

TYB AKADEMİ

Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi



Türkiye Yazarlar Birliği

TYB AKADEMİ

Yıl | Year: 13
Sayı | Volume: 39
Eylül 2023

Sertifika Nu:
ISSN: 2146-1759

İmtiyaz Sahibi | Owner
TYB Vakfı İktisadi İşletmesi adına
D. Mehmet Doğan

Yayın Yönetmeni | Editor in Chief
Cem Korkut (Doç. Dr.)
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Yazı İşleri Müdürü | Editorial Director
Mustafa Ekici

Sayı Editörü | Issue Editor
Adnan Karaismailoğlu (Prof. Dr.)
(Kırıkkale Üniversitesi)

İngilizce Editörü | Editor for English
Ali Demirel
(İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Yayın Kurulu | Members of Editorial Board
Hasan Yücel Başdemir (Prof. Dr.) (Ankara Üniversitesi)
Süleyman Elik (Dr.) (İstanbul Medeniyet Üniversitesi), Murat Erol (Adalet Bakanlığı)
Ali Ertuğrul (Doç. Dr.) (Düzce Üniversitesi), Ali Osman Kurt (Prof. Dr.) (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Mehmet Kurtuluş (Vakıflar Genel Müdürlüğü), Sait Okumuş (Prof. Dr.) (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Osman Özbahçe (Milli Eğitim Bakanlığı)

Yayın Danışma Kurulu | Publication Board of Overseers
İbrahim Ulvi Yavuz, Muhsin Mete, Nazif Öztürk, Fatih Gökdağ

Dergi Sekreteryası | Sekretariat of the Journal
Yunus Emre Aydınbaş (Öğr. Gör.)
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Yönetim yeri | Administration Address
Milli Müdafaa Cad. 10/12 Kızılay-Ankara
0.312 232 05 71 -417 45 70
www.tybakademi.com - tybakademi@gmail.com

Baskı ve Tasarım | Publishing and Design
www.mtrmedya.com - Göktuğ Ofset

Fiyatı
75 TL

Abone Bedeli
200 TL
Kurumlar için 300 TL

Hesap No
Vakıfbank Kızılay Şb.
IBAN: TR34 0001 5001 5800 7297 391004
Ziraat Bankası Başkent Şb.
IBAN: TR23 0001 0016 8350 1199 485001

TYB AKADEMİ hakemli bir dergidir. Dört ayda bir yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen, basılamaz, çoğaltılamaz. Söyleşi/Tartışma/Kitabiyat bölümünde yer alan yazılar yayın kurulunun onayından geçen deneme, tercüme, kitap tanıtımı vs. türü yazılardan oluşmaktadır. Dergimizde yayımlanacak yazılar intihal programıyla kontrol edilmektedir. TYB AKADEMİ, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM-TR Dizin) ve EBSCO (Sociology Source Ultimate) dergi indekslerinde yer almaktadır.

Bilim Kurulu

Scientific Board

Prof. Dr. Abdullah Soysal
Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu
Prof. Dr. Ali Rıza Abay
Prof. Dr. Alim Yıldız
Prof. Dr. Ali Uzay Peker
Prof. Dr. Arif Bilgin
Prof. Dr. Beyhan Kanter
Prof. Dr. Birol Akgün
Prof. Dr. Celal Türer
Prof. Dr. Cevat Özyurt
Prof. Dr. Hicabi Kırlangıç
Prof. Dr. Hüseyin Karaman
Prof. Dr. Kadir Canatan
Prof. Dr. Kenan Çağın
Prof. Dr. Kudret Bülbül
Prof. Dr. Mehmet Karakaş
Prof. Dr. Muhittin Ataman
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi
Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan
Prof. Dr. Münire Kevser Baş
Prof. Dr. Musa Yıldız
Prof. Dr. Mustafa Çevik
Prof. Dr. Mustafa Çufalı
Prof. Dr. Mustafa Orçın
Doç. Dr. Ömer Bozkurt
Prof. Dr. Zülfikar Güngör

- “TYB Akademi” Dergisi, Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı tarafından dört ayda bir olmak üzere yılda üç defa Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayımlanır.
- TYB tarafından çıkarılacak dergi sosyal bilimler kapsamına giren konuları içeren makalelerin, Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yayımlanabileceği, disiplinler arası, hakemli bir dergidir. İlahiyat, felsefe, tarih, dil ve edebiyat konularında sosyal bilimlere ait araştırmaya dayanan, sahasına katkı sağlayacak nitelikte bilimsel makaleler yayımlanmaktadır. Ayrıca sosyal bilimlere ait bilimsel kitapların değerlendirme yazıları ve dergi yayın kurulunun belirlediği konuya dair mülakatlar derginin yayın kapsamı alanındadır.
- Dergide telif ve tercüme makaleler, araştırma makaleleri, bildirimler, yayın değerlendirme tartışma yazıları, Türkiye’de ve yurtdışında yayımlanmış kitaplar hakkında tahlil ve tenkit yazıları, sempozyum, panel gibi ilmi faaliyetlerin değerlendirilmeleri başta Türkçe, Arapça, Farsça ve İngilizce olmak üzere muhtelif dillerde yayımlanabilir.
- Dergide yer alacak yazılar Türkiye’de ve dünyada oluşan gündemleri takip eden, irdeleyen, önerilerde bulunan, günümüz insanını ve toplumlarının sorunları hakkında çözüm yolları öneren yazılar olacaktır.
- Dergi, “Hakemli” bir yayındır. Dergiye gönderilen yazı, konusu ile ilgili iki akademisyen ve Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra yayımlanabilir.
- Dergiye gönderilen yazıların başka bir dergide yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir. Gönderilen yazıların yayımlanma zorunluluğu yoktur. Dergiye gelen yazılar yayımlansın ya da yayımlanmasın geri gönderilmez.
- Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlara aittir. Yazarlardan herhangi bir ücret alınmamaktadır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

[7-8]

Anadolu'da Türkçe Edebiyat ve Mevlâna
D. Mehmet Doğan

[9-10]

Sunuş
Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu

[11-31]

Mevlânâ ve Çağdaş Düşünce Akımları
Rumi and Contemporary Movements Of Thought
Adnan Karaismailoğlu

[32-55]

Mesnevî'nin Tanziminde Sultan Veled'in Rolü
The Role of Sultan Walad in The Arrangement of Masnavi
Yakup Şafak

[56-81]

Tekkeler Kapatılınca Mevlevî Şeyhleri
Mevlevî Sheikhs When Dervish Lodges were Closed
Sezai Küçük

[82-109]

Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Türkiye Mevlevihanelerinin Durumu
The Status of Mevlevihanes in Türkiye after the Closure of Dervish Lodges and Zawiyaş
Büşra Çakmaktaş

[110-137]

Ermenekli Hasan Rüştü Okumuşgil'in Hz. Mevlâna ile İlgili Şiirleri ve Yazıları
Ermenekli Hasan Rüştü Okumuşgil's Poems and Writings About the Propbet Mevlana
Selman Karadağ & Erhan Kaya

[138-148]

Kutsal Metinler Işığında Birlikte Yaşama Tecrübesi ve Şehir
The Experience of Living Together and The City in The Light of Sacred Texts
Mehmet Tuğrul & Yahya Aydın

[149-163]

Necmettin Tozlu Felsefesinde Düşünme Sorunu
The Problem of Thinking in Necmettin Tozlu Philosophy
Emrullah Kılıç

[164-178]

Çözüm Arayışından Çıkmaza: AK Parti Döneminde Türkiye-Suriye İlişkilerinde Su Sorunu
From Quest for Resolution to Impasse: The Water Issue in Turkish-Syrian Relations under the AK Party
Nuri Salık

[179-191]

Türk Sosyal Kimliğinde 15 Temmuz: Geçmiş Destanların İzdüşümü

15 July in Turkish Social Identity: Projection of Past Epics

Ülkü Nur Zengin

[192-206]

Türkiye and India's Soft Power Strategies in Bangladesh: A Comparative Analysis

Türkiye ve Hindistan'ın Bangladeş'teki Yumuşak Güç Stratejileri: Karşılaştırmalı Bir Analiz

Seyit Ali Avcu & Ehteshamul Haque

[207-216]

From Smart to Sustainable Systems: The Evolution of Urban Living in the 21st Century

Akıllı Sistemlerden Sürdürülebilir Sistemlere Geçiş: 21. Yüzyılda Kentsel Yaşamın Evrimi

Musab Talha Akpınar

[217-224]

Kitabiyat

Sait Okumuş

Anadolu'da Türkçe Edebiyat ve Mevlâna

D. Mehmet Doğan

Anadolu'daki varlığımız bin yıla yaklaşıyor... Celâleddin Rumi'nin, yaygın isimle Mevlâna'nın bu topraklara karıştığı günün, vuslatın 750. yılındayız... Büyük ölümler toprağı gerçek vatan yapar. Mevlâna varlığı ile bu topraklara manevî bir güç kattığı gibi, vefatından sonra da dinî yaşayışımızın, kültürümüzün, edebiyatımızın, sanatımızın vazgeçilmez bir kaynağı oldu.

13. yüzyılda farsça yazılan Mesnevî, düşman istilası ile dağılan, parçalanan bir coğrafyada bir vahdet ifadesi idi. Mevlâna on binlerce beyitlik eserlerinde işte bu vahdet arayışını hikâye etti. Daha sonra gelen edebiyatçılar, şairler için Mesnevî vazgeçilmez bir kaynaktı. Anadolu'da teşekkül eden Oğuz türkçesi edebiyatın çıkış noktası da burasıdır. Anadolu'da türkçenin yazı dili, edebiyat dili olması macerasının başlangıcını 13. asrın başlarına götürebiliyoruz.

Selçuklularının Anadolu'daki ikinci asrı, yani 12. yüzyıl; birçok bakımdan mühimdir. Malazgirt zaferinden 25 sene sonra başlayan Haçlı seferleri yüz yıllık bir süre içinde Anadolu Selçuklularını meşgul etti. Anadolu'nun fatihleri başkentlerini asıl hedef olarak seçtikleri İstanbul'un burnunun dibindeki İznik'ten Konya'ya taşımak zorunda kaldılar. Dördüncü Haçlı seferi 1202-1204 arasında yapıldı ve Anadolu'ya geçmeden İstanbul'un Latinlerce işgali ile sona erdi. Vatan edinilen topraklarda medenî varlığımızı göstermek için şartlar böylece olgunlaştı.

1175'te Anadolu'da bir gaza beyliği olarak ortaya çıkan Danişmendliler, merkeze bağlandı. 1176'da Miryokefalon Savaşı sonucunda ağır bir mağlubiyete uğratılan Bizans, Anadolu Selçukluları için tehlike olmaktan çıktı. 2. Süleymanşah devrinde, 13. asrın başlarında, Anadolu birliği geniş ölçüde sağlandı. Erzurum merkezli Saltuklu beyliği Selçuklu'ya katıldı. Mücadelelerle geçen bu yüzyılı, Anadolu'ya yerleşme ve kökleşme asrı olarak görebiliriz. Böylece, Anadolu'nun bütünlüğü ve emniyeti sağlandığından istikrarlı bir idare ve ticaretin, ilimlerin ve sanatların gelişmesi için zemin teşekkül etmiş oldu.

13. asrın ilk yarısı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin zirvesidir. Bu zirveyi Alaeddin Keykubat (Uluğ Keykubat) temsil eder. 1220–1237 arasında saltanat süren ve Mevlâna ailesine çok değer veren Alaeddin Keykubad devrinde Anadolu baştan başa umran eserleri ile donatıldı. Hanlar, kervansaraylar, köprüler, darüşşifalar, saraylar, tersaneler, camiler inşa edildi. Refah seviyesi yükseldi.

Alaeddin Keykubad'ın ölümünden birkaç yıl sonra ciddi sarsıntılara yol açan Babâî isyanı başladı (1240). Onun ardından, birkaç sene sonra meş'um Köseadağ Muharebesi cereyan etti (1243). Moğollara karşı kaybedilen bu muharebeden sonra Anadolu Selçuklu Devleti'nin zor günleri başladı, 1308'de son Selçuklu sultanı II. Gıyaseddin Mes'ud'un vefatı ile Anadolu Selçuklu Devleti tamamen ortadan kalktı...

İşte bu yükselişle başlayan ve çöküşle sona eren yüzyılda Anadolu'da türkçe edebiyatın yolu açıldı. Fuad Köprülü 1926'da Anadolu'da ilk türkçe edebî eserin Ahmed Fakih'in

Çarhname mesnevisi olduğunu öne sürmüştür. Anadolu'da ilk yazılı eserlerin farsça ve arapça olduğu, türkçe eserlerin onlardan sonra geldiği biliniyor. İlk türkçe eserlerin edebî metinler olmadığı da anlaşılıyor. Danişmendoğlu Melik Ahmed Gazi'nin Bizans'la mücadelelerini destanî bir tarzda anlatan "Danişmendnâme"nin de 13. asır ortalarında Dânişmend ilinde, Tokat'da yazıya geçirildiği de hatırlanmalıdır.

Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküş süreci, merkezi iktidarın tesirini kaybetmesi, böylece farsça yazışan bürokrasinin geri plana düşmesi, Anadolu'da türkçenin yolunu açmıştır. Diğer taraftan geniş kitleleri gözetmek ihtiyacını hisseden tekke/tasavvuf ehlinin türkçeye ilgisi türkçe çığırının açılmasında mühim rol oynamıştır. Böylece dilde bir geçiş devri gözlenmeye başlamış, farsça metinlerde türkçe kelimeler görülür olmuş, mülemma denilen türkçe ile karışık şiirler yazılmıştır. En başta farsçanın dört büyük şairinden biri (diğerleri: Firdevsi, Sadî, Hâfız) olarak sayılan Anadolu'nun merkezinde, Konya'da eserlerini farsça olarak söyleyen/yazan Mevlâna mülemma (karışık) bazı beyitler yanında sırf türkçe beyitler de söylemiştir.

Onun oğlu Sultan Veled, farsça yazmakla beraber, eserlerinde türkçe oranını hayli artırmıştır. Ve nihayet bütünüyle türkçe eser veren Ahmet Fakih, Şeyyad Hamza ve Hoca Dehhanî gibi şairlerin yetiştiği görülmektedir. Bu şairler arasında Yûnus Emre'nin müstesna bir yeri vardır. Bu dört şairin Mevlâna çağını idrak etmekle beraber, ondan genç oldukları ve 14. asrı gördükleri dikkate alınır, Anadolu'da türkçe edebiyatın bir zaman meselesi olduğu düşünülebilir. Farsçanın tesiri azalırken, türkçe kendini göstermeye başlamıştır.

Mevlâna'nın *Divan-ı Kebir*'indeki bu türkçe beyti de Yûnus Emre'den önce söylediğini tahmin edebiliriz:

*Okçulardır gözleri hoş nişandır kaşları
Öldürür yüz süvari kimdir ol Alp Arslan*

(O güzel, okçu gözleriyle, nişan almaya uygun kaşlarıyla, yüz süvari öldüren Alp Arslan gibidir...)

Bu beyit, Anadolu'da türkçe şiirin büyük başlangıcını Mevlâna'nın yapabileceğini bize gösteriyor. Başka bir şeye daha işaret ediyor: Anadolu'yu bize açan büyük Alparslan'ın hatırası yaşıyor ve Mevlâna onun ismini zikretme ihtiyacını hissediyor.

Bu güzel türkçe beytin sahibi Mevlâna, geçiş döneminin başında bulunması itibarıyla türkçe edebiyatın büyük başlatıcısı olamamıştır. O bir nesil erken gelmiştir. Buna rağmen, muazzam farsça külliyatı yanında türkçe mısralar, beyitler yazması da büyük ehemmiyet taşımaktadır. Ayrıca eserinin dil dışı tesiri edebiyatımızın gelişmesinde daha mühim bir rol oynamıştır. Anadolu'da ondan sonra ortaya çıkan muazzam türkçe edebiyatın temelinde Mevlâna'nın eserleri, bilhassa *Mesnevi'si* vardır. Yûnus Emre'nin beslendiği esaslı kaynak da onun eseridir.

Mevlâna vefatını, vuslat-kavuşma olarak nitelemiştir; Rabbine kavuşmasını "dügün" saymıştır. Madden ölmüştür, fakat manen ebedî bir hayata mazhar olmuştur.

Vefatının 750. senesi, "Mevlâna yılı" olarak ilan edilmiştir. Bu vesile ile, TYB Akademi'nin 39. sayısının Mevlâna ağırlıklı bir yayın olmasını değerli ilim adamımız, Mevlâna Araştırmaları Derneği Başkanı Adnan Karaismailoğlu teklif etti, biz de bu yerinde teklifi sevinerek kabul ettik. Hocamıza ve emek veren makale sahiplerine şükranlarımızı sunuyoruz.

