, Irak Türkmen kimliği bağlamında Alevi-Bektaşi geleneğinin hem dinî bir yapı hem de sosyokültürel bir süreklilik ve kimlik üretim mekanizması olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

Bu makale derleme niteliğinde olup literatür taraması ve ikincil kaynak analizi yöntemiyle hazırlanmıştır. Kullanılan veriler tarih, din sosyolojisi ve Orta Doğu çalışmaları alanındaki akademik literatürden elde edilmiştir. Bölgede yaşanan güvenlik problemlerinden kaynaklı olarak saha verisi bulunmaması nedeniyle analiz betimleyici ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla gerçekleştirilmiş; elde edilen bulgular mevcut akademik tartışmalar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yöntemsel olarak çalışma, nitel içerik analizine dayalı kavramsal bir çerçeve sunmaktadır.

## **BULGULAR VE TARTIŞMA**

### **1. Irak Türkmenlerinin İnanç Yapısı ve Tarihsel Arka Planı**

Irak Türkmenleri, Türkistan'dan Anadolu ve Orta Doğu'ya uzanan köklü bir tarihsel ve kültürel mirasa sahip olup, tarih boyunca farklı siyasi otoritelerin hâkimiyeti altında yaşamış ve bu süreçte çeşitli dinî ve mezhepsel etkilere maruz kalmıştır. Türkmenlerin büyük çoğunluğu Sünni ve Şii İslam anlayışına mensup olmakla birlikte, Alevilik ve Bektaşilik gibi tasavvufi ve ana akımın dışındaki gelenekler de özellikle Kerkük merkez, Tazehurmatu, Tuzhurmatu, Altunköprü, Dakuk, Tavuk, Beşir, Amirli ve Musul çevresi ile Telafer hattındaki

Türkmen yerleşimlerinde belirli topluluklar arasında etkisini sürdürmüştür (Aydın, 2023: 57).

Özellikle Osmanlı-Safevi rekabeti, bölgedeki Türkmen kimliğinin ve mezhepsel aidiyetlerin şekillenmesinde belirleyici bir faktör olmuştur. Osmanlı yönetimi Sünni-Hanefi çizgiyi kurumsallaştırırken, Safevi Devleti Şii-İmamiyye inancını yaymaya çalışmıştır. Bu rekabet, Türkmen topluluklarında mezhepsel çeşitliliğin artmasına zemin hazırlamış ve Alevilik-Bektaşilik gibi tasavvufi geleneklerin belirli bölgelerde güç kazanmasına katkı sağlamıştır (Sarı, 2024: 185).

Osmanlı-Safevi mücadelesi 16. yüzyıldan itibaren Irak Türkmenlerinin dinî kimliğinin teşekkülünde belirleyici olmuştur. Osmanlı'nın Bektaşiliği özellikle Yeniçeri Ocağı üzerinden kurumsallaştırması, bu geleneğin Türkmen toplulukları arasında da tanınmasına yol açmıştır (Karadağ Çınar, 2017: 89). Buna karşılık Safevilerin Şii propagandası, özellikle Kerkük kırsalı, Tuzhurmatu hattı ve güney Türkmen yerleşimlerinde mezhepsel ayrışmayı derinleştirmiştir (Çetin, 2010: 17).

Geleneksel olarak Türkmenler arasında Alevilik ve Bektaşilik, cem törenleri, muhabbet meclisleri, nefesler ve semah gibi ritüellerle yaşatılmıştır (Mahdi, 2015: 78). Bu ritüeller özellikle Tuzhurmatu, Tazehurmatu ve Kerkük çevresindeki bazı yerleşimlerde aile temelli cem ortamlarında sürdürülmüş, sözlü kültür aracılığıyla nesilden nesile aktarılmıştır. Bektaşî dergâhlarının tarihsel etkisi ise daha çok Osmanlı döneminde kurumsal düzeyde görülmüş, Irak sahasında ise bu yapı yerel dinî önderlik ve yarı-formel topluluk örgütlenmeleri şeklinde devam etmiştir.

Türkmenler arasındaki inanç yapısı göç, savaşlar ve sosyo-politik değişimlerden doğrudan etkilenmiştir. Özellikle 2003 sonrası Irak'ta artan mezhepsel gerilimler ve 2014 yılında DEAŞ'ın saldırıları, Kerkük, Tuzhurmatu, Tazehurmatu, Amirli, Beşir ve Musul kırsalındaki Türkmen yerleşimlerinde yoğun zorunlu göç hareketlerine yol açmıştır (Özarlan, 2017: 2). Bu süreçte Alevi-Bektaşî Türkmenlerin bir kısmı Erbil ve Süleymaniye gibi Irak Kürt Bölgesel Yönetimi sınırları içindeki daha güvenli bölgelere yerleşirken, önemli bir kesim Türkiye'ye yönelmiş ve özellikle Ankara, İstanbul ve İzmir gibi şehirlere göç etmiştir. Ayrıca sınırlı bir nüfus Avrupa ülkelerine de dağılmıştır. Göç sonrası

dönemde dinî pratikler büyük ölçüde aile ortamlarında, hemşeri ağlarında ve Türkmen dernekleri aracılığıyla sürdürülmüştür (Acar ve Duman, 2024: 1686).

### **1.1. Coğrafi Yayılım ve Tekke Geleneği**

Irak, pek çok kültür ve medeniyetin izlerini taşıyan zengin bir toplumsal yapıya sahiptir. Bu bölge çok sayıda din, mezhep ve tarikatın faaliyetlerine sahne olmuştur. Irak'taki tasavvufî hareketler içinde günümüze kadar varlığını sürdürebilenlerden biri de Alevilik ve Bektaşılıktır. Büyük çoğunluğu Irak'ın kuzeyinde yer alan Musul, Erbil, Kerkük ve Süleymaniye şehirlerinde yaşayan Alevi-Bektaşilerin bir kısmı da başkent Bağdat'ta yaşamaktadırlar. Aleviliğin ve Bektaşiliğin yayıldığı alanlar, genelde Türkmen ve Kürt aşiretlerinin yerleşik olduğu bölgelerdir. Şebek, Sarelu ve Kâkaî gibi topluluklar içinde yaşatılan Alevi-Bektaşî geleneği, Anadolu'daki Alevi-Bektaşilikle örtüşmektedir. Irak'ta Alevi-Bektaşî kültürünü yaşatan tekkeler arasında Bağdat'ta Hızır İlyas Tekkesi, Baba Gurgur Tekkesi, Kerbela'da Dedeler Tekkesi, Nəcəf'te Bektaşî Tekkesi ve Kerkük'teki tekkeler sayılabilir. Kerkük tekkeler konusunda Irak'taki şehirlerin arasında daha zengin bir altyapıya sahiptir. Kerkük merkezi ile bazı ilçelerinde kurulan tekkeler, Alevi-Bektaşî geleneğinin uzun yıllar Türkmen aşiretleri arasında yaşatılmasında önemli rol üstlenmiştir. Irak'taki başlıca temsilcileri arasında Sultan Sahhâk, Baba Gurgur, Şeyh Hasan Berzencî, Dede Cafer ve Hicrî Dede yer almaktadır (Kavak, 2019: 265).

### **1.2. Irak'ta Alevi-Bektaşî Türkmenlerin Günümüzdeki Yerleşim Alanları**

Irak'ta Alevi-Bektaşî Türkmenler, Türkmen nüfusun yoğun olduğu orta ve kuzey Irak hattında belirli ilçe ve kasabalarda dağınık biçimde yaşamaktadır. Bu çerçevede Kerkük merkez ve Kerkük'e bağlı Tazehurmatu, Altunköprü ve Dakuk ilçeleri başlıca yerleşim alanları arasında yer almaktadır (Edmonds, 2003, ss. 349-369).

Selahaddin vilayeti sınırları içerisinde bulunan Tuzhurmatu, Beşir ve Amirli yerleşimleri, Alevi-Bektaşî Türkmen topluluklarının yoğunlaştığı ve inanç pratiklerinin kısmen sürdürüldüğü önemli merkezlerdir. Bu yerleşimler, özellikle kırsal ve yarı-kentsel düzeyde Türkmen Alevi-Bektaşî kimliğinin devamlılık gösterdiği alanlar olarak değerlendirilmektedir.

Musul vilayeti kapsamında ise Telafer çevresi ile Musul kırsalındaki bazı köy yerleşimleri, sınırlı da olsa Alevi-Bektaşî Türkmen varlığının bulunduğu sahalarda arasında yer almaktadır. Bu bölgeler, savaş ve çatışma dönemlerinde ciddi nüfus hareketlerine maruz kalmış olmakla birlikte tarihsel yerleşim izlerini kısmen korumaktadır.

Irak Türkmenlerinin dinî yapısında tarikatlar, toplumsal dayanışma ve kimlik inşasında önemli rol oynamıştır. Bektaşilik, Osmanlı dönemindeki kurumsal etkisine bağlı olarak Türkmen topluluklarında daha çok kültürel ve sembolik bir kimlik unsuru olarak yaşamaya devam etmiştir (Taşğın, 2009: 127). Bunun yanında Nakşibendilik ve Kadirilik gibi diğer tasavvufî yapılar da etkili olmuş, ancak Bektaşilik özellikle kimlik ve hafıza bağlamında daha görünür bir yer edinmiştir (Döğüş, 2023: 80).

Sonuç olarak Irak Türkmenlerinin inanç yapısı; Osmanlı-Safevî rekabeti, modern Irak'ın siyasi dönüşümleri ve özellikle 2003 sonrası güvenlik krizleri ile 2014 DEAŞ saldırılarının tetiklediği zorunlu göç hareketleri çerçevesinde şekillenmiş çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Alevilik ve Bektaşilik, bu yapı içinde sadece dinî bir unsur değildir. Bunun yanı sıra Kerkük, Tuzhurmatu ve Musul hattındaki Türkmen topluluklarında kimlik koruyucu bir sosyokültürel unsur olarak varlığını sürdürmektedir (Akdoğan, 2022: 2).

## **2. Irak Türkmenleri Arasında Aleviliğin ve Bektaşiliğin Tarihsel Gelişimi**

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Irak Türkmenleri arasında Bektaşilik, dinî bir yapı olmanın yanında toplumsal kimlik ve kültürel aidiyetin önemli bir bileşeni olarak da varlık göstermiştir. Osmanlı yönetimi, 16. yüzyılda Safevî etkisine karşı Sünnî-Hanefî politikaları desteklerken, Bektaşiliğin Yeniçeri Ocağı ile kurduğu tarihsel bağ üzerinden belirli ölçüde kurumsal varlığını sürdürmesine izin vermiştir (Ocak, 2000: 212). Bu durum, Bektaşiliğin özellikle Anadolu ve Irak Türkmenleri arasında hem dinî hem de toplumsal bir etki alanı oluşturmasına katkı sağlamıştır.

1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Bektaşî tekkelerinin kapatılması, bu yapının kurumsal örgütlenmesinde önemli bir kırılma noktası oluşturmuştur (Kara, 2005: 97). Bu gelişme Bektaşiliğin Osmanlı askeri ve bürokratik sistemi içindeki görünürlüğünü azaltmış olmakla birlikte, inanç yapısının tamamen

ortadan kalkmasına yol açmamıştır. Geleneğin özellikle kırsal alanlarda ve sözlü kültür aracılığıyla devam ettiği görülmüştür.

Safevi etkisi, Irak Türkmenleri arasında mezhepsel çeşitliliğin oluşumunda belirleyici faktörlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Ancak bu etkinin bölgesel düzeyde farklı yoğunluklarda gerçekleştiği ve tek tip bir dönüşüm modelinin bulunmadığı literatürde vurgulanmaktadır (Babinger, 2002: 185). Bu nedenle Irak Türkmenleri arasında mezhepsel yapı, tarihsel olarak karmaşık ve değişken bir karakter göstermiştir.

19. yüzyıl boyunca Osmanlı modernleşme süreciyle birlikte tarikatlar üzerindeki merkezi denetim artmış ve Bektaşî tekkeleri devlet kontrolüne alınmıştır. II. Mahmut dönemindeki reformlar bu süreci belirginleştirmiştir. Buna rağmen Kerkük, Erbil ve Musul gibi Türkmen nüfusunun yoğun olduğu bölgelerde Alevi-Bektaşî geleneğinin tamamen ortadan kalkmadığı; daha çok yerel dinî önderlik ve sözlü aktarım yoluyla sürdüğü anlaşılmaktadır (Taşğın, 2009: 135).

20. yüzyılın başlarında Irak'ın Osmanlı'dan ayrılması ve İngiliz mandası altına girmesi, Türkmen kimliği ile birlikte Alevi-Bektaşî topluluklarının sosyo-politik konumunu da etkilemiştir (Yıldız, 2019: 170). Ulus-devletleşme süreci ve Arap milliyetçiliğinin yükselişi, Türkmenler üzerinde çeşitli kültürel ve siyasi baskıların oluşmasına neden olmuş; bu durum Alevi-Bektaşî inanç pratiklerinin kamusal görünürlüğüne azaltmıştır.

Baas rejimi döneminde (1968 sonrası), Türkmen kimliği genel olarak Araplaştırma politikaları çerçevesinde baskı altına alınmış ve bu durum dinî yapıları da dolaylı biçimde etkilemiştir (Bruinessen, 1992: 58). Alevi-Bektaşî topluluklarının ibadet pratikleri büyük ölçüde özel alanlara çekilmiş, cemaat içi dayanışma mekanizmaları daha belirleyici hale gelmiştir.