SUNUŞ

Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu

2023 yılı Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı tarafından “*Mevlânâ Yılı*” olarak ilan edildi. Bu münasebetle ülkemizde önemli toplantı ve beraberliklerin gerçekleşeceği ümit edilirken 6 Şubat’taki Kahramanmaraş merkezli büyük deprem afetleriyle acı can kayıpları yaşandı. Üzüntü ve kederimiz, rahmet dualarıyla birlikte devam etmektedir.

Yıl içinde Eylül ayına kadar uzanan zaman diliminde yapılamayan 750. Vuslat Yıldönümü Mevlânâ’yı anma faaliyetlerinin bu ay itibariyle yoğunlaşması heyecanla beklenmektedir. Eldeki Eylül 2023 tarihli “*TYB Akademi Mevlânâ Özel Sayısı*” ilgililerce bu açıdan anlamlı görülecektir.

Mevlânâ’nın adı ve düşünceleri asırlardır zihinlerde ve gönüllerde yer almakta ve özellikle ünlü eseri *Mesnevî* ellerden düşmemektedir. Bunun günümüzdeki en güzel örneklerinden biri Ankara’da Türkiye Yazarlar Birliği Genel Merkezi’nde 2000 yılından itibaren sürdürülen “*Mesnevî Okumaları*”dır. 6 defter hâlinde yaklaşık 26 bin beyit olan *Mesnevî*’nin okunup açıklanması, 2017 yılında tamamlanmış, istekler üzerine tekrar başlatılan okumalardaysa şu an itibariyle 3. deftere ulaşılmıştır. Bu faaliyetin hayata geçmesine vesile olup yol açan TYB yetkililerine, görev alan değerli hocalarımıza emekleri için burada tekrar teşekkür ve dua etmek bir vazifedir. “*Mesnevî Okumaları*”nı bugüne kadar sürdürenler, burada ismen anılmalıdır: Dr. Halil İbrahim Sarıoğlu, Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu, Prof. Dr. Mustafa Aşkar, Prof. Dr. Mehmet Akkuş, Prof. Dr. Ali Yılmaz, Prof. Dr. Zülfikar Güngör, Prof. Dr. Hicabi Kırılgaç, Prof. Dr. Derya Örs, Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, Doç. Dr. Yakup Şafak ve Dr. Öğr. Üyesi Fahrettin Coşguner.

Mevlânâ’nın eserleri ve düşünceleri, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde orijinal kaynaklarıyla büyük bir hürmet ve alayla korunup XX. yüzyıla ulaştırılmıştır. Artık bütün dünyada dikkat çeken bu miras, son 30-40 yıldır ülkemizde binlerce makale ve kitaba, ayrıca yüzlerce yüksek lisans ve doktora tezine konu olmuştur. Tarihte de Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinin ilk tam Farsça ve Türkçe şerhleri İstanbul’da yazılmıştır. İlk tam Farsça *Mesnevî* şerhi Mustafa Sürûrî Efendi (ö. 1562) tarafından ve ilk tam Türkçe şerhi de Şem’î Efendi (ö. 1011/1602-1603) tarafından kaleme almıştır. Dünyada büyük alaka gören şerh ise, Ankaralı Rusûhî İsmail Efendi’nin (ö. 1631) Türkçe *Mesnevî-yi Şerif Şerhi* olmuştur.

Hakk’a vuslatı özleyen ve bu kavuşmaya “*Şeb-i Arûs (Düğün Gecesi)*” adını koyan Mevlânâ der ki:

*Gözü, ilahî yardımdan başka kim açabilir? Öfkeyi, sevgiden başka kim söndürebilir?
Dünyada kimsenin başarısız çabası olmasın. Allah doğruyu daha iyi bilir.*

“*TYB Akademi Mevlânâ Özel Sayısı*”na makale ve emekleriyle katkı sağlayan değerli araştırmacılara, hakemlere, TYB yetkililerine ve TYB Akademi Dergisi sorumlularına gönülden müteşekkir ve duacıyım.

Mevlânâ'nın 750. Vuslat Yıldönümünde toplumda sevgi ve merhametin, sabrın ve kararlılığın, iyilik ve fedakârlığın daha çok konuşulup yaygınlaşması; öfke ve hiddetin, kararsızlık ve huzursuzluğun, bencillik ve menfaatin ise giderek azalması ortak niyazımızdır.

Mevlânâ ve Çağdaş Düşünce Akımları *Rumi and Contemporary Movements Of Thought*

Adnan Karaismailoğlu*

Öz

Mevlânâ'nın çağdaş düşünürler tarafından değerlendirilmesi ve kaynak olarak alınması, son yıllarda pek dikkat çekmediği gibi bazı çevrelerce gerektiği şekilde anlaşılammakta veya gelenek muhalifliği sebebiyle tamamen reddedilmektedir. Bu makalede görüşlerine yer verilecek olan düşünce adamları gerçekte tartışma alanları için ciddi görüşler ortaya koymuş ve gerek yaşadıkları yıllarda ve gerekse sonrasında bu görüşleriyle ilgi odağı olmuşlardır. Mevlânâ hareket, diriliş ve benzer anlamdaki birçok kelimeyi eserlerinde kullanmıştır. Ondan asırlar sonra N. Topçu "hareket", S. Karakoç ise "diriliş" sözcüğünü, kendi düşünce akımlarına ad olarak vermişlerdir. Onların düşünce dünyasında ve kaleme aldıkları eserlerde Mevlânâ Celâleddin Muhammed'in ve öğretilerinin önemli bir yeri vardır. Yeni, yenilik, yenileşme gibi sözcükler her dönemde etkileyici olmuştur. Bu nedenle bu sözcükler günümüzde sadece düşünce akımlarında değil günlük konuşmalarda dahi cazibesini sürdürmektedir. Mevlânâ'nın şu beyti, bu yönde dikkat çekicidir: "Eski satanların sırası geçti. Yeni satıyoruz, bu bizim çarşımızdır." Muhammed İkbâl, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç ve Roger Garaudy için yeniyi ve yenilenmeyi öğütleyen, hareket ve diriliş yollarını anlatan, ilahî neşeyi duyuran ve gerçek zevkin din zevki olduğunu ilan eden Mevlânâ, çağımız için de yol göstericidir. Anılan düşünce adamlarına göre üstelik bu rehberlik, bütün insanlık için geçerli bir imkandır.

Anahtar Kelimeler: *Mevlânâ, Çağdaş akımlar, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç, Muhammed İkbâl, Roger Garaudy*

Abstract

The evaluation of Rumi by contemporary thinkers and taking him as a source has not attracted much attention in recent years, and in some circles it is not properly understood or is completely rejected due to their opposition to tradition. The thinkers whose views will be discussed in this article have in fact put forward serious views on the areas of debate and have been the centre of attention both during and after their lifetimes. Rumi used movement, resurrection and many words with similar meanings in his works. Centuries after him, N. Topçu used the word "movement" and S. Karakoç used the word "resurrection" as the names of their movements of thought. Rumi Jalal al-Din Muhammad and his teachings have an important place in their world of thought and in their works. Words such as new, novelty, innovation have been impressive in every period. For this reason, these words continue to be attractive today not only in movements of thought but even in daily conversations. The following couplet of Rumi is remarkable in this respect: "The time of the old sellers has passed. We sell new, this is our bazaar." (Rumi, 1336-1346hs.: I/236). For Muhammad Iqbal, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç and Roger Garaudy, Rumi, who preaches the new and renewal, explains the ways of movement and resurrection, announces the divine joy and declares that the real pleasure is the pleasure of religion, is also a guide for our age. According to the aforementioned thinkers, moreover, this guidance is a valid possibility for all humanity.

* Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölüm Başkanı, adnankaraismailoglu@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-5581-3736.

Keywords: *Rumi, Contemporary movements, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç, Muhammed Iqbal, Roger Garaudy*

Giriş

Mevlânâ'ya yönelik sevgi ve hürmet, Türkiye'de hemen her kesimde ortak bir tutum olurken, ona olan bu ilgi asırlar boyunca birçok yazar, şair ve düşünürün kaleminde övgü yazılarına dönüşmüştür. Bu yazıda övgülere yer verilmeden, onun, özellikle Türkiye'de, kısmen de yurt dışında önemli fikir akımlarında kaynak ve temel olarak görüldüğüne dair bilgiler bir araya getirilmeye çalışılacaktır.

Mevlânâ'nın çağdaş düşünürler tarafından değerlendirilmesi ve kaynak olarak alınması, toplumda genel olarak dikkat çekmediği gibi bazı çevrelerce gerektiği şekilde anlaşılammakta veya gelenek muhalifiği sebebiyle tamamen reddedilmektedir. Günümüzde Müslümanlar arasında temel yaklaşımlar açısından büyük farklılıklar, hatta zıtlıklar mevcut olduğu öncelikle göz önünde bulundurulmalıdır. Dünyada dini kaynaklı olduklarını iddia eden grup, cemaat, örgüt ve teşkilatlar ile devlet yönetimlerine talip büyük yapılar, son yüzyılda özellikle son yıllarda birbirine muhalif ve çatışmacı bir tavır benimsemiş gibidirler. Müslümanlar arasındaki düşünce, tercih ve tavır farklılığının tehlikeli boyutlarda olduğu söylenebilir. Burada ele alınan konu bu açıdan dikkate değer kabul edilmelidir.

Bu makalede görüşlerine yer verilecek olan düşünce adamları gerçekte tartışma alanları için ciddi görüşler ortaya koymuş ve gerek yaşadıkları yıllarda ve gerekse sonrasında ilgi odağı olmuşlardır. Bu fikir adamları Müslüman kimliğiyle özgür ve verimli bir hayatın nasıl oluşabileceğini eserlerinde dile getirirken Mevlânâ'yı ve onun tercihlerini de konu edinmişlerdir.

XX. asır ideolojilerin ve savaşların egemenliği altında geçmiştir. İdeolojiler görünürde zayıflamış olsa da XXI. asır yine egemen güçlerin gizli veya açık çatışmalarıyla başladı ve özellikle birçok Müslüman ülke için ağır şartlar hâlâ yer yer artarak devam etmektedir. Maddecî ve şekilci tercihler hem içeriden hem dışarıdan Müslüman dünya için giderek daha büyük tehlikelere yol açmaktadır.

Son birkaç yüzyılda Türk dünyasının başka coğrafyalara göre daha şiddetli ve büyük saldırılara uğradığı aşikardır. Hemen bütün Müslüman bölgeler büyük bir istilayla karşı karşıya kalırken özellikle Müslüman Türkler hedef alınmıştır. Söz konusu dönemin tarihi ve siyasi bilgilerine bugün kolayca ulaşılabilmektedir. Sadece neticelerinden birine işaret burada yeterli görülmelidir. Türklerin kültür ve dil beraberliğine bu acı gelişmelerle vurulan darbe, son yüzyılda kullanma durumunda kaldıkları alfabe sayısı hatırd kalmalıdır. 1996 yılında T.C. Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanan "Örneklerle Bugünkü Türk Alfabeleri" kitabında bir araya getirilen ana dili Türkçe olan toplulukların kullandığı alfabelerin sayısı, yirmi dokuzdur (Ercilasun, 1996: XII). İlave olarak birçok ünlü ve ünsüz harfe yeni alfabelerde verilen farklı karşılıklar, Türk boyları ve coğrafyaları arasında konuşma dilinde yeni engeller oluşturmuştur.

Yıkılan Osmanlı Devleti'nden geride kalanlar ve parçalara ayrılan Müslümanlar, büyük bir dehşeti yaşadktan sonra ülkelerinde yeni bir düzen ve yeni bir sistem arayışına

girmiştir. Bu arayışlar zorunlu olarak farklı fikir akımlarına yol açmıştır. Kendi inanç ve kimlikleri içerisinde çözüm arayanlara karşılık, dünyada egemen ideolojilerin ve güçlerin düşünce sistemlerine yönelenler de olmuştur. Kısaca ve sade bir şekilde dile getirilirse, eski ile yeni, yerli ile yabancı, maddeci bakışla ruhu görüşler günümüzde cephelerini güçlü şekilde muhafaza etmektedirler. Farklı coğrafyalarda ve ülkelerde Müslüman aydınlar, bazen aynı bazen de tamamen farklı baskılarla veya zor şartlarla karşılaşmışlardır.

Birinci Dünya Savaşı'ndan (1914-1918) sonra Anadolu'da elde tutulabilen topraklardaki Türkiye'de kültür ve eğitim alanında yeni tercihler yürürlüğe konulurken, ülkede yeni ve birbirinden farklı düşünce akımları ortaya çıkmıştır. İkinci Dünya Savaşı (1939-1945), Müslümanların arayış çabası için adeta yeni fırsatlar oluşturmuştur. Yeni Türkiye'nin maziyle irtibatlı düşünce akımlarından "Hareket Felsefesi" ile "Diriliş Düşüncesi"nin öncüleri Nurettin Topçu (1909-1975) ve Sezai Karakoç (1933-2021), Mevlânâ'ya görüşlerinde özel yer ayırmışlardır. Hem konunun sınırlanması gerektiği hem de bu iki düşünce adamının düşünce akımları içinde Mevlânâ'nın daha köklü bir şekilde yer almış olması, bu yazının birkaç fikir adamıyla ve bazı konu başlıklarıyla sınırlandırılmasını gerekli kılmıştır.

Ayrıca tarih olarak biraz daha öncesine ait olsa da Pakistan'da ve İslam dünyasında sesi duyulan Muhammed İkbal'in (1877-1938), yine Mevlânâ ve Türkler üzerinden Müslümanlar için yol gösterici fikirler sunduğu hatırlanmalıdır. Fransız düşünür ve yazar Roger Garaudy (1913-2012) de son yıllarında yeni dünyaya çözüm yolu gösterirken Mevlânâ'nın düşüncelerini gerçek bir kaynak olarak sunmuştur.

Buhranlı Asırlar: XIII. Asır ile XX. Asır

Mevlânâ'nın hayatı, başlangıçta güçlü Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın (sl. 1220-1237) sağladığı güven içinde geçmiş, ancak bu sultanın vefatıyla 30 yaşından itibaren büyük siyasî hadiselerin arasında devam etmiştir. 1240 yılında Baba İshak'ın isyanı, Selçuklu Devleti'nin Moğollar'a tabi hâle geldiği 1243 Kösedag Savaşı, 1256 yılında tekrar Moğol tahribatı ve aynı yıllarda Selçuklu tahtını paylaşamayan şehzadelerin aralarındaki mücadeleler, onun yakından şahit olduğu vahim vakalardır.

Sezai Karakoç, o günlerin ağır şartlarını dile getirirken Anadolu'nun XX. asırdaki günleriyle karşılaştırma yapma ihtiyacı hissetmektedir. Onun yedi asır aralıklı iki asrın maddi ve manevi dehşetini vurgulayan şu cümleleri, Mevlânâ'nın Mesnevî'si hakkındaki görüşüyle sona ermektedir:

"Bu günler, bir bakıma, Mesnevî'nin dünyayı şereflendirdiği günlerin bir benzeridir. O zaman, Batı'dan Haçlılar, Doğu'dan da Cengiz orduları gelerek İslâm Dünyası'nı, bir yıkılışa götüren, kuşku ve tereddüde boğan, aklın kavrayamayacağı ve ancak aşk ve vecdle karşılanabilecek acı bir kader şartına bağlamışlardı. İşte Mesnevî, İslâm Dünyası'nın siperleri olan Anadolu'ya böyle ulu bir ödevle geldi." (Karakoç, 2019: 89-90).

O, diğeri bir ifadesinde Mevlânâ ve eseri Mesnevî'yi kendi yaşadığı günler için yol gösterici olarak sunarken gerçekte yaşanan buhranların büyüklüğüne de işaret etmektedir: "Evet, Mevlânâ, devrinin o fetret döneminde, İslâm ruhunun yaşaması için çırpınan bir pir, bir erendi. Yeniden dirilmenin sancıları için kıvrandığımız bugünde, bu en korkunç

fetret gününde de, ruhu ve hatırasıyla, bir diriliş piri, ereni olarak bize yol gösteriyor, ışık tutuyor, mânevî tasarrufuyla, eseri ve tesiriyle, yardımda bulunmaktan geri durmuyor.” (Karakoç, 2019: 79).

Onun şu ifadeleri galiba biraz daha günceldir: “20. yüzyılda medeniyetimizi, o dönemdeki kısıkaça benzer bir kısıkaç içine aldı: bir yanda, Haçlıların yenisi Batı, bir yanda da Cengiz aksiyonunun bir de ideoloji gücüyle destekli benzeri komünizm.” (Karakoç, 2019: 90). Karakoç’un, Anadolu’daki Moğol ve Haçlı tahribatını ve dehşetini dile getiren ve XX. asırla karşılaştıran başka birçok ifadesi vardır. (Karakoç, 2019: 12, 16, 24 vd.; Karakoç, 1974: 7, 9, 12).

XX. yüzyılda Müslümanların uyanışını ve yenilenmesini kendine gaye olarak seçen Muhammed İkbâl, bir şiirinde anılan iki ayrı asrın benzer vahim durumunu “fitne dönemi” olarak isimlendirirken Mevlânâ ile kendi adını anmaktadır:

“Eski çağların fitne döneminde Mevlânâ vardı

Fakat son çağın fitne döneminde ben varım.” (Kılıç, 2014: 71).

Roger Garaudy de “feci dönem” ve “barbarlık” kelimeleriyle tavsif ettiği anılan dönemleri, “Bir umut mesajıdır” ifadesiyle tarif ettiği Mevlânâ’nın rehberliğiyle birlikte dile getirmektedir: “Mevlânâ, Moğol istilalarının o feci döneminde yaşadığı, tıpkı şimdi bizlerin yeni bir barbarlığa maruz kalmamız gibi. O bize farklılığımızdan ziyade bizi birlikte doğurup büyütecek yanlarımızı öğretti. Yani, her ağacın meyvesinden çok çiçeklerini sevmeyi öğrenmemizi istedi.” (Garaudy, 2005: 357).

Garaudy, “Mevlânâ ve Goethe’de İnsan” konulu bildirisinde benzer şekilde şöyle demektedir: “Mevlânâ ve Goethe de bizim gibi, dünyanın parçalanıp kutuplaşma dönemini yaşadılar. Onlar, bize fırtınalı zamanlarda nasıl yaşamamız gerektiğini, öğrettiler. XII. yüzyılda Mevlânâ, Orta Asya’dan gelen Cengiz Han’ın askerlerinin istilalarını ve Batıdan gelen Haçlıların saldırılarını görmüştür.” (Garaudy, 1995: 55). O, aynı bildiride, “Bugün çok kötü bir bölünmeyi yaşıyoruz.” tespitini yaparken, sömürgecilikten, Sovyetler Birliği’nin dağılmasından ve Irak’ın tahrip edilmesinden sonra, Amerika’nın günümüzde dünyaya dayattığı, “en büyük putperestlik batıl serbest pazar ekonomisi dini”nin dünyayı ikiye böldüğünü söylemektedir (Garaudy, 1995: 55).

Yukarıdaki ifadeler, Haçlı ve Moğol saldırıları altındaki XIII. asır Anadolu’su ile XX. asrın ilk yıllarındaki savaşlar ve işgal yılları ile kapitalist ve komünist ideolojilerin kısıkaçındaki Türkiye’nin içinde kaldığı buhranları, daha yakından değerlendirmemizi ve konuları ciddiyle ele almamızı gerektirecek özelliktedir.

Mevlânâ, “Hareket” ve Diriliş” Kavramları

Mevlânâ gerek hareket ve gerekse diriliş karşılığı görülebilecek birçok kelimeyi eserlerinde kullanırken, ondan asırlar sonra N. Topçu “hareket”, S. Karakoç ise “diriliş” sözcüğünü, oluşturdukları düşünce akımına ad olarak vermişlerdir. Bu makalede birçok örneği görüleceği üzere onların düşünce dünyasında ve kaleme aldıkları eserlerde Mevlânâ Celâleddin Muhammed’in ve öğretilerinin önemli bir yeri vardır.

Hareket ve diriliş kavramları yeniliği, yenileşmeyi, diri olmayı, yolda ve arayışta olmayı ifade etmektedir. Diriliş, ölümden sonra mahşerde dirilmeyi hatırlatsa da asırlardır

yeryüzünde ölü ruhların hikmetle dirilmesi, hayat bulması için de kullanılmıştır. Ba's, kıyâm, kıyâmet ve restâhiz kelimeleri, aynı anlam sebebiyle bazı Müslüman ülkelerde modern düşünce akımları ve parti adları için tercih edilmiştir. Yeni yüzyıl, hatta gelecek yüzyıllar için yorulan zihinler, yani düşünürler yenilik, canlılık ve yükseliş için diriliş, hareket, uyanış ve yeniden doğuş gibi aynı veya benzer anlamları çağrıştıran kelimeleri, anahtar kelime gibi kullanmışlardır. Amel, eylem, aksiyon, faaliyet ve benzeri kelimeler, onların sözlerinde ve metinlerinde yine aynı amaca hizmet etmiştir.

Amel, günümüz Türkçesinde dini bir terim gibi dururken gerçekte günlük hayatın sözcüklerinden biridir ve bu şekilde kullanılmaya elverişlidir. Hareket kelimesine benzer bir kullanıma sahiptir, hatta aynı anlamları taşımaktadır. Sözlükte hareket kelimesi, "Teprenme, kıvılcıktanma, kalkıp yürüme; iş, işlenen iş" anlamlarıyla karşılıklı bulurken, amel için Türkçe karşılık ise, "iş; iş işleme" şeklindedir (Nâci, 1987: 349, 543).

Mevlânâ'nın bu sözcükler ve benzerleriyle XIII. asırda kurduğu düşünce dünyasına işaret etmeden önce günümüz fikir adamlarının düşünce ve tekliflerine yer vermek uygundur. N. Topçu'nun, "Bu yazı asrımızın meşhur Fransız filozoflarından Maurice Blondel'in Action adlı kitabının hülasasıdır." notuyla yayımladığı "Hareket Felsefesi" yazısından birkaç cümle burada aktarılmalıdır: "Hareket varlığımızın başlangıcı, hayatın cevheridir. Ancak hareketle ruh vücut kazanır ve vücut ruh kazanır." (Topçu, 2006: 50).

Hareket öncüsü Topçu, "hareket adamı" nitelemesiyle kişilik üzerinden bir tarif yapmaktadır: "Evvelâ hareket adamı kimdir? Hareket adamının türlü görünüşleri vardır. O bazen vatanperver olur, bazen âlim, bazen sanatkârdır. Bazı kerre devlet adamı vaziyetinde görünür. O her zaman ahlâk adamıdır, kâmil insandır." (Topçu, 2004a: 124). Onun bu tarif ile şu cümlede tanıttığı kişi aynı özdendir: "Gerçek dindarın hareketi ibadet, sözü dua, bakışı rahmet, beraberliği kuvvettir." (Topçu, 2004a: 57).

Dolayısıyla bu ifadelere göre insanın davranışları ve eylemleri, onun gerçek kimliğini oluşturmaktadır. Topçu'nun "İnsanın cevheri harekettir, yaptığı ne ise insan odur." (Topçu, 2006: 50) ifadesi bir bakıma Mevlânâ'nın, anlamı asırlar öncesine dayanan şu beytiyle aynı istikamettedir: "Ey arkadaş! Sûfi, vaktin oğludur. Yarın demek, yol şartından değildir." (Mevlânâ, 2013: 51, Beyit: I/133). Zira Hz. Ali, "Kişi, zamanının oğludur." demişti. Bu ifadelere göre yaşanan gündeki hareket ve hareketliliğin değerini göz ardı etmek, tehlikeli bir durumdur.

Topçu, bu hususu günümüz ifadeleriyle çok çarpıcı bir şekilde zamanın gündemine taşımaktadır: "Harekete geçerken belli gayeler tasarlıyoruz ve hareketin bizzat kendisini bir vasıta halinde küçültüyoruz. Artık isterse davranışımız din için, devlet için veya ailemiz için olsun, bu, Allah'ın unutulması demektir. Hareketlerimize Allah'ın iştiraki burada bitmiştir." (Topçu, 1999: 30). Topçu'nun bu yorumu kanaatimizce gelenekteki, "Gayret bizden, tevfiık Allah'tan" veya "Zaferle değil seferle mükellefiz" ifadelerinin derinlemesine bir izahıdır ve özellikle günümüzdeki davranış biçimlerini sorgulamaktadır.

Mevlânâ'nın Mesnevî'sindeki hareket ve çabayı önceleyen birçoık beyitten şu birkaçı, gelenek ve kültürdeki ortak bakışa işaret etmektedir:

"Peygamber dedi: "Ey yiğit! Kapı kapalıdır ve kapı üzerinde kilitler vardır.

Bizim hareketimiz, gidip gelişimiz ve kazanmamız, o kilidin ve engelin anahtarıdır.

Kilidi açmadan, bu kapıyı açmaya yol yoktur. Talep olmadan ekmek vermek, Allah'ın âdeti değildir.” (Mevlânâ, 2013: 672, Beyit: V/2385-2387).

Mesnevî”deki “kalk”, “kendine gel”, “yürü”, “ara” “özgür ol” ve benzeri hitaplar, “dinle” ve “anla” davetleri hep hareketi ve dirilişi çağrıştıran ifadelerdir. Bir iki örnek:

“Bu cevabı, senin aklına uygun şekilde verdim; anla ve araştırmaktan yüz çevirme.” (Mevlânâ, 2013: 617, Beyit: V/763).

“Dikkat et! Niçin susuzsun? Burada pınarlar var. Kendine gel! Niçin solgunsun? Burada yüz ilaç var.” (Mevlânâ, 2013: 400, Beyit: III/3052)

“Bu yerinde değildir. Dikkat et! Yerinden gitme. O kadar değil; kendine gel, deli olma.” (Mevlânâ, 2013: 504, Beyit: IV/12479).

Sezai Karakoç, güzel bir yorumla benzeri eylem emirlerini sıralamaktadır: “Ve türbelerin demedikleri vardır. Onlar, “Siz hep durun, hiç ilerlemeyin, sadece hep içimizdekileri ululayın” demezler. Tam tersine, “Siz de çalışın, durmayın, ilerleyin, içimizdekileri örnek tutup onların cinsinden uluları yetiştirin, aranızdan çıkarın” derler. Türbelerin demedikleri, dediklerine aittir.” (Karakoç, 2012a: 56).

Konuyu temellendirme açısından Topçu'nun, düşünce faaliyetini hareket mefhumuyla birlikte değerlendiren ifadesi burada yer bulmalıdır: “Düşünceye gelince, o da bir harekettir. Hareketlerimizin içselleşmesi ve iç yaşayışımızın sonsuzluğuna sığınma halidir. Filhakika düşünce, gerçek ve olgunlaşmış bir harekettir; bütün hareketlerimizin başlangıcı ve sonudur. Hareket her zaman onunla başlamasa bile onunla nihayetlenir.” (Topçu, 2008: 18). Topçu'nun, 5 Ocak 1961 tarihli “Var olmak” makalesinin son cümlesi aynı kararlılığın vecize şekline dönüşmüş hâlidir: “Hareket ediyorum, düşünüyorum, Birliği seviyorum, o halde varım.” (Topçu, 2008: 20).

“Allah her an bir iştedir (Rahman, 55/29)” ayetinin de etkisinde insanın “eylem” sahibi olması gerektiğini eserlerinde vurgulayan Garaudy (Aydın, 2020: 464) ile Topçu'nun M. Blondel üzerinden temasları dikkat çekicidir. Bir araştırmacının yaptığı aşağıdaki tespit ve değerlendirmeler, sosyalizm vurgusu bir yana dikkate değerdir:

“Ülkemizde Nurettin Topçu'nun Hareket Felsefesi Garaudy'nin eylem felsefesi ile benzer özellikler taşımaktadır. Blondel hem Garaudy'nin hem Topçu'nun Sorbonne üniversitesinden hocasıdır. Topçu, Sorbonne'da doktora yapan ilk Türk olmakla birlikte, doktorasını hocasının hareket felsefesinden ilhamla yapmıştır. Yine Topçu'nun İsyân ahlakında hareket felsefesinin izlerini görmekteyiz. Her iki düşünürün hocalarından etkilendikleri ve eylem felsefesi noktasında benzer tavırları söz konusudur. Bir diğer taraftan her iki düşünürün de tasavvufтан etkilenmeleri ve İslam dünyasına benzer eleştiriler getirmeleri manidardır. Aralarındaki temel farklılık Topçu'nun savunduğu sosyalizm mefkûresi sınırlı ve daha çok milliyetçi bir söylem barındırırken Garaudy'nin savunduğu sosyalizm düşüncesi, daha çok evrensel bir söylem ile hareketi barındırmaktadır. Garaudy okumalarında vardığımız kanaate göre onun eylem felsefesini tüm insanlığı harekete geçiren bir disiplin olarak kabul ettiği noktasındadır.” (Sulhan, 2022: 150-151).

M. İkbâl “İslâm’da Hareket Prensibi” başlıklı yazısına Şu cümleyle başlamaktadır: “Bir kùltür hareketi olarak İslâm, evrenin statik olduğuna ilişkin eski görüşü reddeder.” (İkbâl, 2015: 145). O, bilahare içtihat kelimesine anlam verir: “İçtihat, kelime olarak, çaba, uğraŐ, uygulama anlamlarına gelir. İslâm hukuk terminolojisinde ise yasal bir meselede bağımsız bir görüş oluşturmak amacıyla çaba harcamak anlamındadır.” (İkbâl, 2015: 147). Garaudy, İkbâl’in bu düşüncelerini tekrar ediyor gibidir: “İslâm’da “hareket prensibi içtihatır” diye yazıyordu Muhammed İkbâl. İçtihat, tarihin her ânında, bu tarihin ortaya koyduğu hep yeni problemlere, ebedî mesajın bize gösterdiği “doğru yol” yönünde, çözümleri bulmak için çaba harcamaktır.” (Garaudy, 1996: 63).

XX. asırda insanlık ve Müslümanlar için düşünen, eserler veren ve oldukça geniş çevrelere hitap eden burada anılan fikir adamları, Mevlânâ’nın Şu ve benzeri hareketli, diri ve eyleme çağırان ifadelerini günümüzde yeniden hatırlatmaktadırlar. Yaşanan gündeki emeği, çabayı ve canlılığı, önde tutan düşünce akımlarının bir örneği Şu beyitlerdir:

“Batmış adam can çekiŐir, her bitkiye el atar,

Tehlike içinde hangisini yakalasa, baş korkusuyla el ve ayak çırpar.

Sevgili bu periŐanlıđı sever; faydasız çaba uyumaktan daha iyidir.

Padişah olan, iŐsiz değildir. Hasta olmayanın inlemesi acayip Şeydir.

Ey oğul! Rahmân bunun için buyurdu: “O, her gün bir iştedir (Rahmân, 55/29).”

Ey oğul!

Bu yolda çabalayıp didin; yolda son nefese kadar bir an boş bulunma.

Son nefese kadar son bir an olur da ilahî yardım seninle sır sahibi olur/nasibin olur.” (Mevlânâ, 2013: 104, Beyit: I/1817-1812).

Mevlânâ’nın Dîvân-ı Kebîr’indeki bir gazeli, hareketsizliğin olumsuzluğu ile hareketliliğin sağladığı imkan ve nimetler hakkındadır. On üç beyitlik gazelin ilk on bir beyti, yerinde duran tabiat unsurlarıyla, hareket edenler arasındaki netice farkını ortaya koymakta akabinde peygamberlerin hayatlarından örneklerle konuyu desteklemektedir:

“Ağaç bir yerden bir yere hareket etseydi ne hızar derdi çekerdi ne de cefa yararı.

Sert kaya gibi dursalardı ne güneş ışık salardı ne de mehtap.

Fırat, Dicle ve Ceyhun, deniz gibi yerlerinde dursaydı, ne acı olurlardı.

Hava kuyuda hapsolunca zehir olur; bak, gör; hava durmakla ne kaybetti.

Denizin suyu havaya buluta yolculuk yapınca, acılıktan kurtuldu, helva gibi oldu.

Ateş, alev ve Őule hareketinden geri kalınca, kül olmaya, ölüme ve yokluğa yöneldi.

Kenanlı Yusuf’a bak, babasının yanından yola düştü Mısır’a dek; nadir kişi oldu.

İmran oğlu Musa’ya bak, annesinin kucağından Medyen’e geldi, o yolla efendi oldu.

Meryem oğlu İsa’ya bak, sürekli yolculuk sebebiyle can suyu gibidir “Ölüyü diriltir (Hacc, 22/6).”

Resul Ahmed'e bak, Mekke'yi bıraktı; ordu çekip Mekke'ye hakim oldu.