2003 sonrası Irak'ta rejim değişikliği, Türkmen toplulukları açısından görece bir açılım yaratmış olsa da artan mezhepsel gerilimler ve özellikle 2014 sonrası güvenlik krizleri (DEAŞ süreci), dinî ve kültürel yapılar üzerinde yeniden kırılma oluşturmuştur (Mahdi, 2015: 119). Bu süreçte bazı Türkmen yerleşimlerinde göç hareketleri yaşanmış ve dinî mekânların bir kısmı işlev kaybına uğramıştır.

Günümüzde Irak Türkmenleri arasında Alevilik ve Bektaşilik, geçmiş dönemlere kıyasla daha sınırlı ve yerel düzeyde sürdürülen bir görünüm arz etmektedir. Kerkük, Musul ve Tuzhurmatu gibi bölgelerde bu inanç yapısının izleri devam etmekle birlikte, pratiklerin büyük ölçüde aile içi aktarım, sözlü kültür ve diaspora bağlantıları üzerinden sürdürüldüğü değerlendirilmektedir. Ancak mevcut literatür, saha verisi eksikliğine dikkat çekerek bölgesel farklılıkların daha ayrıntılı ampirik çalışmalarla incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

### **3. Aleviliğin ve Bektaşiliğin Yapısal Boyutları**

Alevilik ve Bektaşilik, mistik ve teolojik öğretileriyle bireyin manevi olgunluğa erişmesini amaçlayan inanç sistemleri olup, tevhit, On İki İmam inancı ve velayet kavramları etrafında şekillenmiştir. Tevhit anlayışı, sadece Allah'ın birliğini kabul etmekle sınırlı kalmayıp, insanın hakikate ulaşmasını sağlayan derin bir irfanî süreci de içermektedir. Bu bağlamda Alevilik ve Bektaşilik, tasavvufi düşünce içinde insanın nefsini arındırarak kemale ermesini ve Tanrı ile bütünleşmesini vurgulayan bir yapıya sahiptir (Melikoff, 2019: 67). Özellikle Bektaşi öğretisinde "Ene'l Hak" anlayışı, Hallâc-ı Mansûr'un düşüncelerinden etkilenerken insanın ilahi hakikatin bir parçası olduğu fikrini öne çıkarmış ve vahdet-i vücud doktrini ile birleşerek ontolojik bir temel kazanmıştır.

On İki İmam inancı, Alevilik ve Bektaşilik öğretisinin temel taşlarından biri olup, Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamların masumiyetini, manevi rehberliğini ve ilahi otoritesini kabul eden bir inanç sistemine dayanmaktadır. Bu öğreti, tarihsel süreçte Safevi etkisiyle farklı yorumlara bürünerek çeşitli coğrafyalarda farklı şekillerde yaşatılmış, Irak Türkmenleri arasında da önemli bir kimlik unsuru olarak varlığını sürdürmüştür (Kara, 2005: 94). Velayet kavramı ise, Hz. Ali'nin ve onun soyundan gelen On İki İmam'ın manevi önderliğini pekiştiren bir unsur olup, Alevi-Bektaşi geleneğinde hem inanç hem de pratik düzeyde merkezi bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, velayet yalnızca imamların ruhani liderliğini değil, Alevi-Bektaşi topluluklarında dedeler, babalar ve pirlar gibi otorite figürlerinin meşruiyetini de sağlayan bir kavram olarak kabul edilmektedir (Ocak, 2022: 121). Bu öğreti, topluluk içinde dinî ve sosyal düzenin korunmasını sağlarken, inanç mensupları arasında güçlü bir aidiyet duygusu oluşturmuştur.

Cem ritüeli, Alevilik ve Bektaşilik inancında sadece ibadet pratiği olmanın ötesinde, toplumsal dayanışmayı güçlendiren, manevi arınmayı sağlayan ve

etik değerleri pekiştiren bir kolektif deneyimdir. Cem sırasında icra edilen semah, insanın hakikate ulaşmasını simgeleyen mistik bir yolculuk olarak görülmekte olup, bireyin nefsini terbiye etmesi ve Tanrı ile bütünleşmesi yönündeki tasavvufi anlayışın bir yansımasıdır (Shankland, 2020: 58). Nefesler ve dualarla desteklenen bu ritüeller, Alevi-Bektaşî toplulukları arasında sosyal adaletin ve birlikteliğin sağlanmasına da katkıda bulunmaktadır. Cem ibadetinde bireyler, topluluk önünde hatalarını itiraf ederek manevi bir arınma sürecine girer ve rızalık temelinde birbirleriyle barış içinde yaşamayı taahhüt ederler. Bu bağlamda, cem ritüeli sadece bir ibadet değil, Alevilik ve Bektaşîliğin etik ve toplumsal yönlerini bir araya getiren kutsal bir uygulamadır.

Muharrem orucu, Alevi ve Bektaşî toplulukları için ibadet olmanın ötesinde, tarihsel bir yas ve manevi arınma süreci olarak da görülmektedir. Hz. Hüseyin ve Kербela şehitlerinin anısını yaşatmak amacıyla on iki gün boyunca sürdürülen bu oruç, su içmeme, et yememe ve dünyevi zevklerden kaçınma gibi uygulamalarla, bireysel ve toplumsal bir matem atmosferi oluşturur (Yaman, 2018: 112). Alevi-Bektaşî inancında ibadetler yalnızca fiziksel pratiklerden ibaret olmayıp, bireyin nefsini terbiye etmesini ve hakikate ulaşmasını sağlayan manevi bir yolculuk olarak da değerlendirilir. Bektaşî geleneğinde yaygın olan "Hû" zikri ve mürşitlerin rehberliğinde gerçekleştirilen diğer mistik uygulamalar, topluluk içindeki ruhani bağı güçlendiren önemli unsurlardır (Erdoğan, 2017: 85). Bu ritüeller, Alevi-Bektaşî kimliğinin korunmasını sağlamakla birlikte, inananlar arasında derin bir dayanışma ve manevi birliktelik duygusunu da pekiştirmektedir.

Bektaşîlikte ise dinî ve kurumsal yapı bakımından Alevilikten farklı olarak daha çok tarikat temelli bir örgütlenme modeline sahiptir. Bektaşî tarikatında en üst düzeydeki manevi lider "mürşid" olup, onun altında "baba" unvanını taşıyan kişiler tarikat mensuplarına rehberlik eder. Babalar, tekkelerde dinî öğretileri aktarmak, dervişlerin manevi gelişimini sağlamak ve tarikatın ahlaki ilkelerini sürdürmekle sorumludur (Ocak, 2022: 98). Alevi dedelik sistemi ile Bektaşî babalık kurumu arasında benzerlikler bulunsa da Bektaşîlik, Osmanlı döneminde Yeniçeri Ocağı ile olan yakın ilişkisi nedeniyle daha örgütlü ve kurumsal bir yapıya sahip olmuştur. Bektaşî tekkeleri, Osmanlı yönetimi tarafından hem dinî merkezler hem de kültürel ve siyasi etki alanları olarak desteklenmiştir. Ancak 19. yüzyılda tarikatların yasaklanmasıyla bu kurumsal

yapı zayıflamaya başlamıştır (Kara, 2005: 115). Günümüzde hem Alevi dedeleri hem de Bektaşî babaları, inançlarını sürdüren topluluklar içinde rehberlik etmeye devam etmekte olup, bu geleneksel yapılar modern dünyada farklı şekillerde varlıklarını sürdürmektedir.

Bektaşîlikte kurumsal yapı, tasavvufî geleneğin sürekliliğini sağlayan babalık ve mürşitlik sistemi etrafında şekillenmiştir. Dinler tarihi perspektifinden bakıldığında, Bektaşîliğin irfani doktrinleri, geçmişte farklı mistik akımlarla etkileşim içinde gelişerek kurumsallaşmıştır. Sosyolojik açıdan, Bektaşî babaları ve mürşitleri, cemaat içindeki otorite mekanizmalarını temsil ederken, dinî öğretilerin aktarımını ve toplumsal aidiyetin pekişmesini sağlamaktadır. Antropolojik olarak, Bektaşîlikteki ritüeller, semah, nefesler ve cem erkânı, bireylerin maneviyatı deneyimleme biçimlerini şekillendirirken, kuşaktan kuşağa aktarılan kültürel pratikler olarak öne çıkmaktadır. Tarihsel bağlamda, Osmanlı döneminde Bektaşîliğin devletle kurduğu ilişkiler neticesinde geniş bir coğrafyada kurumsallaştığı görülmektedir (Birge, 2021: 102). Ancak, 19. yüzyılda Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve tarikatların yasaklanması, bu yapının idari sürekliliğini zorlaştırmış, fakat inanç sistemi topluluk içinde farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Teolojik açıdan değerlendirildiğinde, günümüzde gerek dedelik gerekse babalık kurumu, Alevi-Bektaşî öğretisinin manevi derinliğini koruyarak bireysel ve kolektif kimlik inşasında önemli bir rol üstlenmeye devam etmektedir.

Bektaşîlik, tasavvufî düşüncenin derinlikli bir yorumu olarak, vahdet-i vücud anlayışını merkeze alıp bireyin manevi tekâmülünü esas alan irfani bir öğreti şeklinde teşekkül etmiştir. Bu sistemin temel dayanağı, Hacı Bektaş Veli'nin öğretileridir. Onun felsefesi, insan-ı kâmil mertebesine erişme yolunda hoşgörü, insan sevgisi ve evrensel ahlak ilkeleri etrafında şekillenmiş, bireyin nefis tezkiyesini ve içsel kemalatını toplumsal dayanışma ile bütünleştirmiştir (Melikoff, 2019: 132). Bektaşîliğin eşitlikçi ve özgürlükçü yapısı, her bireyin mezhep, etnik köken veya toplumsal statü farkı gözetilmeksizin Tanrı'ya ulaşabileceğini kabul eden bir anlayış ortaya koymuştur. Bu düşünce, özellikle Anadolu ve Irak Türkmenleri nezdinde güçlü bir tesir uyandırmış, Bektaşî tekkeleri vasıtasıyla geniş bir coğrafyada irfani geleneklerin taşıyıcısı olmuştur.

Bektaşî felsefesi, insanın ilahi hakikate ulaşma sürecini mistik ve bireysel deneyimler üzerinden ele alır. Bektaşîlikteki "eline, beline, diline sahip ol" ilkesi,

bireyin ahlaki olgunluğunu tamamlaması için takip edilmesi gereken üç temel prensibi ifade etmektedir. Bu yapı, bireysel maneviyatın yanı sıra, toplumsal adalet ve ahlaki sorumlulukların da altını çizmektedir. Tarih boyunca Osmanlı ve modern Irak coğrafyasında, Bektaşilik hem inanç hem de toplumsal aidiyetin bir unsuru olarak varlığını sürdürmüştür (Ocak, 2022: 145). Günümüzde de Bektaşi öğretisi sözlü ve yazılı kültür aracılığıyla aktarılmaya devam etmekte, özellikle diasporadaki Türkmen toplulukları arasında kültürel kimliğin korunmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Tablo 1'de, Alevilik ve Bektaşiliğin inanç temelleri, ibadet pratikleri, kurumsal yapı, tasavvufi yaklaşım ve toplumsal etkileri açısından karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmıştır.

**Tablo 1.** Alevilik ve Bektaşiliğin Yapısal Boyutları Tablosu

Boyut	Alevilik	Bektaşilik
İnanç Temelleri	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Tevhit,</li> <li>– On İki İmam inancı,</li> <li>– Velayet</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Tevhit</li> <li>– On İki İmam inancı</li> <li>– Velayet</li> <li>– Vahdet-i vücud</li> </ul>
İbadet Pratikleri	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Cem ritüeli,</li> <li>– Nefesler</li> <li>– Semah</li> <li>– Muharrem orucu</li> <li>– Dua ve zikir</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Cem ritüeli</li> <li>– Nefesler</li> <li>– Semah</li> <li>– Muharrem orucu,</li> <li>– "Hû" zikri</li> </ul>
Kurumsal Yapı	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Dedelik kurumu</li> <li>– Dinî rehberlik,</li> <li>– Hukuki düzen sağlama</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Babalık ve mürşitlik kurumu</li> <li>– Dergâh yönetimi</li> <li>– Manevi rehberlik</li> </ul>
Tasavvufi Yaklaşım	<ul style="list-style-type: none"> <li>– İnsan-Tanrı ilişkisini mistik boyutta ele alır</li> <li>– Manevi rehberlik önemlidir</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Vahdet-i vücud anlayışı</li> <li>– Hoşgörü</li> <li>– İnsan sevgisi</li> <li>– Evrensel ahlak</li> </ul>
Toplumsal Etkisi	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Alevi topluluklarında</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– Anadolu ve Irak Türkmenleri başta olmak</li> </ul>

---

dinî toplumsal dayanışma sağlar	ve	üzere farklı topluluklarda etkili olmuştur
---------------------------------	----	--

---

**Kaynak:** Araştırmacı tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 1’de yer alan ifadelerle göre, Alevilik ve Bektaşilik, tevhit, On İki İmam inancı ve velayet anlayışını temel alırken, Bektaşilik ayrıca vahdet-i vücud felsefesine dayanır. İbadet pratikleri açısından cem ritüeli, nefesler, semah ve Muharrem orucu ortak unsurlar olup, Bektaşilikte özellikle "Hû" zikri gibi mistik uygulamalar öne çıkar. Kurumsal yapı bakımından Alevilikte dedelik kurumu dinî rehberlik ve toplumsal düzeni sağlarken, Bektaşilikte babalık ve mürşitlik kurumları tarikat yapısının temel taşlarını oluşturur. Tasavvufi yaklaşım açısından Alevilikte manevi rehberlik ve insanın ilahi hakikate ulaşması vurgulanırken, Bektaşilikte vahdet-i vücud anlayışı, hoşgörü ve insan sevgisi ön plandadır. Toplumsal etki bakımından Alevilik, inanç ve ibadet sistemleriyle topluluk içinde dinî ve sosyal dayanışmayı sağlarken, Bektaşilik tarih boyunca Anadolu ve Irak Türkmenleri gibi geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Bu bağlamda, her iki yapı ortak inanç temelleri üzerine inşa edilmiş olsa da, kurumsal yapı, ibadet pratikleri ve mistik anlayış açısından farklılık göstermektedir.

### 2.1. Irak Türkmenlerinde Dedelik Kurumu

Irak Türkmenleri arasında Alevi inanç yapısının sürdürülmesinde dedelik kurumu hem dinî hem de toplumsal düzeni sağlayan en önemli otorite mekanizmalarından biri olarak işlev görmektedir. Dede, soy zinciri itibarıyla Hz. Ali ve On İki İmam’a dayandırılan “ocakzade” bir manevi otoriteyi temsil eder ve bu yönüyle yalnızca bir dinî rehber değil, toplumsal meşruiyetin de taşıyıcısıdır. Dedeler, cem ibadetlerini yönetmek, inanç esaslarını öğretmek ve topluluk içi anlaşmazlıkları “rıзалık” ilkesi çerçevesinde çözmekle sorumludur.

Irak Türkmen Aleviliğinde dedelik kurumu, Anadolu’daki örneklerine benzer biçimde silsile (şecere) esasına dayanmakla birlikte, tarihsel süreç içerisinde siyasi ve sosyal koşullar nedeniyle daha esnek bir görünüm kazanmıştır. Göçler, savaşlar ve yerinden edilmeler sonucunda bazı dedelik ocaklarının işlevselliği

zayıflamış olsa da sözlü kültür ve ritüel aktarım yoluyla bu yapı büyük ölçüde korunmuştur (Kara, 2005: 118). Günümüzde dedeler, hem dinî ritüellerin icrasında hem de kimlik inşasında merkezi bir rol üstlenmeye devam etmektedir.

## **2.2. Irak Türkmenlerinde Cem Uygulamaları**

Irak Türkmen Alevi-Bektaşî topluluklarında cem, bir ibadet formu olmanın yanı sıra toplumsal dayanışma ve kolektif kimlik üretiminin de en önemli ritüel alanıdır. Cemler genellikle kapalı ve topluluk temelli mekânlarda gerçekleştirilmekte olup dede veya baba rehberliğinde icra edilmektedir. Cem esnasında semah dönülmesi, nefeslerin okunması ve lokma paylaşımı, hem manevî arınmayı hem de toplumsal eşitlik ve paylaşım ilkesini sembolize etmektedir.

Bu ritüel yapısı içinde “görgü cemi” ve “ikrar cemi” gibi farklı cem türleri, bireyin topluluk içindeki konumunu yeniden tanımlamakta ve ahlaki sorumluluklarını pekiştirmektedir. Irak Türkmenleri arasında cem, özellikle kimliğin korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılması açısından kritik bir işlev üstlenmiştir. Modern dönemde şehirleşme ve göç süreçleri cemlerin icra sıklığını azaltmış olsa da, diaspora topluluklarında bu ritüeller kimliksel sürekliliğin temel aracı olarak varlığını sürdürmektedir.

## **2.3. Irak Türkmenlerinde Bektaşî Geleneği**

Irak Türkmenleri arasında Bektaşî geleneği hem tarihsel Osmanlı etkisi hem de Anadolu ile kurulan kültürel bağlar aracılığıyla şekillenmiş önemli bir tasavvufî damar olarak öne çıkmaktadır. Bektaşîlik, özellikle Yeniçeri Ocağı ile olan ilişkisi sayesinde Osmanlı coğrafyasında kurumsal bir yayılım göstermiş, bu süreçte Irak Türkmen bölgelerinde de etkili olmuştur. Bu etki hem tekke kültürü hem de sözlü tasavvufî gelenekler aracılığıyla günümüze kadar taşınmıştır.

Irak Türkmen Bektaşîliği, klasik tarikat yapısının yanı sıra yerel inanç unsurlarıyla etkileşime girerek daha melez bir dinî yapı ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda “eline, beline, diline sahip ol” ilkesi bireysel ahlaki bir öğreti olarak düşünülebilir. Ancak bunun yanında toplumsal düzenin temel etik kodu olarak da benimsenmiştir. Bektaşî nefesleri, menkıbeler ve Hacı Bektaş Veli’ye

atfedilen öğretiler, Türkmen topluluklarında hem dinî bilinç hem de kültürel kimlik üretiminin önemli araçları olmuştur.

Günümüzde Irak Türkmenleri arasında Bektaşî geleneği, kurumsal tekkelerin zayıflamasına rağmen özellikle sözlü kültür, ritüel pratikler ve aile içi aktarım yoluyla varlığını sürdürmektedir. Bu durum, Bektaşîliğin sadece bir tarikat yapısı değil, kültürel bir hafıza ve kimlik taşıyıcısı olduğunu da göstermektedir.

### **3. Alevilik ve Bektaşîliğin İşlevsel Boyutları**

Alevilik ve Bektaşîlik, tarih boyunca hem inanç sistemi hem de güçlü bir toplumsal kimlik ve sosyokültürel örgütlenme biçimi olarak varlığını sürdürmüştür. Irak Türkmenleri bağlamında bu inanç yapısı, bireylerin aidiyet duygusunu pekiştiren ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir işlev üstlenmiştir (Shankland, 2020: 84). Alevi-Bektaşî geleneğinde cem ritüelleri, muhabbet meclisleri ve sözlü kültür unsurları, kolektif hafızanın aktarımında merkezi bir rol oynamıştır. Bu çerçevede Alevilik ve Bektaşîlik, yalnızca bireysel inanç alanına indirgenemeyecek, toplumsal organizasyonu da etkileyen çok katmanlı bir sosyokültürel sistem niteliği taşımaktadır.

Sözlü kültür geleneği bu yapının sürekliliğinde belirleyici olmuştur. Menkıbeler, nefesler ve destanlar aracılığıyla tarihsel hafıza korunmuş; özellikle Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal ve Şah İsmail etrafında şekillenen anlatılar kimlik inşasında etkili olmuştur (Melikoff, 2019: 123). Literatür, bu sözlü aktarımın Irak Türkmen Alevi-Bektaşî topluluklarında kimliğin korunmasında önemli bir rol oynadığını göstermektedir (Yaman, 2021: 72). Bununla birlikte mevcut çalışmaların sınırlı olması, özellikle Kerkük, Tuzhurmatu ve Erbil gibi yerleşimlerde daha ayrıntılı saha araştırmalarına ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Günümüzde ise sözlü kültür, dijitalleşme ve diaspora etkisiyle yeni aktarım biçimleri kazanmış, ancak geleneksel yapının etkisi tamamen ortadan kalkmamıştır.

Alevi-Bektaşî inancı, bireysel dindarlığın ötesinde topluluk içi dayanışma ve sosyal düzenin sağlanmasında da önemli bir işleve sahiptir. Cem ibadeti, toplumsal sorunların müzakere edildiği ve sosyal denetimin işlediği bir alan olarak da değerlendirilmiştir (Erdoğan, 2018: 92). Bu yönüyle Alevi-Bektaşî yapı, topluluk içi normların korunmasında işlevsel bir mekanizma oluşturmuştur. Dedeler ve babalar aracılığıyla yürütülen örgütlenme modeli, tarihsel olarak

*Kerkük'teki Seyyid Haşim Ocağı* gibi yerel ocak yapıları üzerinden sürdürülmüş; modern dönemde ise daha çok sözlü otorite ve toplumsal saygınlık temelinde devam etmiştir (Ocak, 2022: 110).

Osmanlı döneminde Bektaşilik, Yeniçeri Ocağı ile kurduğu ilişki üzerinden devlet yapısı içinde etkili bir konuma sahip olmuş; ancak 19. yüzyıldaki siyasi dönüşümler bu yapının zayıflamasına neden olmuştur (Kara, 2005: 188). Irak Türkmenleri bağlamında ise Alevi-Bektaşî kimliği, etnik ve mezhepsel aidiyetlerle iç içe geçmiş ve özellikle modern dönemde yaşanan siyasi baskılar ve göç süreçlerinden etkilenmiştir. Literatür, bu toplulukların kimi dönemlerde inanç kimliğini aynı zamanda bir dayanışma ve varlık sürdürme mekanizması olarak kullandığını ortaya koymaktadır (Birge, 2021: 112).

Irak'taki siyasal istikrarsızlık, mezhepsel kutuplaşma ve göç hareketleri, Alevi-Bektaşî topluluklarının kurumsal yapılarında zayıflamalara yol açmıştır. Özellikle *Kerkük çevresindeki İmam Zeynel Abidin Türbesi ve Tuzhurmatu'daki yerel ziyaretgâhlar* etrafında sürdürülen pratiklerin daha kapalı alanlara çekilmesi bu dönüşümün göstergeleri arasında değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, bu yapının tamamen ortadan kalkmadığı; farklı sosyokültürel koşullarda yeniden üretildiği görülmektedir.

### **3.1. Somut İşlevsel Görünüm ve Bölgesel Yansımalar**

Literatürde Irak Türkmenleri arasında Alevilik ve Bektaşîliğin işlevsel boyutları çoğunlukla genel çerçevede ele alınmakta olup, bölgesel düzeyde sınırlı saha verisi bulunmaktadır. Bu nedenle mevcut değerlendirmeler literatür ve dolaylı gözlemler üzerinden yapılmaktadır.

Kerkük çevresinde Alevi-Bektaşî kimliği, özellikle *İmam Zeynel Abidin Türbesi* ve çevresindeki ziyaret yerleri etrafında şekillenen bir inanç pratiğiyle sürdürülmektedir. Bu ibadet mekânları, topluluk üyelerinin bir araya geldiği sosyal etkileşim merkezleri olarak da işlev görmektedir. Özellikle Muharrem Ayı dönemi ve dinî anma günlerinde ziyaret yoğunluğunun artması, mekânsal kutsallığın devam ettiğini göstermektedir.

Tuzhurmatu bölgesinde cem ritüellerinin daha çok yarı-formel ve aile temelli yapılar içinde sürdüğü; dedelik geleneğinin özellikle *Seyyid/ocak mensubu yerel dede hatları* üzerinden devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, kurumsal

zayıflığa rağmen ritüel sürekliliğin sosyal ağlar üzerinden sürdüğüne işaret etmektedir.

Erbil ve çevresinde ise modernleşme ve göç etkisiyle Alevi-Bektaşî kimliğinin daha çok kültürel dernekler ve diaspora bağlantıları üzerinden yeniden üretildiği görülmektedir. Bu bağlamda *Türkmen Kültür Dernekleri Federasyonu* benzeri yapılar hem kimlik aktarımında hem de ritüel sürekliliğinde önemli rol oynamaktadır. Sözlü kültür unsurları (nefesler, menkıbeler ve anlatılar) bu bölgelerde kimliğin temel taşıyıcıları olarak öne çıkmaktadır.

Diaspora bağlamında ise Türkiye ve Avrupa’da yaşayan Türkmen toplulukları, özellikle *Avrupa Türkmen Alevi-Bektaşî Kültür Dernekleri* aracılığıyla kimlik sürekliliğini sağlamaya çalışmaktadır. Bu süreçte ritüellerin kısmen dönüşüme uğradığı ve yeni kimlik formlarının ortaya çıktığı literatürde de vurgulanmaktadır (Shankland, 2022: 91).

Sonuç olarak Alevilik ve Bektaşîlik, Irak Türkmenleri bağlamında dinî bir sistem olmanın yanında tarihsel sürekliliği olan, kimlik inşasını, toplumsal dayanışmayı ve kültürel aktarımı birlikte taşıyan çok boyutlu bir sosyokültürel yapı olarak da değerlendirilmektedir. Bununla birlikte literatürde saha verilerinin sınırlı olması, özellikle Kerkük, Tuzhurmatu ve Erbil gibi bölgelerde daha ayrıntılı ampirik çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır.

#### **4. Günümüzde Irak Türkmenleri Arasında Alevilik ve Bektaşîlik**

Irak’ta son yıllarda yaşanan siyasi ve toplumsal çalkantılar, Türkmen topluluklarının kimliklerini koruma mücadelesini daha da zorlaştırmıştır. Özellikle 2003’teki ABD işgali sonrasında artan mezhepsel gerilimler, Alevi-Bektaşî toplulukları üzerinde yoğun baskılar yaratmış ve bu grupların dinî ve kültürel pratiklerini kamusal alanda sürdürmelerini önemli ölçüde kısıtlamıştır (Doğan, 2018: 6). Irak’ta siyasi yapının dönüşmesi, etnik ve mezhepsel kimlikleri yeniden tanımlama zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Bu süreçten en fazla etkilenen gruplardan biri olan Alevi-Bektaşî Türkmenler hem mezhepsel hem de etnik aidiyetlerini sürdürme konusunda iki yönlü bir baskı altına girmiştir. Mezhepsel kutuplaşma nedeniyle bir taraf seçmeye zorlanmaları, inançlarını özgürce yaşama imkânlarını sınırlarken, Türkmen kimliğinin zayıflaması ise etnik dayanışmayı zedelemiştir.