Mirac gecesi Burak'ın üzerinde yolculuk yapınca, "Bir yay kadar yaklaştı veya daha yakın (Necm, 53/9)" mertebesini elde etti." (Mevlânâ, 1336-1346hş.: I/133).

Sezai Karakoç'un özelleştirdiği "Diriliş" kavramı, yeni çabaların ve eylemlerin büyüklüğüne ve canlılığına işaret etmektedir. Onun ifadelerinde bu kelime, özenli ve renkli kullanımlara sahiptir: "Düşüncede diriliş olmaksızın inançta diriliş gelişemez. İnanışta diriliş olmaksızın da duyuştta, duyarlıkta, yani sanat ve edebiyatta diriliş başlayamaz." (Karakoç, 2017: 25). Karakoç, günün ifade biçimlerine her zaman yakın durduğunu gösterircesine devrim ve diriliş kavramlarını aynı cümlede kullanmaktadır: "Gelen diriliş erleri, çağın alnına "Devrim yok, Diriliş var" sloganını yazacaktır. Ya da "Gerçek Devrim Diriliştir" sloganını. Ya da devrimi bugünkü anlamında kullanan bir deyiş içinde: "Devrimin ötesi var: Diriliş" sloganı." (Karakoç, 2011: 8). İslâm dinini anlatırken de devrim nitelemesini kullanır ve ancak daha ileri bir aşamaya işaret eder: "İslâm, en büyük devrim, devrimden öte bir Devrim oldu. Diriliş devrimiydi O." (Karakoç, 2012b: 133).

Karakoç, "İslâmın Dirilişi" adlandırmasına açıklık getirme ihtiyacı duyarak yanlış anlamalara engel olmak istemektedir: "İslâmın Dirilişi deyişle şüphe yok ki, İslâm halklarının dirilişini söylemek istiyoruz. Yoksa İslâm prensiplerinin değil. Çünkü: İslâm prensipleri hiçbir zaman ölmemiştir ve ölmez, her zaman için dipdirdir, ezeli ve ebedidir." (Karakoç, 2017: 11).

Garaudy, Mevlânâ ve Goethe'den destek alarak konuya dahil olmakta ve kullanılan terimlere şu ifadeleriyle açıklık getirmektedir: "Mevlânâ'nın "Yeni doğuş", Goethe'nin "Yeni buluş" dediği uyanışla insanların birbirinde dirilişi, önceki bütün bağlardan kurtulup evrensel "ben" in hakiki "ben" olduğunu bilen insanın dirilişidir. Zira insan, bütün tabiatın tekamülünü ve kendinde şuurlanan insanların ortak tarihini tekrar yaşamayı bilir (Garaudy, 1995: 59).

Mevlânâ'nın eserlerinde çağdaş fikir adamlarının kullanımlarına benzer şekilde tavsiflere çokça tesadüf edilmektedir. Mesnevî'sinde dirilme, diriltme, diriliş ifadeleri çeşitli biçimleriyle defalarca yer almaktadır. Öncelikle Hz. Peygamber diriliş rehberidir, dünyayı diriltmek için gönderilmiştir. Mesnevî'de Hakk'a ait olmak üzere, "Biz dünyayı onunla diriltiyoruz; feleği ona hizmette köle yapacağız." (Mevlânâ, 2013: 497, Beyit: IV/1030) ile Hz. Peygamberin kendi dilinden dünya hakkında "İsa'yım, onu diriltmek için geliyorum." (Mevlânâ, 2013: 449, Beyit: III/4550) ifadeleri mevcuttur. Şu beyit de Hz. Ebu Bekir tarafından Hz. Peygamber'e hitaptır: "Ey dünyayı -peygamberliğe- seçilmekle diriltlen! Halkı özel hâle getirdin, özellikle de beni." (Mevlânâ, 2013: 773, Beyit: VI/1079).

Kısaca bu anlatımlara göre düşünce, inanç ve duyuştaki diriliş birbirini takip eder ve ürüne, eyleme, yani amele dönüşmektedir, dönüşmelidir. Mevlânâ aynı sözcük ve mantikî açıklamalarla bu diriliş yolunu asırlar öncesinde ifade etmiştir. Söz ve iddiadan öte bir diriliş yolunu Mevlânâ göstermektedir:

"Hey! Bu neyle anlaşılır? Dirilişle. Dirilişi ara, diriliş hakkında konuşma.

Diriliş gününün şartı, önce ölmektir; çünkü diriliş ölüden diri yapmaktır.” (Mevlânâ, 2013: 765, Beyit: VI/820-821).

Hak dostları için açıklama yapıyor Mevlânâ:

Kendisinden ölmüş, Rab ile dirilmişti; bundan dolayı Hakk'ın sırları, iki dudağındadır.

Bedenin riyazette/çilede ölmesi, diriliştir; bu bedenin eziyet çekmesi, ruhu kalıcı yapar. (Mevlânâ, 2013: 410, Beyit: VI/3363-3364).

Garaudy, yine Goethe'ye atıf yaparak aynı yolu tarif etmektedir: “Bu, Goethe'nin “öl ve ol” dediğı emrin manasıdır. İnsan-ı kâmil mertebesine ancak ben duygusunun öldürülmesiyle ulaşılır. (Garaudy, 1995a: 58). Bu konuyu eserlerinde defalarca işleyen Mevlânâ, bu olgunlaşma yolunu şöyle bir çağrıyla da vurgulamaktadır: “Aydın bir hayat yaşamamışsan, bir iki nefes/an kalmıştır; yiğitçe öl.” (Mevlânâ, 2013: 651, Beyit: V/1771).

Metinlerdeki ölümlü ve ölmekli ifadeler, geleneksel kültürde daima yaşanan hayatın verimliliğı ve zihindeki dirilişini hatırlatmak içindir. Diğer bir ifadeyle bu dünyada ilahi neşe ile yaşamayı öğütlemektedir. Bu yorumun örnekleri Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inde de çokça mevcuttur:

“Gel! Ben bensem, kanımı dökün; zira kendimden ölmedikçe doğmadım ben.” (Mevlânâ, 1336-1346hş.: III/239).

“Ey can! Yüz kere öldüm, bunu denedim; senin kokun gelince diri olduğumu gördüm.

Yüz kere can verdim, devrildim; senin sesini işittimde tekrar doğdum.” (Mevlânâ, 1336-1346hş.: IV/38).

Bu hissiyata bürünmek için zihinsel benzetmeler yapılmakta ve dinî kaynakların bildirdiğı sahnelerden yararlanılmaktadır. Bu anlatımlarda Elest bezmi, yani ruhlar âleminde Hak'la yapılan sözleşme toplantısı ve öteki âlemde kıyametten sonraki toplantı günü, yani mahşer bütün açıklığıyla göz önünde bulundurulabilir. Mevlânâ, bu yorumların öncüsü gibidir, örnek ise Hz. Peygamber'dir:

Ahmed, bu dünyada ikinci defa doğdu; o, apaçık olarak yüz kıyamettir.

Ona kıyameti sormaktaydılar: “Ey kıyamet! Kıyamete kadar yol ne kadar?”

Hâl/davranış diliyle çokça diyordu: “Kimse mahşere haşri sorar mı?”

Güzel haberli o Peygamber bunun için, “Ey kerem sahipleri! Ölümünden önce ölün” sırrını söyledi.

Nitekim ben ölümünden önce öldüm; bu ünü ve sesi o taraftan getirdim.

O zaman kıyamet ol, kıyameti gör. Her şeyi görmenin şartı budur.” (Mevlânâ, 2013: 763, Beyit: VI/751-756).

Karakoç dirilişini ve mahşeri, tıpkı Mevlânâ gibi yaşanan dünya için anlamlı ve ikna edici şekilde günümüze taşımaktadır: “Mahşer ne zaman başlayacak? Ruh için böyle

bir soru ve sorun yoktur. Onun için, Mahşer, başlamıştır bile. Bir bakıma, yaratıldığı anda başlamıştır. Cevherinde, mahşer ve kıyamet mayası vardır ruhun. İlk yaratılıştan ona sorulan soru, biraz mahşer ve kıyamet üslubunu taşır.” (Karakoç, 2012a: 83).

Fihî Mâ Fih'teki şu anlatım ise mahşeri ve kıyameti, yaşanır beraberliklerle şaşırtıcı ve canlı bir şekilde buluşturmaktadır. Mevlânâ'nın şu sözleri bilgiyi ve anlayışı güncelleştirmesinin bir örneğidir:

“Aynı şekilde bayram ve cuma topluluklarının ve âlimlerin, dervişlerin ve halkın sohbet meclislerinin başka bir amacı, Allah'ın kullarının kıyamet günü topluluğunu ve bağrışmasını hatıra getirmeleri ve ihlaslı dostların, “Allah'a itaatsizlikten sakınanlar (Zuhruf, 43/67)”dan ibaret olan halis sevenlerle birlikte cennette, “Doğruluğun hâkim olduğu bir ortamda (Kamer, 44/55).” toplanacağını hatırlamalarıdır. -Orada- birbirlerine, “Mübarek olsun.” diyerek selam verirler: “Selâm size! Hoş geldiniz! (Zümer, 39/73)”, yani başardınız ve kurtuldunuz.” (Mevlânâ, 2022: 381).

Karakoç'un, aynı anlayışa kavuşmanın aciliyetini ve yaşayışla ilgisini vurgulayan ifadeleri çok dinamiktir ve Mevlânâ'nın ifadeleri gibi yaşanan günle ilgilidir: “Uyan ki, başka uyanacak vakit yoktur. Ya da o vakit geldiğinde, sen, çok geç kalmış olacaksın. Uyan ve bir kıyamet, mahşer eri gibi dolaş yeryüzünde. Yeryüzünün bütün tepelerine mahşerin, kıyametin sancağını dik. (Karakoç, 2012a: 86).

“Yeni” ve “Yenileşme” Kavramları

Yeni, yenilik, yenileşme gibi sözcükler her dönemde etkileyici ve ümitlendirici olmuştur. Bu nedenle bu sözcükler günümüzde sadece düşünce akımlarında değil günlük konuşmalarda dahi cazibesini sürdürmektedir. Kimi zaman yanlış anlaşılmaya veya yanlış yönlendirmelere vesile olsa da tazelik, canlılık ve gelecek vaat eden bu sözcükler güzel ve doğru amaçlara hizmet etmek amacıyla dile getirilmektedir. Mevlânâ'nın dediği gibi:

“Bizim gönlümüzde lâlezar ve gül bahçesi vardır; yaşlılığa ve solgunluğa yol yoktur.

Daima yeni, genç ve güzeliz; neşeli, tatlı, güleç ve zarifiz.

Bize göre yüz yıl ve bir saat birdir; çünkü uzun ve kısa, bizden ayrıdır.

O uzunluk ve kısalık, bedenlerdedir; o uzun ve kısa, canda nasıl olur?” (Mevlânâ, 2013: 396, Beyit: III/2934).

“Ey mana güneşi! Can saç. Eski dünyaya yenilik göster.” (Mevlânâ, 2013:117; Beyit: I/2221).

Benzer şekilde “eski” ve “yeni” nitelemeleri asırlar öncesinde de vardı, yine yenilik taşıyan düşünce dünyasında olmaya devam etmektedir. Ancak Karakoç'un yenilenme, yeni ve yenilik üzerindeki şu uyarısı tabi ki İslâm dini ile ilgili genel kabulü içermektedir: “Din yenilenmeye muhtaç değildir. Çünkü zaten her zaman yenidir. Bir dinin yeniliğini kaybetmesi demek, kendi özünden ayrılması, sapması demektir ki, tarihte bunun örnekleri, Tanrı'nın birliği ilkesinden şu veya bu anlamda ayrılan Yahudilik ve Hıristiyanlığın geçirdiği değişimlerde açık ve seçik olarak görülmektedir.” (Karakoç, 2009: 71).

Dinin yeniliğine karşın, insanların dini kavramada khneleşmeleri ve donuklaşmaları gerçek bir tehlike görülmekte ve zaman zaman toplumda büyük kayıplara yol açtığı dşnrlere tarafından vurgulanmaktadır. Toplumda sorunların çözülememesine, tartışmaların ve kavğaların başlamasına sebep olmaktadır. Hareketin, dirilişin ve aksiyonun gerekliliğini hep tekrar eden Topçu, Karakoç ve benzeri fikir adamları çözüm için yolu ve rehber kişileri tanıtma çabası içindedirler: “Bu bakımdan din yenilenmeye muhtaç değildir ama insanların din kavrayış ve hazmedileşi zaman zaman bayatlama tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır. İşte her çağda gelen samimi din düşünürleri ve erenleri, bu bayatlamış yapıyı değiştirerek dinin özünden alınan ilham ve hızlarla insanoğlunun din yaşantılarını tazelemeğe çalışmalar ki, bu çalışmalar dinde değişiklik yapma anlamına gelmez.” (Karakoç, 2009: 71)

Aynı yolda ilerlemeyi tercih eden N. Topçu yenilenme imkanını, bedensel hazlardan ve maddecilikten sıyrılıp manevî ve ruh alanda görmektedir, rehberleri ise malumdur: “Hayatımızın gerçekten yenilenmesi bütün fikirlerimizin büyük ve tatmin verici bir aydınlıkta buluşup birleşmesi ve ruhumuzun sonsuz bir aydınlığa kavuşması, duygularımıza (görme, işitme, koklama, tatma, dokunma) bağlı bütün vehimlerin eriyerek aklın hakikatlere ulaşması metafizikle kabildir. Metafizik, kâinatın aşk ile tanınmasıdır.” (Topçu, 2004a: 53).

Karakoç, aynı konuya Mevlânâ’nın adıyla farklı ve önemli bir noktadan izah getirmektedir: “şüphe yok ki, Mevlânâ, yeni bir yol çıkartmayı aklının ucundan bile geçirmedi. Zaten hiçbir büyük dva eri, sırf yenilik olsun diye, alışılmadığ, bilinmedik bir söz söylemeğe, bir iş işlemeğe, bir davranışta bulunmağa girişmez. İddiadan uzak durur bu yolun yolcuları.” (Karakoç, 2019: 46). Konuyu yine Karakoç, soru ve cevapla daha açık bir hâle getirmektedir: Eski, şems-i Tebriz’de tükenmişti. Bu haberle gelmişti, bu haberi getirmişti şems Doğu’dan. Yeni, Mevlânâ’yla başlıyordu, başlayacaktı, başlamalıydı. Hangi “Yeni”? “Eski”ye sonsuz sevgisi, saygısı ve bağlılığı olan “Yeni”. (Karakoç, 2019: 49).

Karakoç’un son cümlesinde yer alan “Eski” adı, onun düşünce dünyasında özel bir yere sahiptir. İşlm’ı ve ona samimiyetle bağlanan örnek şahsiyetleri ve dönemleri temsil etmektedir. Onun şu cmleri bu mefhumu barındırmaktadır: “Dinin, mutlak z zaten değişmemekte, ancak ayın hilalden bedir haline geçişinde sergilediği görünümler benzeri, her seferinde yeniden ortaya konuşu söz konusu olmaktadır. Eskimeyen, hep yeniden doğan din, her yeni doğuşunda o gün doğuşmasına bir etki yapacaktır insan psikolojisinde.” (Karakoç, 2019: 47).

Dolayısıyla bu “Eski”nin genel olarak olumsuzluk anlamı taşıyan “eski” sözcüğü ile bir ilgisi yoktur. Yeninin ziddi eski, okuduğumuz metinlerde hemen her zaman dünyaya, maddeye ve bedene bağlı kalan zihniyet ve davranışlar için yer almaktadır. Mevlânâ’dan bir örnek şöyledir.

Sakin! “Yarın” deme, çünkü yarınlar geçti. Böylece ekin ekme günleri bütünüyle geçmesin.

Benim gdm dinle: Beden, güçlü bir bağdır. Yeniye istiyorsan, eskiyi çıkar.

Dudağını kapat ve altın dolu elini aç; beden cimriliğini bırak ve cömertlik yap.

Şehvetleri ve tatları terk etmek cömertliktir. Şehvete/isteğe batan, ayağa kalkamaz.

Bu cömertlik cennet servisinden bir daldır. Avucundan böyle bir dalı bırakana yazıklar olsun!

Bu nefîste isteği terk etmek sağlam kuldür. Bu dal canı semaya çeker.

Böylece cömertlik dalı, seni kendi aslına kadar yukarıya çekerek götürür. Ey yolu güzel! (Mevlânâ, 2013: 218, Beyit: II/1264-1270).