Irak'ın federal sisteme geçişi ve merkezi yönetimin güç kaybetmesi, Türkmenlerin toplumsal konumunu daha da kırılgan hâle getirmiştir. Alevi-Bektaşî inancına sahip topluluklar, siyasi ve toplumsal alanda marjinalleşme riskiyle karşı karşıya kalmış, bu durum inanç pratiklerinin görünürlüğünü ciddi şekilde azaltmıştır. Siyasal düzlemde mezhepsel kimliklerin belirleyici hâle gelmesi, Alevi-Bektaşî Türkmenleri hem Şii hem de Sünni grupların dışında bırakmış, bu da topluluk içinde aidiyet krizine yol açmıştır (Duman, 2013: 2270). Ayrıca, bölgesel güçlerin mezhep temelli politikaları, Irak'taki Alevi-Bektaşî topluluklarının sosyo-politik statüsünü olumsuz yönde etkilemiş, kimliklerini ve kültürel varlıklarını koruma çabalarını sekteye uğratmıştır. Bu koşullar altında, Alevi-Bektaşî Türkmenlerin kimliklerini sürdürebilmeleri için güçlü bir toplumsal dayanışma ağı oluşturmaları ve diaspora topluluklarıyla ilişkilerini güçlendirmeleri hayati bir önem taşımaktadır.

Günümüzde Irak Türkmenleri arasında Alevilik ve Bektaşîlik, mezhepsel ayrışma ve siyasi istikrarsızlık gibi nedenlerle ciddi tehdit altındadır. Mezhep temelli ayrışmalar, Alevi-Bektaşî topluluklarının inançlarını kamusal alanda ifade etmelerini zorlaştırırken, dinî mekânların ve Bektaşî dergâhlarının tahrip edilmesi veya işlevsiz hâle getirilmesi, inancın kurumsal yapısını zayıflatmıştır (Yıldız, 2021: 103; Erdoğan, 2020: 59). Bununla birlikte, asimilasyon baskısı ve toplumsal değişim, Alevi-Bektaşî inancının genç kuşaklar arasında giderek daha az benimsenmesine neden olmaktadır (Ocak, 2022: 89).

Irak Türkmenleri arasında Alevi-Bektaşî kimliğinin korunmasında diaspora topluluklarının oynadığı rol giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Türkiye, Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşayan Türkmen Alevi-Bektaşî gruplar, kültürel miraslarını yaşatmak amacıyla çeşitli sivil toplum örgütleri ve dernekler kurarak inanç ve kimlik aktarımına katkıda bulunmaktadır (Kaya, 2021: 34; Melikoff, 2023: 112). Ayrıca, dijital platformlar aracılığıyla bilgi paylaşımı yapılmakta ve akademik çalışmalar desteklenmektedir. Ancak, diaspora topluluklarında geleneksel inanç pratiklerinin zamanla dönüşüme uğradığı ve yeni bir kimlik inşa sürecinin yaşandığı da gözlemlenmektedir (Shankland, 2022: 91). Modernleşme ve küreselleşmenin etkisiyle, Alevi-Bektaşî öğretilerinin geleneksel formlarında değişimler meydana gelmekte ve bu durum inanç pratiğinin gelecekte nasıl şekilleneceğine dair yeni tartışmaları beraberinde getirmektedir.

Irak'ta son yıllarda yaşanan siyasi ve toplumsal çalkantılar, Türkmen topluluklarının kimliklerini koruma mücadelesini daha da zorlaştırmıştır. Özellikle 2003'teki ABD işgali sonrasında artan mezhepsel gerilimler, Alevi-Bektaşî toplulukları üzerinde yoğun baskılar yaratmış ve bu grupların dinî ve kültürel pratiklerini kamusal alanda sürdürmelerini önemli ölçüde kısıtlamıştır (Doğan, 2018: 6). Irak'taki siyasi yapının dönüşmesi, etnik ve mezhepsel kimlikleri yeniden tanımlama zorunluluğunu beraberinde getirmiştir.

#### **4.1. İnanç Önderleri: Dedeler, Babalar ve Dinî Temsilciler**

Günümüzde Irak Türkmen Alevi-Bektaşî topluluklarında dinî otoriteyi temsil eden en önemli aktörler dedeler, babalar ve yerel dinî kanaat önderleridir. Dedeler, özellikle ocak geleneğine dayalı silsileyi temsil ederek cem ritüellerinin yürütülmesinde merkezi bir rol üstlenmektedir. Bu yapı, dinî rehberlik işlevinin yanında toplumsal uyuşmazlıkların çözümünde arabuluculuk işlevi de görmektedir (Kehl-Bodrogi, 2012, s. 120–128).

#### **4.2. Kutsal Mekânlar: Türbeler, Ziyaret Yerleri ve Tekkeler**

Irak Türkmenleri arasında Alevi-Bektaşî inanç pratiğinin önemli bir boyutu da kutsal mekânlar etrafında şekillenmektedir. Türbeler, ziyaret yerleri ve tarihsel tekke alanları hem bireysel ibadet hem de toplu ritüellerin gerçekleştirildiği merkezlerdir. Kerkük, Tuzhurmatu ve Erbil çevresinde bulunan bazı türbeler, yerel halk tarafından ziyaret edilmekte ve özellikle adak, dua ve cem öncesi hazırlık ritüellerinde önemli bir işlev görmektedir. Bu mekânlar aynı zamanda topluluk hafızasının mekânsal karşılıkları olarak değerlendirilmektedir (Karakaya-Stump, 2007: 689–696).

#### **4.3. Kurumsal Yapılar: Dernekler, Vakıflar ve Kültür Merkezleri**

Modern dönemde Alevi-Bektaşî kimliğinin kurumsal sürekliliği, geleneksel yapıların yanı sıra sivil toplum örgütleri, vakıflar ve dernekler aracılığıyla da sağlanmaktadır. Alevi-Bektaşî inancına dayalı sivil yapılanmalar hem inanç pratiklerinin sürdürülmesinde hem de kültürel kimliğin korunmasında önemli bir işlev üstlenmektedir. Bu tür örgütlenmeler, özellikle diaspora bağlamında federatif ve kültürel ağlar şeklinde genişleyerek kimlik aktarımını kurumsal bir zemine taşımaktadır (Weineck, 2015; Kaya, 2016: 275–294).

Bu kurumlar, dinî ritüellerin yanı sıra kültürel etkinlikler, anma törenleri ve akademik çalışmalar aracılığıyla da Alevi-Bektaşî kimliğinin görünürlüğünü

artırmaktadır. Özellikle diaspora topluluklarında kurulan kültür merkezleri, cem ritüellerinin yeniden icrası ve genç kuşaklara aktarımı açısından önemli bir rol oynamaktadır (Hanoğlu, 2026: 3-5).

Bununla birlikte, Irak içindeki kurumsal yapıların sınırlı olması nedeniyle bu faaliyetler çoğunlukla yarı-formel ya da topluluk temelli örgütlenmeler şeklinde yürütülmektedir.

#### **4.4. Somut Uygulama Alanları ve Bölgesel Örnekler**

Literatürde Irak Türkmenleri arasında Alevilik ve Bektaşiliğin işlevsel görünümüne ilişkin değerlendirmeler çoğunlukla genel çerçevede ele alınsa da, mevcut çalışmalar bu geleneğin özellikle Kerkük ve Erbil çevresindeki Türkmen yerleşimlerinde tarihsel süreklilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bölgedeki tekkeler ve ocaklar, Alevi-Bektaşî inanç pratiklerinin ritüel icrası ile toplumsal dayanışmanın sürdürülmesinde önemli işlevler üstlenmiştir (Kavak, 2019: 263-271).

Kerkük bölgesinde Alevi-Bektaşî geleneği tarihsel olarak tekke, türbe ve ziyaret merkezleri etrafında şekillenmiştir. Bu mekânlar yalnızca dinî ziyaretlerin gerçekleştirildiği kutsal alanlar değil, topluluk üyelerinin bir araya gelerek inanç ve kültürel bağlarını sürdürdükleri sosyal merkezler olarak da işlev görmektedir. Muharrem ayında gerçekleştirilen matem ve ziyaret uygulamaları, bu inanç geleneğinin toplumsal sürekliliğini destekleyen önemli unsurlar arasında yer almaktadır (Karakaya-Stump, 2007: 696-699; Bayatlı, 2018: 63-68).

Tuzhurmatu bölgesinde Türkmen toplulukları arasında dinî ve kültürel geleneklerin büyük ölçüde sözlü aktarım mekanizmalarıyla korunduğu görülmektedir. Ritüeller, geleneksel otorite figürleri ve topluluk hafızası aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmakta; bu durum inanç ve kültür unsurlarının sürekliliğinin sağlanmasında önemli rol oynamaktadır (Polat vd., 2026: 2-4).

Erbil ve çevresi, Irak'ta Alevi-Bektaşî geleneğinin yaşatıldığı önemli merkezlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Bölgede yaşayan Alevi-Bektaşî toplulukları, inanç ve kültürel aidiyetlerini çeşitli toplumsal ağlar ve kültürel faaliyetler aracılığıyla sürdürmektedir. Bu süreç, geleneksel inanç mirasının

korunmasına ve topluluk üyeleri arasındaki dayanışmanın devamına katkı sağlamaktadır (Karakaya-Stump, 2007: 696-699).

Genel olarak değerlendirildiğinde, Alevi-Bektaşî geleneğinde cem ritüellerinin yürütülmesinde dedelik kurumu merkezi bir rol oynamakta; küçük topluluk yapılarında dinî otorite ve ritüel organizasyonu çoğunlukla bu geleneksel liderlik üzerinden sürdürülmektedir (Coşkun, 2018).

## **SONUÇ**

Bu araştırmada Irak Türkmenleri arasında Alevilik ve Bektaşîliğin tarihsel gelişimi, inanç yapıları ve günümüz toplumsal dinamikleri literatür temelli bir yaklaşımla çok boyutlu olarak analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Aleviliğin ve Bektaşîliğin bir inanç sistemi olmasının yanında Irak Türkmenleri arasında etnik, kültürel ve toplumsal kimliğin inşasında belirleyici rol oynayan bütüncül bir sosyokültürel yapı olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Alevi-Bektaşî gelenek, bireysel inanç pratikleri ile kolektif kimlik üretim süreçlerini birlikte şekillendiren tarihsel sürekliliğe sahip bir yapı olarak değerlendirilmektedir.

Tarihsel literatür bulguları, Osmanlı ve Safevi rekabetinin Irak Türkmenleri arasında mezhepsel farklılaşmanın oluşumunda belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Osmanlı Devleti'nin Bektaşîliğe sağladığı kurumsal destek, özellikle Yeniçeri Ocağı ile kurulan organik ilişki üzerinden Bektaşî yapının güçlenmesine katkı sağlarken; Safevi Devleti'nin dinî-siyasal yönelimleri Şii-İmamiyye etkisinin bazı Türkmen bölgelerinde yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bu tarihsel süreç, Irak Türkmen topluluklarında mezhepsel çoğulluğun ve kimlik farklılaşmasının temel yapısal zeminini oluşturmuştur.

Günümüz literatürü değerlendirildiğinde, Irak Türkmenleri arasında Alevi-Bektaşî kimliğinin siyasal istikrarsızlık, mezhepsel kutuplaşma, savaşlar ve göç süreçlerinden yoğun biçimde etkilendiği görülmektedir. Özellikle 2003 sonrası Irak'ta yaşanan dönüşümler, bu toplulukların kamusal görünürlüğü azaltmış ve geleneksel kurumsal yapıların zayıflamasına yol açmıştır. Bu bağlamda dedelik-babalık sistemi, tekke ve ziyaret kültürü ile cem ritüellerinin kamusal alandan daha kapalı sosyal alanlara çekilmesi, Alevi-Bektaşî inanç yapısının kurumsal görünürliğünde belirgin bir gerilemeye işaret etmektedir.

Bununla birlikte literatür, Alevi-Bektaşî kimliğinin tamamen ortadan kalkmadığını; aksine yeni sosyokültürel koşullar içinde yeniden üretildiğini ve dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Özellikle diaspora toplulukları, bu kimliğin korunması, yeniden inşası ve aktarımında stratejik bir rol üstlenmiştir. Türkiye, Avrupa ve farklı coğrafyalarda yaşayan Türkmen Alevi-Bektaşî gruplar, dernekler, vakıflar ve kültür merkezleri aracılığıyla kültürel sürekliliği sağlamaya çalışmakta; sözlü kültür, nefesler, anma ritüelleri ve dijital iletişim araçları kimlik aktarımının temel bileşenleri haline gelmektedir.

Bu çalışmanın literatüre katkısı üç temel düzlemde ortaya çıkmaktadır:

İlk olarak, Irak Türkmenleri bağlamında Alevilik ve Bektaşîlik, yalnızca dinî bir olgu değil, etnik ve kültürel kimlik inşasının belirleyici unsuru olarak bütüncül biçimde ele alınmıştır. İkinci olarak, Osmanlı–Safevi rekabetinin mezhepsel yapı üzerindeki etkisi, Türkmen toplulukları özelinde tarihsel süreklilik içinde yeniden yorumlanmıştır. Üçüncü olarak ise, diaspora olgusunun Alevi-Bektaşî kimliğinin korunmasındaki rolü, kimlik aktarımının mekânsal dönüşümü bağlamında analiz edilmiştir.