Aşağıdaki örnekte ise eski, feleğin/dünyanın sıfatıdır:

“Beden tomruğunu canın ayağından kopar, böylece canın, topluluğun çevresinde dolandır.

Cimrilik prangasını elinden ve boynundan uzaklaştır; eski felekte yeni talih bul.” (Mevlânâ, 2013: 239, Beyit: II/1938-11939).

Bu beyitlerdeki beden ve nefisle mücadele yolu, Karakoç’un şu ifadelerinde aynen kendisini göstermektedir: “Sevgi, merhamet, fedakârlık, feragat, sabır gibi ruhumuza ait kuvvetlerle, bedenden gelen, dünyayı darlaştırıcı, küçültücü şeytan çerisini kıralım. Ruhun büyük savaşında, ölünceye kadar, sulh yoktur.” (Karakoç, 2012a: 39).

Neticede bu tür anlamlarda eski ile yeni zıt tarafları temsil etmektedir. Bu dünyaya ait olan değerler, hatta dünyanın kendisi ve onun baharı eskidir, değersizdir. Öncü Mevlânâ’nın bir gazelinde konu bu şekilde işlenmektedir:

“Sevgililik ve âşıklık bizim esrarımızdır. O, bizim sevgilimiz olunca iş bizim işimizdir.

Eski satanların sırası geçti. Yeni satıyoruz, bu bizim çarşımızdır.

Dünyayı yenileyen ilkbahar bahçenin canıdır ama bizim mağlubumuzdur.

Akıl bu iklimin/dünyanın sultanı olsa da hırsız gibi bizim darağacımıza asılıdır.” (Mevlânâ, 1336-1346hş.: I/236).

Yolda Olmak, Hakikati Aramak

Mevlânâ’nın çabayı, emeği ve arayıştaki hareketliliği öne çıkardığı fikirlerin, N. Topçu’yu etkilediği açıktır. Metinlerinde bunun örnekleri çokça mevcuttur:

“Dünyamızda bulunmayı sonsuzluğun vecdinde arıyoruz. Bakınız Mevlânâ ruhundaki, dünyada mükemmel insanı yaşatmak idealini sonsuzluğun vecdinde nasıl huzura kavuşturuyor?

“Şehrin dışında dolaşıyordum. Bir adam gördüm; elinde fenerle bir şey arıyor gibiydi. Yaklaştım: Ne arıyorsun? Dedim. Bir şey mi yitirdin? Adam cevap verdi: Hayır, dedi. Vahşi hayvanlar arasında yaşamaktan usandım; insan arıyorum. Zavallı, dedim, beyhude yoruluyorsun. Onu asla bulamazsın. Ben diyarımı terk ettim de yine bulamadım. Evine git! Rahatına bak... Adam cevap verdi: -Bulamayacağımı ben de biliyorum. Lâkin ben onu aramakta vecd buldum. Bana dokunma. Bulsam de arayacağım.” (Topçu, 1999: 61).

Aramak ve istemek fiilleri Mevlânâ'nın eserlerinde farklı yerlerde ikna edici izahlarla karşımıza çıkmaktadır. "Arayan, bulur" başlığı altında öncelikle bu dünya emeğiyle ilgili birçok örnek sunmaktadır:

Birinin mahallesinin başında oturursan, sonunda sen de onun yüzünü görürsün.

Bir kuyudan her gün toprak çıkarırsan, sonunda temiz suya ulaşırsın.

Sen inanmasan da herkes bunu bilir: Ne ekersen, bir gün onu biçersin. (Mevlânâ, 2013: 456, Beyit: III/4781-4783).

Manevî istek ve arayışla ilgili güven, ümit ve sonuç verici beyitlerden birkaçı burada uygun örnek olacaktır:

Çirkin ve güzel suretine bakma; aşkına ve istediğine bak.

Ey şerefli kişi! Küçük veya zayıf olduğuna bakma; kendi gayretine bak.

Ey dudağı kuru! Bulunduğun her durumda iste; daima su ara.

Kuru dudağın, sonunda kaynağa ulaşacağına şahitlik ediyor.

Dudak kuruluğu, sudan gelen "Bu ıstırap seni kesinlikle bize ulaştıracak" haberidir.

Bu isteklilik mübarek bir harekettir; Hak yolunda bu talep engelleri yok edicidir. (Mevlânâ, 2013: 348, Beyit: III/1436-1441).

Yine Mevlânâ bir hikayede bir münasebetle hüküm ve kararlılık taşıyan cümleler kurmuştur: "Çaba, kulun canı olmalıdır. Çünkü arayan, şüphesiz bulur." (Mevlânâ, 2013: 348, Beyit: V/1342).

Bu anlamlara nüfuz etmek için tecrübelerden yararlanma imkanı vardır, ustasız çırak olmaz. Topçu, Mevlânâ'yı böyle tanıtmaktadır: "Mevlânâ'nın, dinî tecrübeyi bütün derinliği ile yapmış bir mutasavvıf olduğunu düşünmek, onu gerçek çehresi ile tanımak olacaktır. Tasavvuf, esasında bir ahlakî temizlenme yoludur. Bu temizlenme işi, insan olan varlığımızdan hareket ederek Allah'a kadar götüren bir yolculuğun sonucudur. Bu yolculuk, sonu olan varlığın daha yaşarken sonsuzluğa atlayışıdır; fenadan bekâya sıçrayışıdır. (Topçu, 2002: 134).

Topçu'nun bu tespit ve yol göstericiliği, kendisinin de birçok yazısında büyük bir hürmet ve neşeyle yazıya döktüğü gibi Mevlânâ'nın fikir ve davranışlarının yansımasıdır. Daha önce ilk beyitleri yukarıda yer bulan Mevlânâ'nın gazeline ait şu son iki beyit, yolculuk yapanların nasıl kazandığını anlatan dizelerden sonra hareketliliğin ve yolculuğun mutlak zaferle sonuçlanacağını belirtmekte ve Hakk'a vuslatın dünyada hangi yolculukla gerçekleşeceğini anlatmaktadır:

Sıklımsan, dünyada yolculuk yapanları bir bir, ikişer, ikişer, üçer sayarım.

Sana azını söyledim, gerisini sen bil, kendi huyundan Allah'ın huyuna ve ahlakına yolculuk yap." (Mevlânâ, 1336-1346hş.: I/133).

Suret ve Mana; Şekilcilik ve Ruhsuzluk

Hayatı anlamlandırmak ve nihai hedeften söz etmek için farklı, yeni ve etkileyici sorular sormak araştırmacı bir zihnin üslubudur. Akıl ve aşk bahsini de içeren ifadelerine N.

Topçu, bir soruyla devam ediyor:

“Felsefe de kendiliğinden var olanı, gerçek varlığı tanıtamıyor. Çünkü o da aklı kullanıyor. Akıl ise sadece bir manevî alışveriş aracı ve bir nizam unsurudur. Hakikatin anahtarı değildir. Ancak aşkın açtığı yoldan hakikate gidilir. Dinin asıl yolu da budur. Var olan varlık aşk ile yaşanmadıktan sonra, zâhirin dindarlığındaki şekiller, haller, merasimler neye yarar? Bütün bunların mânası nedir? Âkif’in dediği gibi,

Nedir manası, mabud olmadıktan sonra, mihrabın.

Rükuun, haşyetin, vecdin, bütün biçare esbabın?” (Topçu, 2002: 132-133).

Bu soruların her zamana ve mekana ait olduğu aşikardır. Suretin, şeklin ve görünüşün etkileyici olduğu ve yönlendirdiği bakışları sorgulayan bu soruların cevabı gerçekte kendi içinde mevcuttur. Ancak galiba bu soruyu sorduran anlayış, Mevlânâ ile buluşmuş, ondan yararlanmıştı. Mevlânâ anlatmaktadır; bir şahsın, “Yüce Allah beni günahla sorumlu tutmaz” diye iddia etmesi üzerine Cenab-ı Hak, Hz. Şuayb’a buyuruyor:

-Hak- dedi: “Ayıpları örterim; belaya düşmesiyle ilgili özel bir işaretten başka sırlarını söylemem.

Onu sorumlu tuttuğumun bir işareti şudur: Kullukta bulunuyor, oruç tutup dua ediyor.

Ancak namaz, zekât ve diğerlerinden bir zerre can zevki yok.

Yüksek kulluk ve fiiller yapıyor, fakat bir zerre çeşnisi yok.

Kulluğu güzel, ama manası güzel değil. Cevizler çok, ama içinde öz yok.

Kulluğun ürün vermesi için zevk gerekir; tohumun ağaç vermesi için öz gerekir.

Özsüz tane, nasıl fidan olur? Cansız suret, hayalden başka bir şey değildir.” (Mevlânâ, 2013: 284; Beyit: II, 3377-3383).

Ve Topçu’nun şekilde kalan namaz için sonuç cümlesi şudur: “Namaz bir damla vecd getirmedikten ve sonunda ruh huzuruna kavuşturmadıktan sonra elbette boş bir yorgunluktur.” (Topçu, 2002: 61). Mevlânâ aynı konuyu Fihi Mâ Fil’te açmakta ve şöyle tamamlamaktadır: “Öyleyse anladık ki namazın canı, bu yalnız şekil değildir, bilakis istiğrak/manaya dalış ve kendinden geçiştir. Bütün bu şekiller dışarıda kalır ve oraya sığmaz.” (Mevlânâ, 2022: 36).

İkbâl, “Kölelerin Namazı” şiirinde aynı konuyu belirli bir mekana ve şartlara uyarlayarak müşahhas bir örnekle yorumlamaktadır. Bu şiirin başlığının hemen altında “Türk Kızılay’ı Lahor’da” açıklaması bulunmaktadır.

Namazdan sora Türk mücahit bana sordu:

İmamlarınız niçin bu kadar uzun secde yaptırır?

O sade mücahit insan, o hür mümin

Nereden bilsin ki kölelerin namazı nasıldır.

Hür insanın dünyada yapacağı binlerce işi var
Ümmetteki nizam sadece onların çalışmasıyladır!
Kölelerin bedeni çalışma ateşinden mahrum
Zira onların gece ve gündüzüne ilerleme haramdır.
Secdeyi uzatıyorlarsa bunda şaşacak ne var
Zavallıların secdeden başka yapacak işi mi vardır!
Allah Hindistan imamlarına da nasip etsin
Millet için hayat mesajı taşıyan secdeyi! (İkbâl, 2013: 218).

Topçu, konuyu sanat ve sanatçılık üzerinden de değerlendirerek dikkat çekici cümleler oluşturmuştur. Aynı özellikleri taşıyan bazı ifadeleri şu şekildedir: “Sanatçılık din için daima tehlikelidir. Mevlevilikte bu tehlikenin hepsinden ziyade barındığını görmekteyiz.” (Topçu, 2002: 119). “Mevlânâ Celâleddin’in, birçoklarının meftun olduğu sanatkâr tarafı, onun zâhiridir. Âhenk ile kafiyenin, güzel söz ile göz yaşının muhteşem terkibi olan sanat, kabuktaki parıltıdan ibarettir.” (Topçu, 2002: 134). “Tasavvuf sanat değildir. Hazret-i Mevlânâ’yı ve Yunus Emre’yi şiirlerindeki âhenkte arayanlar, kabuğu öz zannedenlerdir.” (Topçu, 2002: 136).

Yine onun ifadesiyle surete ve zahire bağlı hâller geçildikten sonra Yunus, Mevlânâ ve benzerleri için şair, ahlakçı ve eren olarak görülebilir: “Önce sanatkâr, sonra ahlakçı, nihayet dindar olmasını bildiler... Bunun içindir ki Yunus’larla Mevlânâ’lar da hem bir şâir, hem ahlâkçı, hem de bir Allah yolcusu görüyoruz... Sanatla ahlâkın sonsuzluğunu fetheden Âkif dinin dünyasındaki hürriyeti de tatmış mıdır? Safahatı’nın son merhalesinde Eflâtun’larla Mevlânâ’ların muradına eren sanatkârlığa teslimiyeti tamamlamadan ölmedi.” (Topçu, 2006: 77).

Garaudy, şu ifadesinde dinî yaşayışta şekilcilığe düşenlere ve bu durumun açtığı tehlikeye işaret ederken Mevlânâ’yı anıp gönül dünyasına davette bulunmaktadır: “Mevlânâ’nın da kabul etmediği alimlerin şekilciliğinin ötesindeki gerçek din ile birbirimizi bilinçlendirmeliyiz. Mevlânâ “Gerçek cami, velilerin kalbindedir.” der.” (Garaudy, 1995: 58).

Topçu ise şekilcilikten hareketle derin tahlillere girişerek, dini düşmanlık haline getiren anlayışları şiddetle reddetmektedir: “Atillâ ve İskender kendilerinin ve bütün insanlığın düşmanı idiler. Dostluğun Allah’daki kaynağını elde eden Mevlânâ ise ebediyen bütün insanlığın dostu olarak kalacaktır. Zamanında onu kahretmek isteyen ulemâ denen grup, önce kendilerinin ve cemiyetlerinin, sonra da bütün insanların düşmanı oldular. Mevlânâ’dan bize kalan ebedî sönmeyecek aşk güneşi, öbürlerinden kalan ise taassup denen ve dini düşmanlık haline koyan zehirleyici bir leştir.” (Topçu, 2008: 51).

Mevlânâ’nın konuyla ilgili bazı beyitleri konuya açıklık ve berraklık kazandırmaktadır:

“Kabın içindekine bakarsan, padişahsın; kabına bakarsan sen, yolunu kaybedensin.

Kelimeyi bu beden gibi bil, manasını da içteki can gibi.

Beden gözü daima beden görür; can gözü hüner dolu can görür.” (Mevlânâ, 2013: 759; Beyit VI/652-654).

Mevlânâ, görme fiilini basamaklar hâlinde ileriye, yükselişe göre sıralamaktadır: Beden gözüyle görmek, akılla görmek, vahyin ışığıyla görmek. Mesnevî'nin ilgili iki beyti şöyle demektedir:

“Çirkin ve güzelin farkını akılla belirleyin; siyahtan ve beyazdan söz eden gözle değil.

Göz pislikteki yeşillığe aldanır; akıl, “Bizim ölçümüne vur onu” der.

Arzuları gören göz, kuşun afetidir; tuzağı gören akıl, kuşun kurtuluşudur.

Aklın anlamadığı başka bir tuzak vardır, gaybı gören vahiy ondan dolayı bu tarafa koştu.” (Mevlânâ, 2013: 383; Beyit III/2525-2528).

Nurettin Topçu ile Mevlânâ'nın aynı konudaki şu ifadelerini birlikte okumak, günümüz düşünce dünyası için yeni yorumlara yol açacaktır: “Akıl bir merdivendir; akılsızlıkla Allah'a varılmaz. Ancak akıl merdivenin bütün basamakları aşıldıktan sonra onu bırakıp kalp ve ilham kanadının açılmasına ihtiyaç vardır. Aşk yolunda yürüyerek değil, uçarak ilerlenir. Aşk ile ulaşılan bu içsel halin sadece bir temaşa olduğu zannedilmesin. O bizde zaman, hayat ve hareket olur; eşyanın gereğini gölgede bırakan bir gerçek olur. Mevlânâ'nın, “Mustafâ'nın önünde akı kurban et!” sözü bu yolda anlaşılmalıdır.” Topçu, 2016: 180).

Bu akla uygun şeylerden başka, aşkta güçlü ve değerli makul şeyler bulursun.

Senin bu aklından başka Hakk'ın akılları vardır; gökyüzündeki işlerin düzeni, onunladır.

Rızıkları bu akılla elde edersin; o diğer akılla semaları ayağının altında yaygı yaparsın.

Aklını, kimseye ihtiyacı olmayan Allah'ın aşkında feda edersen sana on veya yedi yüz katını verir.” (Mevlânâ, 2013: 701; Beyit V/3233-3236).

Topçu, başlığın altında tırnak içinde “Rabbini arayan bir dindi aşkım!” sözünü yerleştiği Mayıs 1972 tarihli “Aşkın Halleri” makalesinde mevzuu ilginç benzetmelerle ele almaktadır: “Aşkın hürriyetini kazanmak için aklın dizginlerinden sıyrılmak şarttır. Akıl bizdeki bostan korkuluğudur, yüksekte uçan kuşlar ondan kaçarlardı. Aşk bir kuştur ki, bir başa konmadıkça aranmaz. “Önceleri ben aşkın arkasından koşuyordum, şimdi o benim peşime düştü” diyen Mevlânâ'ya her halde Şems güneşi önceden görünmüştü. Akla göre akılsızlık ne ise, aşkın gözünde de akıl öyledir.” (Topçu, 2008: 40).

M. İkbâl, Me.snevî'nin ilk on beytini aktarmadan önce “beşerî ve ilahî aşkın derin birlikteliği” şeklinde bir ifadeyle dikkatleri çekmekte ve söz konusu beyitleri yorumlamaktadır: “Mutasavvıf Mevlânâ'nın XIII. yüzyıldaki bir şiiri, beşerî ve ilahî aşkın derin birlikteliğini dile getirir. Bütünden kopmak acıların en fenasıdır ve o mutasavvıf bütün şiirlerinin kaynağı olan bu Bütün'ün özlemiyle yaşar.” (İkbâl, 2011: 145).

Mevlânâ Kimliği

Mevlânâ, zatı ve düşünceleriyle yol göstericidir. Grup, cemaat, tarikat, hatta ülke gibi sınırlamaların dışında bir varlığa sahiptir. Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç, Mevlânâ'yı tarihi süreçteki Mevlevîlik geleneğine sığmadığını ve onun üzerinde özel bir kişiliğe sahip olduğunu açıklıkla ifade etmektedirler. Sezai Karakoç, Yunus Emre kitabında yer yer Mevlânâ'dan bahis açmaktadır. Bunlardan birinde bu hususa değinmektedir:

“Evet, Mevlânâ'nın metafiziği muhteşem bakış felsefesidir. “Işık” felsefesi. Gönülleri arıtan bir ışık. Kaplumbağa yürüyüşlü mantığın ulaşamayacağı bir ışık. Bundandır ki, Mevlânâ Mevlevîliğe sığmaz. Mevlevîlik, Mevlânâ'nın bazı çizgilerinin fazla kabartılması ve bazı çizgilerinin ihmali ile kurulan ve gittikçe daralan, kuruyan bir yol olduğu halde, Mevlânâ, zaptedilmez ışık çizgileri halindeki bir parlamıştır ve İslâmdan çıkan ve İslâma götüren kaç yol varsa, hepsine bir aydınlık serpmiştir ve serpecektir, çünkü: Gece yolcuları için, yüksek bir dağda yakılmış bir ateştir.” (Karakoç, 1974: 13-14).

Topçu, bu mümtaz kişiliğin büyüklüğünü çok güçlü ve karşılaştırmalı bir şekilde satırlara dökmektedir. “Mevlânâ'yı bir Şems-i Tebrîzi yetiştirdi; bütün Konya'dan ve bütün mescitlerle minarelerden bir Mevlânâ'yı çıkarmak mümkün değildi. Hatta bugün bütün Mevlevîlikle de Mevlânâ anlaşılamaz.” (Topçu, 2004b: 136).

Garaudy, “Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum” adlı hatıralar kitabında yol gösterici Mevlânâ kimliğini ve ona yönelik duygularını 1993 yılıyla kayda geçirmiştir: “İkinci menzilin Konya oldu. Selçuklu İmparatorluğu'nun bu eski başşehrinde, İslam tasavvufunun en büyük simalarından ve bütün zamanların en büyük şairlerinden biri olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin manevi mirası devam ediyordu. Onun Farsça olarak kaleme aldığı ve en önemli tasavvufî manzumesi olan *Mesnevi'si* bir aşk ilahîsidir. “Aşk yoksa, hayat da yoktur” der. Hindistan'dan İran'a kadar her yerde Mevlânâ en ulu müşşid olarak kabul edilir.” (Garaudy, 2005: 356).

Karakoç'un, Mevlânâ'nın buhranlı günlerde Anadolu'da ifa ettiği görevi ve öncülüğünü anlatırken verdiği bilgiler bir bakıma doğrudan Mevlânâ kimliğini tanıttıcı özelliktedir:

“Anadolu'nun yeniden kuruluşunda, Mevlânâ Celâleddin, metafizik plânın mimarıdır. En acı kader çizgileri karşısında bile insanı, Allah'a götürebilen, insanın din yolundan soğumamasını sağlayan, akıl dışı, irrasyonel, bütün coşuş vasıtalarını harekete getirerek, insanı hep vecd stratosferinde tutan, eşyadan fıskıran her türlü fizikötesi sesleri yakalamaya çalışan ve Müslümanla ilâhî âlem arasında sürekli mistik bir bağ kurabilen bir metafizik... Haçlıların şüphelere saldığı yaralı ruh, Mevlânâ'nın şifalı eliyle iyi ediliyor; Moğolların saçtıkları, daha doğrusu gelişmesine sebep oldukları umutsuzluk tohumları, onun gülümseyişiyle kuruyup gidiyor. O, Anadolu'nun dünya huzuruna yeniden çıkış hazırlığında, entelektüel kadronun bir numaralı adamı olarak ortaya çıkar ve Anadolu entelicansıyasının temelini atar.” (Karakoç, 1974: 12-13).

Yine Karakoç Mevlânâ için duygulu, içli ve Hak karşısında, hatta insanlar nezdinde mahviyete bürünmüş bir kimlik değerdirmesi yapmaktadır:

Mevlânâ için yapılmış bir türbe, yeşil kubbe (kubbe-i hadra), Mevlânâ'nın dilinden: “Beni toprakta aramayınız; çünkü, ben, ariflerin gönüllerindeyim” der. Gönüllerdeki diriliği, topraktaki diriliğe yeğlemektir bu. Kubbenin yeşile boyanması ise, cennete, kurtuluşa ve sonsuzluğa yüzümüzü döndürmemizi anlatır, insanların faniliğine değil. Hazreti Mevlânâ, ölümü bir “düğün” olarak vasıflandırmıştır; öyleyse, Kubbe-i Hadra da bir düğün bahçesidir. Ruh, bütün takıntularından kurtulup aşkın kanatlarıyla, vuslat kanatlarıyla uçup gitmiştir. Öyleyse, Kubbe-i Hadra, bir aşk bahçesi, sevgili şehzadenin has bahçesidir. (Karakoç, 2012a: 55).

Ayrıca o, “Hızır Kırk Saat” şiirinde Mevlânâ için “Şems bir bengisuydu O'na” dedikten sonra Mesnevî'yi de “Bir bengisu gibi” tarif etmektedir. (Karakoç, 2017: 63-64).

Yeni Döneme Yenilenme Çağrısı ve Mevlânâ

Bugün Türkiye’de ve dünyada yayımlanan Mevlânâ ile ilgili makale ve kitapları âdeta takip edip izleme imkanı kalmamıştır. Onun için Türkiye’de ve İran’da yapılan kaynakça çalışmaları, artık bu yayınların çok gerisindedir. Ancak bu yaygın alakaya ve gerçekleştirilen anma toplantılarına rağmen, insanlığın içine düştüğü fikrî kargaşanın çözümünde Mevlânâ'nın düşüncelerinden yeterince yararlanılmadığı aşıkardır.

Topçu, Karakoç, İkbâl ve Garaudy, son asır dünyası için hararetle Mevlânâ'nın düşüncelerini çare olarak sunmaktadırlar. Örnek olarak Topçu'nun şu ifadelerindeki anarşist ruh hâli toplumda veya bireylerde mevcutsa, kendini yer yer gösterebiliyorsa her durumda endişe vericidir: “Anarşist, dünya nizamını bozduğu kadar ve ondan önce içimizdeki nizamı bozan adamdır. O, her çehreye bürünür: Amele olur, hayattan, dünyadan şikâyetçidir. Muallim olur, gençlikten şikâyetçidir. İnsan olur, vicdandan, insandan şikâyetçidir. Hâkim olur, iz'ândan şikâyetçidir. Nerede ve ne meslekte olursa olsun onun hali, onun eseri, dâima yıkıcı olmaktır. Küçüktür, tehdit eder; büyük adamdır, ithamcı olur. Şekilde dindardır, beddua eder; inkılâpçısıdır, yıkar ve ezer.” (Topçu, 2004a: 122). Topçu'nun beş duyu zevklerine hapsolmuş insanların zarar vericiliğini resmeden şu ifadesi, bir önceki ifadelerini desteklemektedir: “... Mevlânâ'nın tâbiriyle kanlı bir yola yalnız atılmadıkça ruhumuzu ve cemiyetimizi kurtaramayacağız. Şimdiye kadar, herkesin yaşayışında zevk aramakla geçirilen zamanlar, ruhumuzun katili oldular.” (Topçu, 1999: 246).

Karakoç, Topçu'nun resimleştirdiği bu ruh hâlini ve diğer bozuncu davranışları tedavi için Mevlânâ'yı bir manevî hekim olarak toplumlara sunmaktadır: “Anadolu'nun, hatta bütün İslâm dünyasının, Doğunun “tabîb-i manevî”si olur.” tespitini yaparak ilave eder, “Yedi yüzyıl sonra, 20. Yüzyılın büyük İslâm düşünürlerinden İkbâl'in düşüncesini Mevlânâ'ya bağlaması boşuna değildir. Mevlânâ, Batının karşısına öğretisiyle öyle güçlü çıkmıştır ki, görüşlerinin bugün Batı'da bile yankıları olmaktadır. (Karakoç, 1974: 13).

Kazanılması gereken ruhi boyutu anlatan Topçu hem Müslümanların hem de tüm insanlığın geleceğini çatışmacı anlayışlardan uzaklaşmakta görmektedir. Mevlânâ yine örnektir: Mevlânâ dinleri birbirinden ayırıp onları çatıştırmaya karşıdır. Hiçbir dini hor görmez. Her yerde din ehlinin yaşattığı bu benlik gururundan sıyrılmayı tavsiye eder.

(Topçu, 2002: 148). Garaudy, Mevlânâ'yı birkaç açıdan anlatmaya çaba sarfederken, onun bir iman mesajı olduğunu söz başı yapıp Topçu'nun ifadelerine yakın cümleler kurmaktadır: “- Son olarak, bir iman mesajıdır: Allah'ın biz insanlarla birlikte her an tekrar tekrar yaratmakta olduğu bir dünyada fıskırarak bir gelecek umudu içinde -diğer din mensuplarının bağlılıkları ve diğer bilgilerikleri dışlamadan- Allah'la yaşamayı aşıladı.” (Garaudy, 2005: 357).

Karakoç topluma, gerçekte kendine de zulmeden Batı'ya ve Komünizme karşı Mevlânâ'nın duruşunu teklif etmektedir: “Ve Mevlânâ yüzyılların içinden bir kere daha Müslümanlara geri geliyor. Kendi zamanında Hristiyanlara aşkla, Moğollara karşı merhametle Anadolu Müslümanlarını ayakta tutan bir esprinin ışığıydı Mevlânâ. Bugün de Batı'ya ve komünizme karşı belli başlı diriliş sütunlarındandır. (Karakoç, 1019: 93).

Düşünce adamları konuyu arayış ve ruhen yükseliş arzusunda olan ya da olması icap eden Müslümanlar için özel hâle getirdiklerinde anılanlar “Yunus'lar” ve Mevlânâ'lardır: “Ruhumuzu Allah'a götürecek içsel tecrübeye girip onda derinleşmek suretiyle düşünen insandan ibaret gerçek varlığımızın sahibi olan Allah'ı arayan ve bütün hayat emellerini ona bağlayan bir neslin İslâm dünyasında seferber olması, yarının insanlığını kurtaracak biricik ümittir. Bu neslin bahtiyar müjdecileri ise Yunus'lar ve Mevlânâ'lardır.” (Topçu, 2002: 76).

Karakoç, yenileşme ve diriliş yolunda yeni nesillere Mevlânâ gibi ortak kaynakları anarak yol çizmektedir:

“Yüzyıllarca yaşamış ve hala yaşamakta olan dehalara müracaat edeceksin. İlim zihniyetini, hakikati araştırmayı yeni baştan İmam-ı Gazalî'den başlatacaksın. İlim binanı yeniden inşa ederken temel taş olarak onu oturtacaksın. Allah'a imanını tazelerken Muhyiddin-i Arabî'den aşk, ilahi aşk dersini alacaksın. Mevlânâ'dan gönül saflaştırmanın ne büyük doğurucu ve verimli bir kaynak olduğunu öğrenecek ve Müslümanların birbirini nasıl ilâhî bir sevgi içinde destekleyeceklerini kavrayacaksın. Gece gündüz hocaların onlar olacak. Rüyanda bile onları göreceksin. Sanat eserinin ne demek olduğunu anlamak için Hafız'a, Fuzulî'ye döneceksin.” (Karakoç, 2009: 106).

Muhammed İkbâl de, bugünün dünyasının yenilenmesi için yine Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi ve düşüncelerini merkeze almaktadır: “Bugünün dünyası iyimser ve umutlu bir tutum oluşturması ve hayat coşkusu ateşini yakması için bir Rûmî'ye muhtaçtır.” (İkbâl, 2015:121). Garaudy ise, Gazalî'nin İhyâ'sının aşk bahsini kaynak göstererek sözüne şöyle devam etmektedir: “İlimlerin yeniden canlandırılması Attar'ın, Rûmî'nin, Cüneyd'in, Suhreverdî'nin, İbn Arabî'nin, Muhammed İkbâl'in derunî sûfî tecrübelerini ister. Derunî hayata ve bütün insanlığın manevî hayatına bu açılma, İslâm dünyasındaki bilimlerin rönesansının aslı yoludur.” (Garaudy, 1995b: 82).

Topçu, “İslam dünyası Mevlânâ'nın ruhu ile XX. Asırda bir muhteşem felsefe yaratabileceği hâlde bu yapılmadı.” diyerek (Topçu, 2016: 33) üzüntüsünü beyan ederse de “Neslimizin Âtisi” başlıklı yazısında görevler yüklediği fedakâr ve özellikli gençleri, “Doğacak dünyamızın yapıcıları” olarak isimlendirirken aynı zamanda çözüm için yol göstermektedir:

“Doğacak dünyamızın bu yapıcılarında bahsedecek hakîm, onlardan şöyle bahsetse yeridir:

“O nesil hârika idi. Babaları İstiklal Cihadı’nda can veren bu neslin yeni bir hayat arayışı, bütün hareketlerinde henüz şuurlu olmadığı halde, seziliyordu. Beş yüz sene sonra Fâtih yedi yüz sonra Mevlânâ öyle anıldı ve anlaşıldı ki, bundan bir kültür ve medeniyet sentezinin müjdesi beklenebilirdi. Mâbede iltica, evvelki gibi alışkanlıkla değil, ıztırâb ile oluyordu.”

Hakikî inkılâbı yapacak olan bu nesil, beklenen kuvvettir.” (Topçu, 1999: 255).

Sonuç

Önemli çağdaş fikir adamlarından bazıları, özellikle bu yazıda anılanlar, XX. asırda dünyada, Osmanlı topraklarında ve Müslüman ülkelerde yaşananları, Anadolu’daki Haçlı ve Moğol zulmiyle birlikte anmaktadırlar. Buhranlı yıllarda Mevlânâ yol gösterici ve ümit verici düşünce ve davranışlarıyla yaşadığı toplumda ve sonraki asırlarda hep örnek bir kişi olmuştur.

Muhammed İkbâl, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç ve Roger Garaudy için yeniyi ve yenilenmeyi öğütleyen, hareket ve diriliş yollarını anlatan, beş duyunun zevklerini reddedip ilahî neşeyi duyuran ve gerçek zevkin din zevki olduğunu ilan eden Mevlânâ, çağımız için de yol göstericidir. Anılan düşünce adamlarına göre bu rehberlik, gerçekte bütün insanlık için geçerli bir imkandır.

Kaynakça

- Aydın, V. (2020). Garaudy, Roger, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, Ek-1, s. 463-466.
- Ercilasun, A. B., (1996: XII). Örneklerle Bugünkü Türk Alfabeleri, Ankara.
- Garaudy, R. (1995a). Mevlânâ ve Goethe’de İnsan, 7. Millî Mevlânâ Sempozyumu, Selçuk Üniversitesi, Konya, s. 55-61.
- Garaudy, R., (1995b). Yaşayan İslâm, İstanbul.
- Garaudy, R., (1996). İslâm ve İnsanlığın Geleceği, çev. Cemal Aydın, İstanbul.
- Garaudy, R., (2005). Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum, çev. Cemal Aydın, İstanbul.
- İkbâl, M. (2012). İslâm Düşüncesi, Derleyen ve Çeviren Yusuf Kaplan, İstanbul.
- İkbâl, M., (2011). Medeniyetler Diyalogu, çev. Cemal Aydın, İstanbul.
- İkbâl, M., (2015). İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması, çev. Celal Soydan, Ankara.
- Karakoç, S., (1974). Yunus Emre, İstanbul.
- Karakoç, S., (2009). Çağ ve İlham I Metafizik Gerilim Şartı, İstanbul.
- Karakoç, S., (2012a). Makamda, İstanbul.
- Karakoç, S., (2012b). Yitik Cennet, İstanbul.
- Karakoç, S., (2017). Hızır ile Kırk Saat, İstanbul.
- Karakoç, S., (2017). İslâmın Dirilişi, İstanbul.
- Karakoç, S., (2019). Mevlânâ, İstanbul.
- Kılıç, C., (2014). Bir Türk Dostu ve Mevlânâ Hayranı Muhammed İkbâl, Ankara.