Araştırma bulguları doğrultusunda ulaşılan temel sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

- Alevilik ve Bektaşîlik, Irak Türkmen kimliğinin oluşumu ve sürekliliğinde belirleyici bir sosyokültürel yapı işlevi görmektedir.
- Osmanlı–Safevi rekabeti, Irak Türkmenleri arasında mezhepsel çoğulluğun tarihsel temelini oluşturmuştur.
- Göç, savaş ve siyasi istikrarsızlık süreçleri, Alevi-Bektaşî topluluklarının kurumsal yapılarını zayıflatmıştır.
- Dedelik-babalık sistemi, tekke ve ziyaret kültürü ile cem ritüelleri, kimlik aktarımının temel taşıyıcı unsurlarıdır.
- Diaspora, Alevi-Bektaşî kimliğinin yeniden üretildiği ve sürdürüldüğü yeni sosyolojik bir alan olarak ortaya çıkmıştır.

Bu bulgular ışığında politika düzeyinde şu öneriler geliştirilmiştir:

- Irak Türkmenleri arasında Alevi-Bektaşî inancına ilişkin disiplinlerarası ve sistematik akademik araştırmalar desteklenmelidir.

- Sözlü kültürün korunması amacıyla dede, baba ve yerel kanaat önderlerini kapsayan sözlü tarih arşivleme projeleri oluşturulmalıdır.
- Türbeler, ziyaret yerleri ve tekke mirası kültürel miras envanterine dâhil edilerek kurumsal koruma altına alınmalıdır.
- Irak Türkmen kültürel mirasının korunmasına yönelik yerel ve uluslararası kurumlar arasında sürdürülebilir iş birliği mekanizmaları geliştirilmelidir.
- Diaspora ile Irak'taki Türkmen topluluklar arasında sürekli kültürel ve akademik iletişim ağları güçlendirilmelidir.

Gelecekte yapılacak çalışmalar açısından özellikle Kerkük ve Tuzhurmatu gibi Türkmen yerleşimlerinde Alevi-Bektaşî tarihine ilişkin ayrıntılı incelemeler, sözlü tarih kaynaklarının sistematik biçimde derlenmesi, dede ve baba anlatılarının arşivlenmesi ve Alevi-Bektaşî kimliğinin dijitalleşme süreçlerinin analiz edilmesi önem arz etmektedir. Bu araştırmalar hem literatürdeki boşlukların doldurulmasına hem de bölgesel kimlik çalışmalarına katkı sağlayacaktır.

Irak Türkmenleri arasında Alevilik ve Bektaşîlik, siyasi dönüşümler, savaşlar ve göç süreçlerine rağmen farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte günümüzde en kritik sorun, kurumsal yapıların zayıflaması ve kültürel aktarım süreçlerinin kırılgan hale gelmesidir. Bu nedenle Alevi-Bektaşî kimliğinin geleceği, yalnızca dinî bir süreklilik meselesi değil; kültürel mirasın korunması, toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesi ve kimlik aktarımının kurumsallaştırılması açısından stratejik bir önem taşımaktadır.

## KAYNAKÇA

Acar, Özlem ve Duman, Bilgay (2024). Irak Türkmenleri'nin Türkmen dilini ve kültürünü koruma çabaları. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 15, 1681–1698. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1455494>

Akdoğan, Mesut (2022). Osmanlı döneminde Irak'ta tasavvufî hayata genel bir bakış. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 6(1), 1-11.

Akyürek, Abdullah (2025). *Irak Türkmenlerindeki Alevilik ve Bektaşîlik* (Yüksek Lisans Tezi). İnönü Üniversitesi, Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Enstitüsü, Malatya.

Aslan, Hussein Abbas Ali Mohammed (2024). Modern Irak Devleti'nin oluşum sürecinde Türkmenlerin durumuna dair tarihi bir analiz. *Ortadoğu Etütleri*, 16(1), 1-24.

Aydın, Mehmet Korkud (2023). Türkmeneli: Türklerin Irak coğrafyasındaki tarihsel, kültürel mirası ve bibliyografya çalışması. *Eğitim ve Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 56–100.

Ayiş, Mehmet Şirin (2020). Tasavvufa yönelik eleştiriler bağlamında “velâyet” kavramının kaynaklarda ele alınışı. *Tasavvuf Dergisi*, 45, 37-61.

Aziz, Mahir A. (2011). *The Kurds of Iraq: Ethnonationalism and national identity in Iraqi Kurdistan*. I.B. Tauris.

Babinger, Franz (2002). *Mehmed the Conqueror and his time* (W. C. Hickman, Trans.). Princeton University Press.

Bayatlı, Necdet Yaşar (2018). Irak Türkmenleri arasında Muharrem ayı ritüelleri çerçevesinde oluşan sözlü halk edebiyatı ürünleri ve bu ürünlerin geleneksel anlatıcıları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 86, 61–82.

Birge, John Kingsley (1994). *The Bektashi order of dervishes*. Luzac Oriental.

Bruinessen, Martin Van (1992). *Agha, Shaikh and State: The social and political structures of Kurdistan*. Zed Books.

Coşkun, Hasan (2018). Alevî/Bektaşî geleneğinde dedelik kurumu “Sivas Kangal Türkmen Alevileri örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 85, 43–62. <https://izlik.org/JA48BJ33WN>

Çetin, Firdevs (2010). Osmanlı-Safevi rekabetinin Osmanlı resmî ideolojisine etkisi. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), 12-28. ([ajindex.com](http://ajindex.com))

Doğan, Soner (2018). Irak Türkmenleri. *Araştırma*, 68, İNSAMER, Haziran, 1-28.

Döğüş, Selahattin (2023). Alevilik-Bektaşilik ilişkisi ve Aleviliğin Bektaşilikle kaynaşması. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 105(Mart), 73-95.

Dressler, Markus (2021). *Writing religion: The making of Turkish Alevi Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Duman, Bilgay (2013). 2003 sonrası Irak'ta Türkmen varlığı ve siyasi durumu. *Yeni Türkiye Dergisi*, 19(54), 2270.

Edmonds, Cecil John (2003). *Kürtler, Türkler ve Araplar: Kuzey-Doğu Irak'ta siyaset, seyahat ve inceleme (1919–1925)* (S. Şengül & S. R. Şengül, Çev.). Avesta Yayınları.

Kara, Mustafa (2005). *Türk tasavvuf tarihi araştırmaları: Tarikatlar, tekkeler, şeyhler*. Dergâh Yayınları.

Karadağ Çınar, Gülay (2017). Safevî Devleti'nde dinî otoritenin temsilcisi şahlar ve Şîî ulemayla ilişkileri. *İran Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 11–51. <https://izlik.org/JA53YN52PR>

Karakaya-Stump, Ayfer (2007). Irak'taki Bektaşî tekkeleri. *Bellekten*, 71(261), 689–720.

Karamustafa, Ahmet (2020). *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic later middle period, 1200-1550*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kavak, Abdulcebbar (2019). Türkmenler ve Kürtler arasında Alevî-Bektâşî geleneği ve başlıca temsilcileri: Irak örneği. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(2), 261–277. [https://www.islamiarastirmalar.com/journal\\_article/irak-turkmenleri-ve-din-anlayislari-mezhepleri-iraqi-turkmens-and-religious-understandings-denominations/](https://www.islamiarastirmalar.com/journal_article/irak-turkmenleri-ve-din-anlayislari-mezhepleri-iraqi-turkmens-and-religious-understandings-denominations/)

Kaya, A. (2016). *The Alevi-Bektashi order in Turkey: Syncreticism transcending national borders*. Southeast European and Black Sea Studies, 16(2), 275–294. <https://doi.org/10.1080/14683857.2015.1120465>

Kehl-Bodrogi, K. (2012). *Kızılbaşlar / Aleviler: Anadolu'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mahdi, Sarmad Ali Mahdi (2015). *Anadolu Türk Aleviliği bağlamında Irak Türklerinde Alevilik* (Doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Melikoff, Irene (1998). *Hacı Bektaş: Un mythe et ses avatars*. Brill.

Ocak, Ahmet Yaşar (2000). *Bektaşî menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi inanç motifleri*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Olsson, Tord, Özdalga, Elisabeth & Raudvere, Catharina (2022). *Alevi identity: Cultural, religious and social perspectives*. London: Routledge.

Özarlan, Selim (2017). Irak Türkmenleri ve din anlayışları (mezhepleri). *İslami Araştırmalar*, 28(2), 150–160.

Polat, Zeynel, Ertekin, Mustafa ve Yücel, Doğan (2026). *Irak Duzhurmatu ve Dakuk (Tavuk) Türkmen düğünlerinde görülen halkbilimi unsurları*. *International Journal of Social Sciences and Academic Research (IJSSAR)*, 3(1), 1–26. <https://doi.org/10.52096/issar.03.01.01>

Sarı, Arif (2024). Safevi Devleti'nde Tekeli Türkmenleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2024(71), 179-198. <https://doi.org/10.60163/tkhcbva.1479919>

Shankland, David (2003). *The Alevis in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*. Routledge.

Sokefeld, Martin (2023). *Struggling for recognition: The Alevi movement in Germany and transnational politics*. New York: Berghahn Books.

Taşğın, Ahmet (2009). Irak'ta Bektaşî topluluğu Şebekler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 52, 127-144.

Weineck, B. (2015). *Alevi cultural heritage in Turkey and Germany: Negotiating "useable pasts" in transnational space*. *European Journal of Turkish Studies*, 20. <https://doi.org/10.4000/ejts.5206>

Yaman, Ali (2004). *Alevilikte dedelik ve ocaklar: Dedelik kurumu ekseninde değişim sürecinde Alevilik*. Karacaahmet Sultan Kültür Derneği.

Yıldız, Tunahan (2019). Iraklılık kimliği: Irak'ta kimliğin alternatif tarihi. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 6(1), 169-202. <https://doi.org/10.26513/tocd.527225>



Cilt/Volume 4, Sayı/Issue 7, Haziran/June 2026, ss. 85-96.

Geliş Tarihi–Received Date: 24.04.2026

Kabul Tarihi–Accepted Date: 08.06.2026

Derleme Makalesi – Review Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.21065219>

## ABDAL MUSA SULTAN DAĞLARI NASIL YÜRÜTTÜ?

"Abdal Musa Sultan, how did he make the mountains walk?"

Alırıza ÖZDEMİR\*

### ÖZ

Bu çalışma, *Abdal Musa Sultan Velayetnamesi*'ni dağ metaforu ekseninde inceleyerek eserin Türk mitolojisi ve İslami kaynaklarla (Kur'an-ı Kerim ayetleri) olan teolojik ve kültürel paralelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. *Velayetname*'de yer alan üç farklı menkıbeden hareketle; dağların canlı ve irade sahibi varlıklar olarak sunulması, yürüme/hareket etme yetileri ile koruyucu ve yardımcı vasıfları analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, eserde işlenen dağ motifinin Türklerin İslamiyet öncesi dönemdeki "dağ iyisi" ve "dağ ata" inanışlarıyla birebir örtüştüğünü göstermektedir. Aynı zamanda bu tasavvurların, Kur'an-ı Kerim'de dağların emaneti yüklenmekten kaçınması, Allah'ı tesbih etmesi, bulutlar gibi hareket etmesi ve birer barınak olarak sunulması yönündeki ayetlerle derin bir uyum içinde olduğu tespit edilmiştir. İnceleme, incelenen iki köklü kaynağın bir çelişki yaratmaksızın ortak bir anlam dünyasında başarıyla bütünleştiğini kanıtlamaktadır. Sonuç olarak velayetnamelerin, Türk dünya görüşü ile İslam teolojisini çatışmacı değil, birbirini besleyen ve uzlaştıran bütüncül bir yapıda harmanlayan kıymetli birer kültürel vesika olduğu anlaşılmaktadır. Eser, barındırdığı diğer mitik unsurlarla gelecekteki akademik çalışmalara da ışık tutacak zenginliktedir.

**Anahtar Kelimeler:** Abdal Musa Sultan, Velayetname, Dağ Metaforu, Türk Mitolojisi.

### ABSTRACT

This study examines the *Velayetname of Abdal Musa Sultan* through the axis of the mountain metaphor, aiming to reveal its theological and cultural parallels with Turkish

\* Bilim uzmanı. Kültür ve Turizm Bakanlığı. Ankara/Türkiye. e-posta: etnojenez@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9046-3169.

mythology and Islamic sources (Quranic verses). Based on three different narratives in the velayetname, the presentation of mountains as living beings with volition, their ability to walk/move, and their protective/helping attributes are analyzed. The findings demonstrate that the mountain motif in the work directly overlaps with the pre-Islamic Turkish beliefs of “mountain spirit (iye)” and “ancestor mountain.” Concurrently, these conceptions are found to be in deep harmony with Quranic verses depicting mountains as refusing to bear the trust, praising Allah, moving like clouds, and serving as shelters. The analysis proves that these two deep-rooted sources integrate successfully into a shared world of meaning without creating any contradiction. Consequently, it is understood that velayetnames are valuable cultural documents that blend the Turkish worldview and Islamic theology in a holistic structure that nurtures and reconciles rather than conflicts. With other mythic elements it contains, the work possesses a richness that will shed light on future academic studies.

**Keywords:** Abdal Musa Sultan, Velayetname, Mountain Metaphor, Turkish Mythology.

## GİRİŞ

İslam inancı ve Türk kültürü içerisinde hayat bulan Alevi-Bektaşî ulularına ait velayetnameler ve menakıpnameler, genel olarak evliya menakıplarının bir devamı olarak kabul edilir. (Ocak, 1992: 1-2, 27; Yıldırım, 2007: 37; Şahin, 2004, 112) Ancak söz konusu eserlerin Türk destan geleneğinden güçlü şekilde etkilendiği bir diğer gerçektir. (Köprülü, 2004: 384, Ocak, 1992: 31-32). Bu etkiyi Alevi-Bektaşî velayetnameleri ve menakıpnameleri ile sınırlamak doğru değildir; Sünnî ulularına ait menakıpnamelerde de Türk destan geleneğinin etkisini görmek mümkündür. (Ocak, 1992: 72) Türk destan geleneği ise Türklerin mitolojik anlatılarından güçlü izler taşır. Mitik anlatıları, destan geleneğini ve velayetname ve menakıpnameleri, Türk kültür tarihi içinde birbirine bağlı olan kültürel zincirin halkaları olarak görmek mümkündür.