- Mevlânâ, C., (1336-1346hş.). Külliyyât-ı Şems yâ Dîvân-i Kebîr, I-X, neşr. B. Furûzânfer, Tahran.
- Mevlânâ, C., (2013). Mesnevî, çev. Adnan Karaismailoğlu, Ankara.
- Mevlânâ, C., (2022). Fihî Mâ Fih, çev. Adnan Karaismailoğlu, İstanbul.
- Topçu, N., (1999). Yarınki Türkiye, İstanbul.
- Topçu, N., (2002). İslam ve İnsan-Mevlânâ ve Tasavvuf, İstanbul.
- Topçu, N., (2004a). Kültür ve Medeniyet, İstanbul.
- Topçu, N., (2004b). İradenin Davası-Devlet ve Demokrasi, İstanbul.
- Topçu, N., (2006). Mehmet Âkif, İstanbul.
- Topçu, N., (2006). Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi, İstanbul.
- Topçu, N., (2008). Var olmak, İstanbul.
- Topçu, N., (2016). Türkiye'nin Maarif Davası, İstanbul.
- Topçu, N., (2021). Ahlâk, İstanbul.

***Mesnevî*'nin Tanzîminde Sultan Veled'in Rolü**

The Role of Sultan Walad in The Arrangement of Masnavi

Yakup Şafak*

Öz

Büyük mutasavvıf Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö.672/1273) *Mesnevî*'si, Fars dili, edebiyatı ve Türk kültürü açısından çok önemli bir eserdir. İslâm tasavvufunu en güzel şekilde anlatan eserlerden biridir. Bu değerli kitabın, uzun bir telif serüveni vardır. Fakat *Mesnevî*'nin yazılış süreciyle ilgili hemen yegâne kaynak olan ve Mevlâna'nın vefatından 80 yıl sonra kaleme alınan *Menâkıbü'l-ârifîn*'deki bilgiler, kanaatimizce konuyu aydınlatmaya yetmemektedir. Yaygın olarak bilinenler şöyle özetlenebilir: *Mesnevî*, Mevlâna'nın sadâkatlı dervişi ve ilk halifesi Hüsâmeddin Çelebi'nin (ö.683/1284) ricası üzerine, müridlere yol göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Hayatının son döneminde pek de düzenli olmayan bir tarzda Mevlâna söylemiş, Hüsâmeddin Çelebi yazıya geçirmiş, sonra tashihleri yapılmış ve kendisine okunarak onayı alınmıştır. Halbuki çeşitli kaynaklardaki bulgular, *Mesnevî*'nin tanzîmi ve redaksiyonu konusunda Sultan Veled'in (ö.712/1312) önemli rolü olduğuna işaret etmektedir. Bütün olumsuzluklara rağmen *Mesnevî*'nin Selçuklu dönemine ait birçok kıymetli yazması, hâlen ülkemizde bulunmaktadır. Bu çalışmada, mezkûr bilgi ve bulgular nakledilmiş, söz konusu nüshaların önemli bir kısmı incelenmiş; yazım süreci ve şekli, nüsha farklılıkları, ilâve beyitler, Hüsâmî-Veledî kayıtları gibi hususlar ele alınmış ve "Sultan Veled'in *Mesnevî*'nin tanzîmindeki rolü" aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mevlâna, Sultan Veled, Hüsâmeddin Çelebi, Mesnevî, Mevlevîlik.*

Abstract

The *Masnavi* of the great Sufi Mevlâna Jalâleddîn-i Rûmî (d.672/1273) is a very crucial work in terms of Persian language, literature and Turkish culture. It is one of the works that describes Islamic mysticism in the most beautiful way. This valuable book has a long compilation adventure. However, in our opinion, the information in *Menâkıbü'l-ârifîn*, which is almost the only source about the writing process of *Masnavi* and which was written 80 years after Mevlana's passing, is not enough to enlighten the subject. What is commonly known can be summarised as follows: The *Masnavi* was written at the request of Çelebi Hüsâmeddin, Mevlâna's faithful dervish and first caliph, in order to guide the disciples. In the last period of his life, in a not very organised manner, Mevlana recited, Çelebi Hüsâmeddin transcribed, then revised and read back to Mevlana for his approval. However, the findings of various sources indicate that Sultan Walad played an important role in the compilation and revision of the *Masnavi*. Despite all the negativities, many valuable manuscripts of the *Masnavi* from the Seljuk period still exist in our country. In this study, the aforementioned information and findings have been conveyed, a significant number of these manuscripts have been analysed, and issues such as the writing process and form, copy differences,

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Farsça Mütercim ve Tercümanlık Anabilim Dalı, yakapsafak@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6940-3893

additional couplets, Hüsâmî-Veledî records have been discussed and the subject has been tried to be clarified.

Keywords: *Mevlana, Sultan Walad, Hüsâmeddin Çelebi, Masnavi, Mevlevî Order.*

Büyük mutasavvıf, âlim ve şair Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö.672/1273) en önemli eseri olan *Mesnevî* felsefi, ahlâki ve içtimâi konuların çeşitli hikâyeler etrafında işlendiği Farsça manzum bir şaheserdir. İslâm dünyasında tasavvuf düşüncesinin temel kaynaklardan biri olan bu kitap, içerdği derin fikirler, orijinal tasvirler kadar edebî yönüyle de tanınmıştır.

Asırlarca büyük bir âlaka gören ve bugün de önemini muhafaza eden *Mesnevî*'de fert ve toplumu ilgilendiren hemen her türlü konu yer almaktadır. Mevlâna, bu büyük eserinde dinî ve ahlâkî vazifelerden devlet yönetimine, iş hayatından sağlığa, alışverişten savaşlara, felsefe ve ilâhiyattan psikolojik ve sosyolojik analizlere, evrenin yaratılışından tabiat olaylarına kadar her çeşit konuyu en güzel yorumlarla, eşsiz benzetiş ve misallerle, etkili ve ikna edici delillerle okuyucuya sunar; meseleleri son derece akıcı, sürükleyici, edebî bir üslûpla enine boyuna tahlil eder.

Defter diye anılan 6 ciltten ve binlerce beyitten oluşan *Mesnevî*, özellikle Anadolu'da yazılmaya başladığı zamanlardan itibaren kadın-erkek, yaşlı-genç her seviyeden insan tarafından okunmuş; mesnevîhanlarca gerek tarikat mensuplarına gerekse halka anlatılmış; birçok âlim ve mutasavvıf tarafından tercüme ve şerhedilmiş; kendisinden birçok seçmeler yapılmış, konulara göre tasnif edilmiş, lügatleri hazırlanmış; eserlere, fikirlere, sanat ve edebiyat ürünlerine ilham kaynağı olmuştur (Şafak, 2004: 24-29; 2021: 88-92).

Nitekim Mevlâna ve melevîlik mütehasısı Abdülbaki Gölpinarlı (ö.1982) onun bu yönünü şu sözlerle anlatır: “*Mesnevî*, baştan başa bir kültür âlemdir. Dünya eserleri arasında bu kitabın mümtaz bir mevkii vardır; mistik eserlerle sûfiyâne şiirler arasındaysa bir benzeri yoktur” (İzbudak, 1991: I, Z).

Mevlâna'nın etkisi, elbette sadece Anadolu ile sınırlı kalmamış, İslâm coğrafyasının diğer yerlerinde, bilhassa İran ve Hindistan sahalarında O'nun etkisi büyük olmuş; pek çok âlim, mutasavvıf ve edip başta *Mesnevî* olmak üzere eserleriyle ilgilenmişler, onlara değerli şerhler yazmışlardır.

Mevlevîlikle ilgili en eski kaynakların verdiği bilgilere göre Mevlânâ'ya büyük bir saygı ve sevgiyle bağlı olan Çelebi Hüsâmeddin (ö.683/1284), bir zaman şeyhinden, sülûk âdâbını ve tasavvufi hakikatleri dervişlere telkin edebilecek bir eser vücuda getirmesini ve o vakte kadar yazılan gazellerin epeyce büyük bir yekûn tuttuğu için biraz da mesnevî cihetine rağbet etmesini rica etmiş; O da üzerinde *Mesnevî*'nin ilk 18 beytinin yazılı bulunduğu bir kağıdı sarığının arasından çıkararak kendisinin de bunu düşündüğünü söylemiş ve hayatının son döneminde, her fırsatta Mevlânâ söyleyip Hüsâmeddin Çelebi yazarak bu kıymetli eser vücuda gelmişti (Yazıcı, 1986: II, 155-161). *Mesnevî* yazımının başlangıç ve bitiş tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Sahih Ahmed Dede'ye göre *Mesnevî* 659-667/1261-1269 yılları arasında yazılmıştır. Hüsâmeddin Çelebi'nin eşinin vefatı nedeniyle *Mesnevî* nin yazımına iki yıl kadar ara verilmiş ve ikinci cilde -*Mesnevî*'de de ifade edildiği gibi- 15 Receb 662/13 Mayıs 1263 tarihinde başlanmıştır (İzbudak, 1991: I, A-B; Zorlu, 2003: 181-188).

Mesnevî'nin yazılış süreciyle ilgili bilgi veren kişilerden birisi de *Mesnevî* şârihi ve mütercimi Ahmed Avni Konuk (ö.1938)'tur. Yazar *Mesnevî-i Şerif Şerhi*'nde şöyle söylemektedir:

“Çelebi Hüsameddîn hazretleri buyururlar ki Ben *Mesnevî*'yi yazarken Cenâb-ı Mevlânâ hiçbir kitaba mürâcaat etmez idi; bir yerde oturmaz idi; ve eline kalem almaz idi. Medresede, Ilgın Kaplıcalarında, Konya Hamamı'nda, Meram'da ve diğer yerlerde nerede hatırlarına geldiyse, orada söyler ve ben derhal zabt ederdim; hattâ yazmaya bile yetişemez idim. Ba'zan geceli gündüzlü birkaç günler söyler idi; ba'zan aylarca meşgul olmazlar idi. Bir zaman, iki sene fâsıla verdiler; bu müddet zarfında hiçbir şey söylemediler. Bir cildin hitâmında cehren kendilerine okur idim. Ba'zan tashihat yaparlar ve ba'zan yapmazlar idi.” (Eraydın & Tahralı, 2004: I, 32).

Eflâkî de benzeri bilgiler vermektedir (Yazıcı, 1980, II, 739-743; Ceyhan, 2004: 326); ancak buradaki detayın kaynağını, merhum Konuk maalesef belirtmemiştir.

Zikredilen kaynaklardaki ifadelerden anlaşıldığına göre *Mesnevî*, asıl yetkili ve sorumlu kişi olarak Hüsameddîn Çelebi'nin nezâretinde defalarca tashih edilmiştir; yani tahminimize göre bölümler, başlıkların ilk şekilleri belirlenmiş; metin yazılırken eksik kalan veya tereddütlü olan yerler ikmal edilmiş; gerekli yerlerde takdim-tehir yapılmış; bazen ifadeler, daha iyisiyle değiştirilmiş ve nihayet düzeltilen metin, Mevlânâ'ya okunarak onayı alınmıştır (Gölpınarlı, 1989: I, XXXVI; Yazıcı, 1986: II, 742; Zorlu, 2003: 181-188).

Konuk'un naklettiği ifadeye göre Mevlâna, tashih işine fazla müdâhil olmamıştır. *Mesnevî*'nin en eski nüshalarından edindiğimiz kanaate göre, her defterin başında yer alan dibâcelerin de tahminimizce sonradan kaleme alınarak müellife okunduğunu belirtmeliyiz. Eflâkî'nin *Mesnevî*'nin yazımı konusunda verdiği malûmat sonraki araştırmacılar için de temel başvuru kaynağı olmuştur (Gölpınarlı, 1989: I, XXVI; İzbudak, 1991: I, A; Uzluk, 1986: 212-213; Vefâyî-Firûzbahş, 1393hş: 18).

Ancak Ahmed Eflâkî, maalesef *Mesnevî*'nin yazımı ve tanzimi hususunda Sultan Veled (ö.712/1312)'in konumundan ve rolünden bahsetmemektedir. Halbuki bazı araştırmacıların değindiği ve bizim de incelediğimiz pek çok *Mesnevî* nüshasından edindiğimiz kanaate göre Sultan Veled, ömrü boyunca bu konuyla ilgilenmiştir ve yazma nüshalardaki bazı kayıtlar da bunu teyid etmektedir (Şafak, 2018: 358). Nitekim Sahih Ahmed Dede, *Mesnevî*'nin telifi bittiğinde, Sultan Veled'in de kendisi için *Mesnevî*'yi, aynı nüshadan, baştan sona istinsah ettiğini; sonuncu hikâyenin niçin bitirilmediğini babasına sorup aldığı cevap üzerine “tetimme” kısmını yazdığını ve *Mesnevî*'nin sonuna eklediğini bildiriyor (Zorlu, 2003: 187-188).

Eflâkî'nin verdiği diğer bir malûmattan anlaşılıyor ki daha yazılma sürecinde bile kendisine görev verilmediği halde, kendi anlayış ve zevklerine göre, *Mesnevî*'yi tashih etmeye yeltenenler olmuştur. (Yazıcı, 1986: II, 742). Bu konuda, bilhassa eski Horasan lehçesi yerine batı lehçesini tercih eden İranlı ediplerin rol oynadığını rahatlıkla tahmin edebiliriz.

Nicholson'ın da *Mesnevî* neşrinin önsözünde belirttiği gibi Anadolu'da, bilhassa Selçuklu döneminde istinsah edilmiş *Mesnevî* nüshalarında çoğunlukla metne bağlılık, hatta

bazılarında harf be harf aynılık ve sadâkat müşâhede edilirken; diğer ülkelerde, bilhassa eski İran ve Hindistan'da istinsah edilmiş nüshalarda, ciddi farklılıklar ve yekûnu binleri bulan ilave beyitler görülmektedir.

Bilindiği gibi aktif olarak 40 yaşına doğru şiir söylemekle meşgul olan Mevlâna, açıkça ve muhtelif vesilelerle ifade ettiği üzere, şairlik iddiasında değildir ve bu konuda kendisini, diğer şairler kadar edebî kurallara bağlı hissetmemektedir. Bununla birlikte Farsça yazılmış en büyük şaheserlerden biri sayılan *Mesnevî*'deki asıl başarı, şairin sade, samimi, coşkunun üslûbunda; ifadesindeki zengin ve güçlü seste, derin fikirlerinde ve orijinal yorumlarındadır (Şafak, 2018: 360).

Arzettiğimiz sebeple Reynold Nicholson (ö.1945), Fuad Köprülü (ö.1966), Ahmed Ateş (ö.1966) gibi ilim adamlarının da belirttiği gibi, Mevlâna'nın şiirlerinde vezin, kafiye, dil ve fesahat kaideleri bakımından aksaklıklar vardır (Ateş, 1968: 113; Köprülü, 1981: 227-228; Nicholson, 1925: I, 8 İnt.; Yıldız, 2008: 255). Ahmed Avni Konuk, Nicholson'ın bu husustaki görüşünü reddeder (Şafak, 2003: 94-95). Abdülhuseyn Zerrînkûb (ö.1999), *Sırr-ı Ney* adlı eserinde konuyu geniş bir şekilde ele alır. Ona göre Mevlâna'nın dili bazen pürüzlüdür. *Mesnevî*'deki nazmı eski şairler üslûbunda, bazen âlimâne bazen âmiyâne tarzdadır. Şairin, yoğun ve baskın duygularını ne şekilde olursa olsun aktarma isteği, söz konusu kaide ve prensipleri bazen göz ardı etmesine yol açmaktadır” (Zerrînkûb, 1381hş: 171-228). Abdülkerim Suruş da Mevlâna'nın içinde bulunduğu yüksek manevî atmosferden dolayı, *Mesnevî*'nin tashih ve ikmâl işiyle fazla ilgili olamadığı kanaatinde (Suruş, 1380hş: 36-37). Muhammed Ali Muvahhid, *Mesnevî* neşrine yazdığı geniş mukaddimede, Mevlâna'nın çocukluk ve ilk gençlik çağının göç halinde, yollarda geçtiğini, değişik dil, lehçe ve kültürlerin etkisi altında yaşadığını, onun için bu farklılıkların diline yansıdığını söylemekte; eserindeki bu tür lafızların, genellikle iyi niyetli kişiler tarafından tashih edildiğini dile getirmektedir (Muvahhid, 1371hş: I, 109-112). Bedüzzamân Furûzânfer (ö.1970) ve Abdülbaki Gölpınarlı ise sorunun varlığına dolaylı olarak işaret etmektedirler (İzbudak, 1991: I, D; Uzluk, 1986: 219-221).