Sünnî çevrelerde menakıpname, Alevi-Bektaşî çevrelerde ise menakıpnamenin yanında velayetname<sup>1</sup> olarak da anılan bu edebî tür, kerametleri anlatılan velilerin hayatlarını konu edinmiş biyografik eserlerdir. Olaydan çok mesaja odaklanan menakıpname ve velayetnamelerin, asıl amacı söz konusu velinin şöhretini yaymaktır. Folklorik malzemenin de çokça bulunduğu bu eserler, dönemin kültürel, ekonomik ve sosyal yapısını yansıtırlar. Doğal olarak bu eserler, sosyal bilimlerin pek çok alanını ilgilendiren değerli bilgi havuzlarıdır (Özdemir, 2018b: 288-289). Abdal Musa

---

<sup>1</sup> Bazen de *vilyetname* olarak anılır ama doğrusu *velayetname* olmalıdır.

Sultan adına yazılan ve onun kerametlerini anlatan velayetname de böyle bir eserdir.

*Abdal Musa Sultan Velayetnamesi*'nin günümüz Türk alfabesi ile ilk neşri Sadeddin Nühzed Ergun tarafından *Türk Şairleri* adlı eserde yapılmıştır. (Güzel, 1999: XIV). Bundan sonra Adil Ali Atalay (1990), Musa Seyirci (1992) başta olmak üzere birçok kişi tarafından neşredilmiştir. *Abdal Musa Velâyetnâmesi*'nin akademik yayımı ise, kendi özel kütüphanesinde bulunan bir yazma ile daha önce yayımlanan metinleri de dikkate alan Abdurrahman Güzel tarafından hazırlanmıştır (1999). Bu çalışmada da söz konusu neşir esas alınmıştır.

Abdal Musa'nın doğum ve ölüm tarihlerini kesin olarak bilmesek de çağdaşı olan kişilerden (Kadıncık Ana<sup>2</sup>, Geyikli Baba, Orhan Gazi, Kaygusuz Abdal, Seyyid Ali Sultan, Gazi Umur Bey vb.) yola çıkarak hayatının en azından büyük kısmını 14. yüzyılda geçtiği anlaşılmaktadır. Genel olarak 13. yy. sonu ile 14. yy. başlarında yaşadığı kabul edilmektedir. Abdurrahman Güzel, Abdal Musa'nın doğumunu 1280-1300'ler, vefatını ise 1390-1410'lar olarak tahmin etmektedir (Güzel, 1999: 46). Alevî-Bektaşî geleneğinde Horasan erenlerinden kabul edilen Abdal Musa, abdallar tairesindedir. (Güzel, 1999: 18; Uçar, 2010:274; Özdemir, 2018a: 133)

Abdal Musa'nın hayatının ana hatları tarihi kaynaklara göre şöyledir: Buhara'dan gelen kırk abdalın biri olması (Köprülü, 2004: 381), Abdallar zümresine dâhil olması (Âşık Paşazade, 2003: 299), Hacı Bektaş Veli'nin manevi kızı Kadıncık Ana'ya muhip olması (Âşık Paşazade, 2003: 299), bir süre Hacı Bektaş Veli Dergâhında kalması (Âşık Paşazade, 2003: 299), Hacı Bektaş Veli mensuplarından olması (Âşık Paşazade, 2003: 299), Orhan devrinde gazalara katılması (Âşık Paşazade, 2003: 299), Bursa'nın fethinde hazır olması (Gelibolulu Mustafa Ali Efendi, 1997: 107), yeniçerilere yoldaşlık etmesi (Âşık Paşazade, 2003: 299), Geyikli Baba ile tanışıklığı (Gelibolulu Mustafa Ali Efendi, 1997: 107), Bursa, Aydın, Denizli, Yatağan, Finike yoluyla Tekke/Elmalı'ya gelmesi (Güzel, 1999: 50), Elmalı Tekke köyünde dergâhını kurarak tarikat/eğitim faaliyetlerini yürütmesi (Güzel, 1999: 151), Kaygusuz Abdal ve Kızıl Deli Sultan'a mürşitlik yapması (Güzel, 1999:150-151, 147, 148), bugün kendi adı ile anılan tekkede vefat etmesi ve aynı yerde bulunan kabrine defnedilmesi.

---

<sup>2</sup> Hacı Bektaş Veli'nin manevi kızıdır.

Bu çalışmada, *Abdal Musa Velayetnamesi* ile Türk mitolojine ait alan yazınına ait akademik çalışmalardan yararlanılmıştır. Daha önce Aynur Koçak ile Serdar Gürçay, Abdal Musa'nın "Dağların Taşların Yürümesi" kerameti, zaman, mekân ve eşya sembolizmi bakımından incelemişse de (Koçak-Gürçay, 2018: 35-53) incelemenin odağı bizim çalışmamızdan farklıdır. Bu çalışmada *Velayetname*'de geçen dağ metaforunun, İslami kaynaklarda ve Türk mitolojisinde karşılık geldiği anlam alanı karşılaştırılmıştır. Çalışma sadece *Abdal Musa Velayetnamesi*'ndeki dağ motifi ile sınırlandırılmıştır.

Bu çalışmanın temel tezi; İslami bilgi evreni ile Türk mitolojisi gibi iki ana kaynaktan beslenen Alevi-Bektaşî velayetnamelerinde -özelde ise *Abdal Musa Sultan Velayetnamesi*'nde- dağ motifinin bir çelişki barındırmaksızın, her iki gelenekte de benzer anlamlarla işlendiğidir. Dolayısıyla eser, dağ motifini ele alış biçimiyle hem İslami kaynaklarla hem de Türk mitolojisiyle tamamen örtüşmektedir.

## **BÜLGULAR ve DEĞERLENDİRME**

*Abdal Musa Velayetnamesi*'nde mitolojik değer taşıyan dağ metaforu toplam üç menkıbede karşımıza çıkmaktadır.

### ***Birinci menkıbe:***

Abdal Musa'ya bir kazan altın yüzünden düşmanlık besleyen Teke beyi, büyük bir ateş hazırlar. Abdal Musa'yı bu ateşe atarak kerametini ispatlamasını ister. Abdal Musa, Teke beyine doğru giderken;

- Beni seven yürüsün, der.

Dağlar ve taşlar, bu söz üzerine Abdal Musa'nın ardınca yürümeye başlar. Abdal Musa'ya düşmanlık eden Genceli şehri, dağların ve taşların altında kalarak harap olur. Sadece Abdal Musa'nın muhibbi olan bir yaşlı kadının evi kurtulur.

Yanıdaki abdallar;

- Dağlar bile yürüdü Sultan'ım, deyince Abdal Musa;

- Dur dağım dur. Senin yanında olsun bizim mezarımız, der.

Dağlar bu emre uyar ancak taşlar durmaz. Abdal Musa,

- Durmaz mısınız, diyerek asası (Kara Çomak) ile yere vurur ve taşlar da durur. (Güzel, 1999: 142-143)

**İkinci menkıbe:**

Abdal Musa Sultan dağa çıkar. Rodos cemaatine, Rodos'a çomağını (asasını) atar. Erenlerine selam verir. Erzade Menteşe<sup>3</sup> Pazarında, Ahmet Dudu gelerek üç kez Abdal Musa Sultan'ın selamını alır. Dükkânında nesi var ise devşirip evine varır. Değirmene zahire gönderir.

- Öğütülen unla tez ekmek pişirin, eve âdem geliyor, der.

Abdal Musa Sultan gelir. Durur, yerden bir taş alır ve

- Erenler, bir bir taş götürüelim, der.

Sekiz yüz abdal taş alır, götürür. Üç çatallı bir ağaç da onlarla birlikte gider.

Bu yanda Ahmet evinde yemek ısmarlar. Hazırlığını yapıp kendisi Abdal Musa Sultan ve abdallarını karşılamaya çıkar.

- Ahmet divane oldu, gözletin bakalım nereye gider, derler.

Gözetirler, Ahmed'in dağa doğru gittiğini görürler. Ahmed'in gittiği yana, yola bakarlar ki, sonsuz sayıda adam geliyor. Ahmed bunların yanına varır, ellerini öper, önlerine düşer.

Ahmed'in evinin önüne gelirler. Abdal Musa Sultan elindeki taşı yere bırakır. O üç çatallı ağaç da orada karar kılar. Abdal Musa Sultan o ağacın dibinde oturur. Gelenlerin hepsi de ellerindeki taşı yere bırakırlar. Ondan sonra yemek getirirler.

Abdal Musa Sultan;

- Yemek yiyelim gelin, der.

Ahmet gelir, yemek yerler.

Abdal Musa Sultan,

- Ahmet, siz hocalığı tamam ettiniz, bundan sonra adın Hoca Ahmet olsun. Şu arayı tekke ve mutfak yap. Senin nasibin ayağına gelsin" der. (Güzel, 1999: 144-145)

**Üçüncü menkıbe:**

Namaz vaktinde Abdal Musa Sultan dışarı çıkar ve üç kere çağırır:

- Varın gelin, nasip isteyin!

---

<sup>3</sup> Muğla.

Hemen Abdal Kefi seğirtir:

- Medet Sultan'ım, himmet eyle, der.

Abdal Musa Sultan;

- Yürü sana öncesi ve sonrasıyla Lutanya'yı<sup>4</sup> verdim, der.

Kara Aşık Baba gelir. Abdal Musa Sultan;

- Yürü sana Eğridir'i verdim, der.

Tahtalı Baba gelir. Abdal Musa Sultan;

- Yürü sana Tahtalı Dağı'nı verdim, der.

Gelen herkese nasibini verdi. Sözün kıyası o gün kırk abdala nasip verdi. (Güzel, 1999: 151-152)

Eserde yer verilen anlatılara bakarak dağların üç temel özelliğinden söz edebiliriz:

1. Dağlar canlı varlıklardır ve kişilikleri vardır
2. Dağlar koruyucu ve yardımcıdır

### **1. Dağlar canlı varlıklardır**

*Abdal Musa Sultan Velayetnamesi'*nde dağlar, canlı varlıklar olarak sunulur. Hatta onlar kişilikleri olan ve söz dinleyen varlıklardır. Abdal Musa Sultan'ın dağları bir sözü ile yürütmesi ve yine bir sözü ile durdurması dağların söz dinlediklerini, dolaylı şekilde iradelerinin olduğunu göstermektedir. Ayrıca dağların yürümesi yine canlılara ait özellikler arasındadır. Tahtalı Baba örneğinde olduğu gibi kişilikleri de vardır. Tahtalı, ister insan adı olarak dağa verilmiş olsun ister dağ adı insana nispet edilmiş olsun her iki durumda da dağların kişiliği olduğu sonucuna varılır.

Türk mitolojisinde her nesnenin olduğu gibi dağların da iyisi vardır. (Bayat, 2007: 222) Dağlar, başından beri canlı varlıklar olarak algılanmıştır, bazı tasavvurlara göre dağ ruhunun kendisidir. Hatta Altay kabileleri arasında Dağ ruhunun kadın-erkek veya yaşlı-genç olduğuna dair bir tasavvur vardır. Canlı varlıklar gibi büyürler, hareket ederler, birbirleriyle savaşırlar, evlenirler (Bayat, 2007: 223, 229) ve nihayet konuşurlar. Dağlarının kişiliklerinin olduğu Türk mitolojisinde dağlarla ilgili yer bulan motifler arasındadır. Oğuz Türkleri

---

<sup>4</sup> Letonya

dağlarla konuşur, onların cevap (ses, işit) vermelerini bekler; dağlara dua ve beddua eder (Ögel, 1995: 441, 462-463). Kazak Türklerinin bazı destanlarında destan kahramanı, iki dağın hareket ettiğini görür ve onlarla konuşur. (Arıkan, 2007: 248).

Tahtalı Baba örneğinde olduğu gibi Türk mitolojisinde Baba, daha arkaik haliyle ise Ata olarak anılan bazı dağlar vardır. (Ögel, 1995: 463; Bayat, 2007: 229-230) Çünkü dağlar, bazı soyların atası veya anası olarak kabul edilir. (Bayat, 2007: 229-230)

Dağların kişilik kazanmasının bir diğer yolu, ataların dağ başlarına defnedilmesidir. Türk mitolojisi kaynaklarına göre Hun çağından itibaren özellikle hakanların mezarları büyük dağlar üzerinde yapılır. (Ögel, 1995: 437) Abdal Musa'nın da kendisi ile yürüyen dağlara; "Dur dağım dur. Senin yanında olsun bizim mezarımız" diye seslenmesi (Güzel, 1999: 142-143) bu geleneğin bir devamı olarak yorumlanabilir.

Türk mitolojisinde küçük dağlar büyük dağlara tabidir. (Bayat, 2007: 229) Bu düşüncüyü çağrıştıran benzer bir anlatım *Abdal Musa Velayetnamesi*'nde görülür. Yüksek bir dağa çıkıp Rodos Cemaatine selam veren Abdal Musa Sultan dağla sembolize edilirken, dağa doğru yürüyerek Abdal Musa Sultan'ı karşılamaya çıkan Ahmed, Abdal Musa Sultan'a tabii olmayı temsil etmektedir.

*Kur'an-ı Kerim*'deki bazı ayetlerde dağların insanla benzer niteliklere sahip olduğunu çağrıştıran ifadeler vardır. "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir." (*Kur'an-ı Kerim*, Ahzap:72) ayetinde göklerin, yerin ve dağların tıpkı insan gibi emanet alabileceğini ama bunu yüklenmeye yanaşmadıklarını söyler. Bundan dağların kişiliklerinin hatta kabul veya reddetme iradelerinin olduğu anlaşılır.

Tesbih etmek yani bir anlamda kendi halince, kendi dilince konuşmak fiili *Kur'an*'da "yedi gök ve yer arasındaki her şey"e yüklenmiştir: "Yedi gök ve yer ve onların içindekiler Onu tesbih eder. Hiçbir şey yoktur ki, Onu hamd ile tesbih etmesin." (*Kur'an-ı Kerim*, İsrâ: 44). Dolayısıyla dağlar da Allah'ı teşbih eden varlıklar arasındadır. *Kur'an*'da dağların, Hz. Davut ile beraber "tesbih etmeleri" emredilmiştir: "Andolsun ki, biz Davud'a tarafımızdan bir fazilet verdik. 'Ey dağlar! Onunla beraber tesbih edin' dedik ve bunu kuşlara da (emrettik) ve ona demiri yumuşattık." (*Kur'an-ı Kerim*, Sebe: 10) Dağlar bu

emre uymuş ve Hz. Davut ile akşam sabah tesbih etmişlerdir. (*Kur'an-ı Kerim*, Sad: 17-19).

Özetle, *Abdal Musa Sultan Velayetnamesinde* dağların canlı varlıklar ve irade sahibi olduğu, konuştuğu, söz dinlediği gibi hususlar hem *Kur'an* ayetlerinde ve hem de Türk mitolojisinde bulunan ortak motiflerdir.

*Abdal Musa Velayetnamesi*'nde dağlar ile ilgili olarak yer verilen metaforlardan belki de en ilginç dağların yürümesidir. "Beni seven yürüsün" diyen Abdal Musa Sultan'ın çağrısına dağlar yürüyerek cevap vermiştir. Abdal Musa Sultan, dağları durdurmak isteyince; "Dur dağım dur" demiş ve dağlar durmuştur (Güzel, 1999: 142-143).

Türk mitolojisinde dağların hareket edip bir yerden başka bir yere gidebildiği inancı hâkimdir. (Bayat, 2007: 229). Kazak Türklerinin bazı destanlarında destan kahramanı, iki dağın hareket ettiğini görür ve onlarla konuşur (Özdemir, 2020: 121).

*Kur'an-ı Kerim*'deki bazı ayetlerde dağların hareket ettiği ve yürüdüğü hiçbir tartışmaya mahal bırakmadan açıkça ifade edilmiştir. Mesela; "Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamiyle haberdardır." (*Kur'an-ı Kerim*, Neml: 88) başka bir ayette de "Dağlar da bir yürüyüş yürür" (*Kur'an-ı Kerim*, Tur: 10) diyerek dağların yürüdüğü ifade edilmiştir.<sup>5</sup>

Özetle, *Abdal Musa Sultan Velayetnamesinde* dağların canlı varlıklar olduğu, iradelerinin olduğu, hareket ettiği, yürüdüğü gibi hususlar hem *Kur'an* ayetlerinde ve hem de Türk mitolojisinde bulunan ortak motifler arasındadır.

## 2. Dağlar koruyucu ve yardımcıdır

*Abdal Musa Velayetnamesi*'nde dağlarla ilgili dikkat çeken bir diğer metafor, dağların koruyucu ve yardımcı niteliğidir. Abdal Musa Sultan'ın sözü ile yürüyüşe geçen dağların Abdal Musa Sultan'a düşmanlık eden Genceli şehrini altına alıp harap etmesi, sadece Abdal Musa'nın muhibbi bir yaşlı kadının evinin kurtulması dağların koruyuculuk niteliği ile ilgilidir. Aslında burada dağların Abdal Musa Sultan'a, Abdal Musa'nın da kendi muhibbi olan kadına yardımcı olması, koruması, gözetmesi dikkate değerdir.

---

<sup>5</sup> *Kur'an-ı Kerim*'de Enfal/20, Tekvir/3, Rad/31, Kehf/47 gibi birçok ayette de dağların yürüdüğü veya kıyamete günü yürütüleceği bildirilmiştir.

Kutsal mekânlar olan dağların mitolojik kahramanlara koruyucu olması (Bayat, 2007b: 234) Türk mitolojisinde sık görülen unsurlardandır. Dağların koruyuculuk işlevinin bir ifadesi olan bazı boylar dağa sığınması, dağda barınması ve böylece tehlikelerden korunması Türk mitolojisinde yer bulan hususlardır (Bayat, 2007: 231, 234). Kazak sahası Türk destanlarında dağ, gölgesi ile kötülüklerden ve tehlikelerden koruma vasfına sahiptir (Özdemir, 2020: 114).

*Kur'an*'da dağların doğal barınaklar olduğuna dair işaretler vardır. “Allah, yarattıklarından sizin için gölgeler yaptı ve sizin için dağlarda barınaklar yarattı. (...) İşte böylece Allah Müslüman olasınız diye üzerinize nimetini tamamlamaktadır.” (*Kur'an-ı Kerim*, Nahl: 81) diyen *Kur'an* ayetinde dağlardaki barınaklar açıkça ifade edilmektedir. Başka bir ayette ise dağların “gölgelik” işlevinden bahsedilmektedir: “Hani bir zamanlar biz o dağı gölgelik gibi tepelerine çekmiştik de üzerlerine düşüyor zannettikleri bir sırada demiştik ki; “Size verdiğimiz kitabı kuvvetle tutun ve içindekini hatırınızdan çıkarmayın, umulur ki korunursunuz.” (*Kur'an-ı Kerim*, Araf: 171) Hz. Nuh'un kıssasının anlatıldığı bir ayette dağların koruyuculuğuna vurgu yapılmıştır: “O, dedi ki; ‘Ben, beni sudan koruyacak bir dağa çıkacağım’. Nuh da ‘Bu gün Allah'ın merhamet ettiğiinden başkasını, Allah'ın bu emrinden koruyacak kimse yoktur.’ dedi” (*Kur'an-ı Kerim*, Hud: 43). Bu bilgilerden yola çıkarak, dağların koruyucu ve yardımcı vasfının, *Abdal Musa Sultan Velayetnamesinde*, *Kur'an* ayetlerinde ve Türk mitolojisinde bulunan ortak motifler arasında olduğu söylenebilir.

*Abdal Musa Velayetnamesi*'nde yer alan dağ metaforu ile ilgili motifleri hem *Kur'an-ı Kerim* ayetlerinde ve hem de Türk mitolojisinde bulmak mümkündür. Dağların canlı varlıklar olduğu, kişiliklerinin olduğu, konuştuğu, yürüdüğü, koruyucu ve yardımcı olduğu gibi birçok husus bu çalışmada konu edilen üç bilgi alanında da bulunmaktadır.

Bu durumu birkaç şekilde izah etmek mümkündür: Birincisi dinlerin evrimi ile açıklanan gelişim sürecidir. Yani insanlar önce tabiat kuvvetlerinden korkmuş ve bu kuvvetleri kutsallaştırmış, sonra çok tanrılı dinler doğmuş ve nihayet tek tanrılı dinlere doğru süreç evrilmiştir. İkincisi ise *Kur'an*'da bahsedilen süreçtir. İlk peygamber olan Hz. Adem ile son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen din aynıdır ve adı İslam'dır. Nitekim *Kur'an* ayetlerinde bildirildiği üzere Hz. Muhammed'den önce yaşayan peygamberlerden Hz. Nuh, “Bana Müslümanlardan olmam emrolundu” demiş (*Kur'an-ı Kerim*, Yunus: 72), Hz.

İbrahim'in "Hanif bir Müslüman" olduğu vurgulanmış (*Kur'an-ı Kerim*, Al-i İmran/67) ve Hz. İbrahim ile Hz. Yakup, kendi oğullarına "Allah sizin için bu dini seçti, o halde sadece Müslümanlar olarak ölünüz" (*Kur'an-ı Kerim*, Bakara: 132) diye tavsiyede bulunmuşlardır. Doğal olarak *Kur'an*'da bahseden konuların Hz. Muhammed'den önceki dönemde de bulunması gayet doğaldır.

## SONUÇ

Bu çalışmada, *Abdal Musa Sultan Velayetnamesi* dağ metaforu ekseninde incelenmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, eserde yer alan dağ motifinin Türk mitolojisi ile İslami kaynaklar (*Kur'an-ı Kerim* ayetleri) arasında bir çelişki yaratmadığını, aksine bu iki köklü kaynağın ortak bir anlam dünyasında başarıyla bütünleştiğini ortaya koymuştur.

Eserde geçen menkıbelerden hareketle, dağların canlı ve irade sahibi varlıklar olarak sunulması, yürüme ve hareket etme yetileri ile koruyucu/yardımcı vasıfları analiz edilmiştir. Bu özelliklerin, Türklerin İslamiyet öncesi dönemdeki "dağ iyisi" ve "ata dağ" inanışlarıyla birebir örtüştüğü görülmüştür. Aynı zamanda bu tasavvurların, *Kur'an-ı Kerim*'de dağların emaneti yüklenmekten kaçınması, Allah'ı tesbih etmesi, bulutlar gibi hareket etmesi ve insanlığa birer barınak olarak sunulması yönündeki ayetlerle teolojik bir paralellik taşıdığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla velayetnamelerin, Türk dünya görüşü ile İslam teolojisini çatışmacı değil, birbirini besleyen ve uzlaştıran bütüncül bir yapıda harmanlayan kıymetli birer kültürel vesika olduğu anlaşılmaktadır.

Çalışmanın sınırları dâhilinde yalnızca dağ metaforu incelenmiş olmakla birlikte, *Abdal Musa Sultan Velayetnamesi*'nde yer alan su, ateş, ağaç kültleri ile don değiştirme, sayılar ve renkler gibi diğer mitik unsurların varlığı, eserin sembolik ve folklorik zenginliğini gözler önüne sermektedir. Türk kültür tarihinin birbirine bağlı halkalarını oluşturan bu sembollerin, gelecek akademik çalışmalarda ve özellikle lisansüstü tez düzeyinde müstakil olarak derinlemesine ele alınması, Türk kültür ve inanç dünyasının gelişim süreçlerine ışık tutması açısından büyük önem arz etmektedir.

## KAYNAKLAR

Âşık Paşazade. (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç, çev. K Kitaplığı.

Atalay, Adil Ali. (1990). *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*. Can Yayınları.

- Bayat, Fuzuli. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi-2*. Ötüken Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Ali Efendi. (1997). *Kitabu't-Tarih-i Künhu'l-Ahbar*, Ahmet Uğur, Mustafa Cuhadar, Ahmet Gül, İbrahim Hakkı Cuhadar, çev. Kayseri.
- Güzel, Abdurrahman. (1997). *Abdal Mûsa Velayetnamesi*. TTK Yayınları.
- Koçak, Aynur ve Gürçay, Serdar (2018). Abdal Musa'nın "Dağların Taşların Yürümesi" Kerametinin Zaman, Mekân ve Eşya Sembolizmi Bakımından Değerlendirilmesi. *Folklor/Edebiyat*, 24(94), s. 35-53.
- Köprülü, M. Fuat. (2004). *Edebiyat Araştırmaları 2*. Akçağ Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*. TTK Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (1995). *Türk Mitolojisi-2*. TTK Yayınları.
- Özdemir, Ali Rıza. (2018a). *Alevîliğin Yazılı Kaynakları*. Kripto Yayınları.
- Özdemir, Ali Rıza. (2018b). "Alevî-Bektaşî Velâyetnamelerini Nasıl Okumalıyız?". *Alevî İnanç Birliği Vakfı Uluslararası Geçmişten Geleceğe Alevilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, 8-10 Aralık.
- Özdemir, Özlem. (2020). *Kazak Türklerinin Destanlarında Mitolojik Unsurlar* (Doktora Tezi). Erciyes Üniversitesi.
- Seyirci, Musa. (1992). *Abdal Musa Sultan*. Der Yayınları.
- Şahin, Haşim. (2004). "Menâkıbnâme". *DİA*, 29, 112-114.
- Uçar, Ramazan. (2010). "Pir-i Sani: Abdal Mûsa". *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, Halil İbrahim Bulut, ed., Sakarya Üniversitesi Yayınları, 112-114.
- Yıldırım, Rıza. (2007). *Seyyid Ali Sultan ve Velâyetnâmesi*. TTK Yayınları.

Alirza Özdemir - Abdal Musa Sultan Dağları Nasıl Yürüttü?



Cilt/Volume 4, Sayı/Issue 7, Haziran/June 2026, ss. 97-102

Geliş Tarihi–Received Date: 28.05.2026

Kabul Tarihi–Accepted Date: 18.06.2026

Kitap tanıtımı

<https://doi.org/10.5281/zenodo.21065284>

**EŞREF DOĞAN, HASAN ÇELİK (2025). KAVRAMLAR VE TASAVVUFİ İZAHLAR AÇISINDAN ALEVİLİĞİN EL KİTABI. BASKI 2. ANKARA: KADİM YAYINLARI. ISBN:978-625-95569-8-7**

Ali TANRIVERDİ\*

*Hikmet, müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa almaya daha hak sahibidir.*

*Hz. Muhammedü'l-Emin (s.a.v.)*

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında ülkenin demografik yapısı büyük ölçüde kırsal karakter taşımaktaydı. Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımlarına göre Misak-ı Millî sınırları içerisindeki toplam nüfus yaklaşık 13,5 milyon olup bunun yaklaşık %75'i köylerde yaşamaktaydı. Bu toplumsal yapı içerisinde Alevi-Bektaşî inancına mensup toplulukların önemli bir kısmı kırsal alanlarda yaşamlarını sürdürmekte, şehirlerdeki Alevi-Bektaşî varlığını ise daha çok Bektaşî çevreleri temsil etmekteydi. Alevi topluluklarının uzun yıllar boyunca kapalı bir sosyal yapı içerisinde yaşamaları, inanç ve kültürel pratiklerinin kamusal görünürlüğünü



\* Dr., Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Uzmanı, e-posta: tanriverdiali457@gmail.com, Orcid: 0000-0001-6425-6345

sınırlamış; buna bağlı olarak Alevilik hakkında üretilen yazılı literatür de oldukça sınırlı kalmıştır.

1950'li yıllardan itibaren hız kazanan kırdan kente göç hareketleri, Alevi topluluklarının farklı sosyal, ekonomik ve kültürel çevrelerle daha yoğun etkileşim kurmasına zemin hazırlamıştır. Kentleşme süreciyle birlikte Alevilik kamusal alanda daha görünür hâle gelmiş, özellikle 1960'lı yıllardan sonra ve daha belirgin biçimde 1980 sonrasında Alevilik üzerine yazılan eserlerin sayısında artış yaşanmıştır. Ancak bu dönemde yayımlanan çalışmaların önemli bir kısmı ideolojik yaklaşımların etkisi altında kalmış; bazı eserler materyalist perspektifler üzerinden değerlendirmeler yaparken bazıları ise sözlü kültürden aktarılan kolektif hafızaya dayanmış, ancak yeterli bilimsel yöntem ve kaynak kullanımından uzak kalmıştır. Bu durum, Alevilik-Bektaşilik alanında bütüncül ve sistematik bilgiye ulaşmayı zorlaştırmış; konuya ilgi duyan araştırmacılar ve okuyucular için bütünden uzak ve karmaşık bir literatür ortamı oluşturmuştur.

İnanç alanında doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmanın önemi, bilgiye erişimin kolaylaştığı günümüz dünyasında daha da belirgin hâle gelmiştir. Özellikle dinî ve tasavvufî geleneklerin anlaşılması söz konusu olduğunda, konunun kendi terminolojisi ve iç dinamikleri çerçevesinde ele alınması büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle Alevilik-Bektaşilik inancını içeriden bir bakış açısıyla, yani emik bir perspektifle değerlendiren ve inancın kavramsal dünyasını kendi kaynakları üzerinden açıklayan eserler özel bir değer taşımaktadır. Eşref Doğan ve Hasan Çelik tarafından kaleme alınan *Kavramlar ve Tasavvufî İzahlar Açısından Aleviliğin El Kitabı* bu bağlamda dikkat çeken çalışmalardan biridir.

Eser, Aleviliği yalnızca ritüeller ve uygulamalar düzeyinde ele almakla yetinmemekte; aynı zamanda inancın tasavvufî, bîatınî ve sembolik boyutlarını da okuyucuya sunmaktadır. Örneğin kırklar cemi ve cem ibadetini içeren çerağ ve çerağ hizmeti, miraç, zaman ve mekan algısı, kırklar meydanı, gülbank gibi kavramların batını içsel anlamları sorgulanır ve açıklığa kavuşturulur. Yazarlar, Alevi inanç geleneğinde kullanılan kavramları kendi tarihsel ve kültürel bağlamları içerisinde açıklarken yer yer hermeneutik (yorumsamacılık) bir yaklaşım benimsemekte ve kavramların derin anlam katmanları irdelenmektedir. Bu yönüyle eser, Alevilik hakkında herhangi bir ön bilgiye

sahip olmayan okuyucular için temel başvuru kaynağı niteliği taşıırken, konu üzerinde çalışan araştırmacılar için de sistematik bir çerçeve sunmaktadır.

Kitabın en önemli özelliklerinden biri, Alevi inanç dünyasında merkezi bir yere sahip olan kavramları bütüncül bir perspektifle ele almasıdır. Ocak, ikrar, on dört masum-u pak, dâr, semah, oruç, gönül, dört kapı kırk makam, musahiplik, düşkünlük gibi pek çok kavramın tasavvufî izahı geleneklere bağlı kalınarak açıklanmıştır. Çünkü Alevilik, birçok tasavvufî gelenekte olduğu gibi, inanç sistemini büyük ölçüde semboller ve “sır dili” olarak adlandırılan kavramsal bir anlatım üzerinden inşa etmektedir. Bu sembolik dil, yalnızca dinî bilgilerin aktarımında değil, aynı zamanda toplumsal hafızanın korunmasında ve kuşaklar arası kültürel sürekliliğin sağlanmasında da önemli işlevler üstlenmektedir. Dolayısıyla söz konusu eserde bu kavramların açıklanması ve tasavvufî anlam boyutlarıyla değerlendirilmesi, Aleviliğin doğru anlaşılabilmesi açısından temel bir gereklilik olarak anlaşılıyor.

Yazarlar, daha önceki çalışmalarında da Alevilik içerisinde kullanılan kavramlar üzerine çeşitli ortak eserler vermiş; ancak bu kez söz konusu kavramları daha sistematik bir bütünlük içerisinde ve tasavvufî okumalar eşliğinde değerlendirme hedefiyle hareket etmişlerdir. Eserin sonraki baskılarında Muharrem ve Hızır oruçlarına ilişkin yeni başlıkların eklenmesi, ayrıca güncel kaynaklardan yapılan atıfların artırılması, kitabın dinamik bir yapıya sahip olduğunu ve eleştirilere açık bir anlayışla geliştirildiğini göstermektedir. Eserin kaynakça bölümü incelendiğinde, çalışmanın disiplinlerarası bir literatür zeminine dayandığı açıkça görülmektedir. Müellifler; tarih, sosyoloji, ilahiyat ve edebiyat başta olmak üzere Alevi-Bektaşî inancı üzerine kaleme alınmış çok sayıda akademik çalışmadan yararlanmışlardır. Bu yaklaşım, Alevi-Bektaşî terminolojisinin farklı disiplinlerin sunduğu perspektifler doğrultusunda çok boyutlu biçimde değerlendirilmesine imkân tanımış; kavramların tarihsel, kültürel ve tasavvufî anlam katmanlarının daha kapsamlı şekilde ele alınmasını sağlamıştır.

Eserin dikkat çeken bir diğer yönü ise, Alevi toplumunda uzun yıllar etkili olmuş bir kanaat önderi olarak kabul edilen Prof. Dr. İzzettin Doğan’a ithaf edilmiş olmasıdır. Bu tercih, akademik bir çalışmanın ötesinde, ilmî ve toplumsal hafızaya yönelik bir vefa göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Nitekim Prof. Dr. İzzettin Doğan, yaşamı boyunca Alevi-Bektaşî inanç ve

kültürünün hukuksal zeminde tanınması, anlaşılması ve hak temelli taleplerinin dile getirilmesi hususunda önemli girişimlerde bulunmuş; bu süreçte devlet ile toplum arasında çatışmacı bir yaklaşım yerine diyalog ve uzlaşma ekseni bir anlayışı benimsemiştir. Bu yönüyle, Alevi-Bektaşî toplumunun görünürlüğü ve taleplerinin kamuoyunda daha sağlıklı biçimde tartışılmasına katkı sunan önemli isimlerden biri olarak öne çıkmıştır. Dolayısıyla müelliflerin eseri, Prof. Dr. İzzettin Doğan'a ithaf etmeleri, bilginin üretimde vefa ve entelektüel süreklilik anlayışını yansıtan anlamlı ve dikkate değer bir tercih olmuştur.

Teknik açıdan değerlendirildiğinde eser 354 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın kapağında, Alevi kolektif hafızasında önemli bir yer tutan ve Hz. Ali'nin kendi cenazesini yıkadıktan sonra yüzü örtülü bir şekilde bir deve üzerinde taşıyarak oğullarıyla birlikte yolculuğa çıktığını konu alan anlatıyı tasvir eden bir illüstrasyon yer almaktadır. Mizanpajı, önsözü, giriş bölümü, kaynakçası ve kavramsal diziniyle okuyucu dostu bir tasarıma sahip olan eser, hedef kitlesini ve amacını daha başlangıçta açık biçimde ortaya koymaktadır. Ayrıca sonraki baskılarda okuyucu ve uzmanlardan gelen yapıcı eleştiriler doğrultusunda güncellenmesi, kitabın akademik gelişime açık bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

Eser üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, “*Alevilik/Kızılbaşlık, Bektaşîlik ve Sünnilik*” başlığı altında toplanmış on iki alt temadan meydana gelmektedir. Bu bölümde Aleviliğin kavramsal tanımları, Sünnilikle ilişkisi ve farklılıkları, Hz. Ali, ehl-i beyt, on iki imamlar, mürşitlik, dedelik, rehberlik, taliplik, dervişlik, babalık ve post makamı gibi temel unsurlar ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra ocak sistemi, kırklar cemi, cem ibadeti, on dört masum-u pak, on yedi kemerbest, dar, düşkünlük, gülbank ve oruç gibi Alevi inanç dünyasının temel kurum ve uygulamaları da açıklanmaktadır. Bu yönüyle birinci bölüm, Aleviliğin teolojik ve kurumsal yapısını anlamaya yönelik kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır.

İkinci bölüm “*Alevilikte Gönül Eğitimi*” başlığını taşımaktadır. Beş (5) alt temadan oluşan bu bölümde Alevi ahlak anlayışı ve insan yetiştirme modeli üzerinde durulmaktadır. Taliplerin yol içerisinde uymaları gereken kurallar, rehber, pir ve mürşitlerin sorumlulukları, Allah'a ulaşmanın manevi mertebeleri ve gönül terbiyesi gibi konular ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.

Ayrıca Alevi toplumsal yapısında önemli bir kurum olan musahiplik; tarihsel, mitolojik ve teolojik kökenleri, erkânı, hükümleri ve uygulanma şartlarıyla birlikte değerlendirilmektedir. Böylece okuyucuya Aleviliğin yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir ahlak ve eğitim modeli olduğu gösterilmektedir.

Üçüncü bölüm ise “*Alevi-Bektaşî Deyimlerinin Türk Edebiyatına Yansımaları*” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde seçilmiş dört deyimın ortaya çıkış süreçleri, tarihsel arka planları ve tasavvufî anlam dünyaları incelenmektedir. “*Pabucu Dama Atıldı deyimî, Kâamber’siz Dügün Olmaz deyimî, Eski Kulağı Kesik deyimî, Hâyî’dan Gelen Hû’ya Gider*” gibi deyimlerin Alevi-Bektaşî inancı içindeki anlam kurgusu Abdal Musa ve Hacı Bektaş Veli kültüyle açıklanmıştır. Özellikle Kul Himmet, Pir Sultan Abdal, Noksanî, Feryadî, Hatayî, Teslim Abdal, Derviş Abdal gibi geleneğin temsilcileri bu kültün devamlılığında ve Alevi-Bektaşî kimlik inşasındaki katkılarına dikkat çekilmiştir. Böylelikle Alevi-Bektaşî kültürünün yalnızca dinî ritüeller aracılığıyla değil, aynı zamanda dil, edebiyat ve kültürel üretim yoluyla da Türk düşünce hayatına katkı sunduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak söz konusu eser, Alevilik-Bektaşîlik alanında uzun yıllardır hissedilen önemli bir boşluğu dolduran kapsamlı bir başvuru eseridir. Kitap, kavramları tarihsel arka planlarıyla ele alırken aynı zamanda onların tasavvufî ve sembolik anlam katmanlarını da okuyucular için aralamaktadır. Bu durumu kavramlara ilişkin verilen açıklayıcı dipnotlarda fazlasıyla görmek mümkündür. Akademik disiplin ile inanç geleneğinin iç perspektifini bir araya getiren çalışma, Aleviliği ideolojik tartışmaların ötesinde anlamaya çalışan okuyucular için güvenilir bir kaynak niteliği taşımaktadır. Başlığında ortaya koyduğu iddiayı içerik düzeyinde büyük ölçüde karşılayan eser hem genel okuyucuya hem de araştırmacılara hitap eden bütüncül yapısıyla Alevilik-Bektaşîlik literatüründe önemli bir yer edinmiştir. Eserin, temel başvuru kaynaklarından biri olarak kısa süre içerisinde yeni baskılara ulaşma potansiyeline sahip görünmektedir. Bu çerçevede, çalışmanın Alevi-Bektaşî inancına ilişkin bilgi ve farkındalığın artırılması amacıyla kamu yönetimi alanında görev yapan mülki idare amirlerinin istifadesine sunulması ve ilgili kurumlar nezdinde bir proje kapsamında değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Özellikle valiler, kaymakamlar, belediye başkanları, il kültür ve turizm müdürleri ile vatandaşlarla doğrudan temas hâlinde bulunan kamu görevlilerinin Alevi-

Bektaşî inanç ve kültür dünyasına ilişkin temel bir perspektif edinmeleri, toplumsal kesimlerin daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlayabilecektir. Bu durumun, devlet ile vatandaş arasındaki iletişim ve karşılıklı anlayışın güçlenmesine yönelik olumlu sonuçlar doğuracağı muhakkaktır.