Divân-ı Kebîr'e ve *Mesnevî*'ye muhtelif memleketlerde, farklı kişiler tarafından ilâve edilmiş olan keyfî yahut maksatlı şiirler ve beyitler, hatta yedinci cilt *Mesnevî* bir yana (Gölpınarlı, 1983: 143; Gölpınarlı, 1985: 269-270; İzbudak, 1991: I, B-C; Şimşekler, 2022: 55), kanaatimizce *Mesnevî*'nin başta Sultan Veled olmak üzere, özellikle Mevlevî yetkililer tarafından redakte edilmesindeki asıl neden budur. Nitekim, bilhassa Selçuklu dönemine ait eski nüshalar incelenip birbirleriyle mukayese edildiğinde göze çarpan en önemli husus, metin üzerinde sürekli iyileştirme çabalarıdır.

Doğal olarak bu düzeltmelere imlâ, ses ve mânâ bakımından yapılan iyileştirme ve yenileştirmeler de eklenmiştir. Kezâ *Mesnevî* dersleri yapıldıkça, dinleyicilerin işitme durumu da göz önüne alınmış olmalıdır.

Bu hususta gerek R. Nicholson (ö.1945), gerek M. Muvahhid (d.1923) kendi çalışmalarının giriş kısmında bazı örnekler vermişlerse de (Nicholson, 1925: I, 8-11 İnt.; Yıldız, 2008: 255-257; Muvahhid, 1371hş: I, 150-153) özellikle yapılan iyileştirmeleri göstermek üzere, birinci defterden karşılaştırmalı birkaç örnek daha vermek uygun olacaktır. Örneklerin hazırlanmasında mezkûr neşirlerden yararlanılmış, onlarda bulunmayan yazmaların ise mikrofilmleri üzerinden bu sınırlı çalışma gerçekleştirilmiştir.

Ana hatlarıyla şunu söylemeliyiz ki verdiğimiz örneklerden ilk gruptakiler, Hüsameddin Çelebi tarzına yakın, tabir câizse Hüsâmî olan (yani aşağıda değineceğimiz üzere “Bişnev in ney” diye başlayan, Nicholson’ın dipnotlarda gösterdiği ilâve beyitleri taşımayan, sonunda tetimmesi bulunmayan) nüshalarda görülmektedir. Krş. (Duru, 1952: 50) İkinci gruptakiler ise Veleğî olan, yani Sultan Veled ilâvelerini taşıyan ve tercihlerini gösteren nüshalarda yer almaktadır. Karşılaştırılan mısraların hangisinin daha eski, hangisinin daha yeni olduğuna, arz ettiğimiz gerekçeler göz önüne alınarak kendi tahminimize ve nüshaların gruplaşmasına göre karar verilmiştir. Birkaç yerde hangi ibânenin daha eski, hangisinin daha yeni olduğu hususunda tereddüt yaşanmıştır.

Mesnevî yazmalarında metin kenarlarındaki notlar, ekseriyetle sonradan yazılmış olduğundan ve kime ait olduğu bilinmediğinden dikkate alınmamıştır. Beyit ve mısra numaraları, (1/1, 1/2 şeklinde) Nicholson neşrine göre verilmiştir. Örnekler *Mesnevî* birinci defterin giriş kısmından ve baştaki konulardan seçilmiş; beyitlerin hangi başlığa ait oldukları, mezkûr neşre göre belirtilmiştir. Çalışmamızda, kolaylık olması için Nicholson neşrindeki kısaltma harfleri aynen kullanılmış (A=718 tarihli, B=744, Bul.=1268 matbû, C=VII-VIII. yy., G=677, H=687, K=768, L=843, N=680); onda olmayan, mikrofilmeler üzerinden incelediğimiz 4 nüshanın ise kütüphane kayıt numaraları (259=725 tarihli, 1177=723; 1311: 695; 2648= VII-VIII. yy.) kısaltma olarak sunulmuştur.

Nicholson, büyük emek vererek, dikkat ve yetkinlikle neşre hazırladığı *Mesnevî* metninin birinci defterinde önce 5 (A, B, Bul., C, L) nüsha kullanmış; daha sonra bunlara 4 nüsha (G, H, K, N) daha eklemiştir. Ondand neredeyse bir asır sonra, Muhammed Ali Muvahhid Bey, oldukça ilerlemiş yaşına rağmen büyük bir âlicenaplıkla, son yıllarda hazırlama şansına eriştiği *Mesnevî* neşrinin birinci defterinde bu nüshalardan G, H, K, N ve çalışmamızda kullandığımız 695 tarihli, 1311 nolu yazmayı kullanmış ve onları farklı sembollerle göstermiştir. Söz konusu nüshaların künyeleri şöyledir:

A=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, British Museum, Or.5602. (H.718 tarihli, Nicholson neşrinde A.)

B=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Munich Aumer, nu.35. (H.744 tarihli, Nicholson neşrinde B.)

Bul.=*Mesnevî* (1268). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-III, Bulak (Matbaası), Mısır, h.1268. (Nicholson neşrinde Bul.)

C=*Mesnevî* (6438). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, British Museum, Or.6438. (H.VII-VIII.yy., Nicholson neşrinde C.)¹

G=*Mesnevî* (51). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Mevlâna Müzesi, no:51. (H.677 tarihli, Nicholson neşrinde G; Muvahhid neşrinde Elif.)

H=*Mesnevî* (1193). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Mevlâna Müzesi

1 Karşılaştığımız kısımda C nüshasında 1-18, 87-120. beyitlerin bulunmadığını hatırlatmalıyız. Nicholson’ın ilk 5 nüsha içinde “orijinaline en yakın” ve “A’dan sonra en güvenilir” (Nicholson, 1925: I, 11 İnt.; Yıldız, 2008: 257) nüsha diye nitelendirdiği bu yazmada, onun beyanına göre bazı eksik kısımlar ve karışıklıklar vardır. Bizce de çok değerli olan bu nüshayı, her nedense sayın Muvahhid, çalışmasına almamıştır.

Müzelik Eserler, yz.no:1193. (H.687 tarihli, Nicholson neşrinde H; Muvahhid neşrinde Kaf-vav.)

K=*Mesnevî* (9166). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Kahire Hidiv Ktp., yz.no: 9166. (H.768 tarihli, Nicholson neşrinde K.; Muvahhid neşrinde Kaf-elif.)

L=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Nicholson Şahsî Ktp., Numarasız. (H.843 tarihli, Nicholson neşrinde L.)

N=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, yz.no: 670. (H.680 tarihli, Nicholson neşrinde N; Muvahhid neşrinde Nun.)

Nicholson, *Mesnevî* metnini hazırlarken İsmâîl-i Ankaravî (ö.1041/1631) şerhinden çokça istifade etmiş; fakat onun metnini karşılaştırmaya dahil etmemiş, onu, açıklamalar kısmında F kısaltmasıyla göstermiştir. (Ankaravî, 1251; Nicholson, 1925: I, 16-17; Yıldız, 2008: 261-262).

Tarafımızdan karşılaştırmaya ilâve edilen nüshalar şunlardır:

259=*Mesnevî* (259). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Ktp., Mustafa Con A, yz.no: 259. (İstinsah tarihi: H.725.)

1177=*Mesnevî* (1177). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Mevlâna Müzesi Müzelik Eserler, yz.no:1177. (İstinsah tarihi: H.723.)

1311=*Mesnevî* (1311). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Süleymaniye Ktp. Murad Molla, yz.no: 1311. (İstinsah tarihi: H.695. Muvahhid neşrinde Mim).

2648=*Mesnevî* (2648). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Manisa İl Halk Ktp., yz.no: 2648. (İstinsah tarihi: H.VII-VIII. yy.)

Bizim bu karşılaştırmaya dahil ettiğimiz ve kısaltmalarını kütüphane numaralarıyla gösterdiğimiz nüshalar, Selçuklu döneminde Sultan Veled'e yakınlığı ve bağlılığı olan kişiler tarafından istinsah edilmiş olan üç nüsha ile eskiliği ve önemine binâen aldığımız Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki 2648 nolu Selçuklu yazmasıdır.

Bahse konu şahıslar, h.695 tarihli nüshanın müstensihisi olup Sultan Veled'in bacanağı olduğu tahmin edilen "Nizâmeddin el-Mevlevî el-Veledî el-Ârifî" ile h.723 ve h.725 tarihli nüshaların müstensihisi, Sultan Veled'in azatlı kölesi "Osman b. Abdullah"tır. Mevlâna ve Sultan Veled'in eserlerini istinsah eden kişiler arasında, bu zatların önemli bir yere sahip oldukları anlaşılmaktadır (İzbudak, 1991: I, N; Özmen, 2019: 74-75).

Bu dört nüshayı seçme gayemiz, *Mesnevî* metinlerinde iyileştirmelerin ne şekilde cereyan ettiğini anlama ve Sultan Veled'in tercihlerini daha iyi takip etme arzusudur. Hicrî 677 tarihli G nüshasının müstensihisi, "Muhammed b. Abdullah el-Veledî el-Konevî" de Sultan Veled'in bağlılarından ve çok değerli hattatlardan biridir. Ancak mezkûr yazmanın ketebe kaydından da anlaşılacağı üzere, kanaatimizce Mevlâna Müzesinde 51 no ile kayıtlı bu nüsha, Çelebi Hüsâmeddin ve Sultan Veled tarafından müştereken hazırlanan veya üzerinde anlaşmaya varılan bir metni ihtiva etmektedir ve Hüsâmî tarzı yansıtan en önemli yazmalardan biridir (Karaismailoğlu, 2012: I, 36-38). Nicholson neşri gibi bu nüsha da çok önemsenmiş, Türkiye ve İran'da tıpkıbasım ve matbaa harfleriyle birkaç kez basılmış ve tercüme edilmiştir (Karaismailoğlu & Okumuş & Coşguner, 2013: 3)

Mesnevî metinlerindeki değişiklikler için örnekler:

1/1 (سر آغاز) (G, H, K, N, 1177, 1311) iken (A, Bul., L) olmuştur. B'de (Birinci beytın ayrıntısı aşağıda verilecektir.)

1/2 (سر آغاز) (B, G, H, K, N, 259, 1177, 1311, 2648) iken (A, Bul., L) olmuştur.

22/2 (سر آغاز) (A, B, Bul., C, H, L, N, 2648) iken (G, K, 259, 1177, 1311) yapılmıştır.²

34/1 (سر آغاز) (A, H, K) iken (Bul., C, G, N, 259, 1177, 1311, 2648) olmuştur. A'da , B ve L'de yapılmıştır.

38/2 (حکایت عاشق شدن) (A, B, Bul., C, L, H, K, 2648) iken (G, N, 259, 1177, 1311) olmuştur.

41/1 (حکایت عاشق شدن) (A, B, Bul., L, 2648) iken (C, G, H, K, N, 259, 1177, 1311) yapılmıştır.

50/1 (حکایت عاشق شدن) (C, 2648) iken (A, B, Bul., G, H, K, L, N, 259, 1177, 1311) yapılmıştır.

53/1-2 (حکایت عاشق شدن) (C, 2648) iken (A, B, Bul., G, H, K, L, N, 259, 1177, 1311) olmuştur.

64/1 (ظاهر شدن) (A, G, H, K, N) iken (B, Bul., C, L, 259, 1177, 1311, 2648) yapılmıştır.

73/1 (ظاهر شدن) (A, C, G, H, 2648) iken (B, Bul., K, L, N, 259, 1177, 1311) olmuştur. N'de (A, G, H, K, N, 259, 1177, 1311, 2648) yapılmıştır.

74/1 (ظاهر شدن) (A, B, C, G, H, K) iken (Bul., L, N, 259, 1177, 1311, 2648) yapılmıştır.

80/2 (از خداوند) (A, B, Bul, C, H, K, L, N, 2648), iken (G, 259, 1177, 1311) olmuştur.³

82/1 (از خداوند) (C, L, 2648) iken (A, B, Bul., H, K, N, 259, 1177, 1311) yapılmıştır. G nüshasında, (A, B, Bul., H, K, N, 259, 1177, 1311, 2648) yapılmıştır.

90/1 (از خداوند) (A, B., Bul., G, L, N, 259, 1177, 1311) olmuştur. 2648 nolu yazmada (H, K) iken (A, B., Bul., G, L, N, 259, 1177, 1311) olmuştur. 2648 nolu yazmada (H, K) iken (A, B., Bul., G, L, N, 259, 1177, 1311) olmuştur.

2 22/2, 38/2 ve 41/1 nolu mısralarda hangi şeklin eski, hangisinin yeni olduğu konusunda tereddüt hasıl olmuştur.

3 "Bi-şirâ vü bey' u bi-goft u şenid" mısraı h.774 tarihli, 171 nolu Hâlet Efendi nüshasında, yp.6b'nin kenarına yazılmış ve sonuna "Velediyye" kaydı konulmuştur (Kırlangıç-Örs, 2015: 6b); mısra, aynı şekilde Mesnevî 105: 4a ve 5547: 2a'da "(Nüsha-i) Veled" notuyla kenara yazılmıştır.

96/1 (ملاقات پادشاه): گفت ای هدیه حق و دفع حرج (A, B, Bul., H, K, L, 2648) iken گفت ای نور حق و دفع حرج (G, N, 259, 1177, 1311) yapılmıştır.

119/1 (بردن پادشاه): شمس جان باقیست او را امس نیست (A, B, Bul., H, K) iken شمس جان باقیی کش امس نیست (G, L, N, 259, 1177, 1311, 2648) yapılmıştır. Bul.'da ibare , را B nüshasında باقیی که او را B nüshasında yapılmıştır.

Bu değişikliklerin bir kısmının müellif hayatta iken yapıldığı düşünülebilir. Ancak kanaatimizde çoğunluk için aynı şeyi söyleyemeyiz. Yapılan değişiklikler açısından bu örneklere bakıldığında, G nüshasının, C, H, N, 2648 gibi eski tarz nüshalardan, biraz daha Veledi nüshalara yaklaştığı müşâhede edilmektedir. Şunu da hatırlatmalıyız ki bazı nüshalarda, burada verilen şekillerden başka varyantlar da görülmektedir.

Söz konusu değişiklikler, bütün vechesiyle gerek başlıkların ihdâsı ve yerlerinin tayini, gerekse ibârelerin tanzîmi konusunda da müşâhede edilmektedir. Hüseyin Muhammedzâde Sadîk de bu hususta şu kanaati belirtmektedir: “(Sultan Veled), Mevlâna'nın *Mesnevî*'sini baştan sona kadar gözden geçirmiş, bugünkü ifadeyle redakte etmiştir. *Mesnevî* hikâyelerinin başlarındaki mensur ibâreleri, onun *İbtidâ-nâme*'sindeki başlıklarla karşılaştırdığımızda bizde uyanan intiba şudur ki *Mesnevî*'deki bütün mensur metinler, Sultan Veled tarafından yazılmış veya redakte edilmiştir.” (Sadîk, 1395 hş: 61).

Genel olarak *Mesnevî* nüshalarına baktığımızda edindiğimiz kanaat şudur: Yaklaşık 7 asır içinde Hüsâmeddin Çelebi kolundan gelen nüshalar daha azdır gerek şerhlerde gerek müstakil yazmalarda ekseriyetle tashih ve ikmâl edilmiş olan nüshalar tercih edilmiştir.

Nicholson'ın açıkladığı ve daha önce değindiğimiz üzere bu değişiklikler, vezin ve kafiye aksaklığı gibi anlaşılabilir sebeplere dayanmaktadır. O, bu değişiklikleri müstensihlere isnat etmekte ve metni daha pürüzlü olan nüshaların, orijinale daha yakın nüshalar olduğunu belirtmekte; “Birçok yerde *Mesnevî* metni, ilk müstensihler tarafından keyfi değil belli bir amaçla ve belirli bir tarzda değiştirilmiştir.” demektedir (Nicholson, 1925: I, 11-12; Yıldız, 2008: 256-257). Nicholson'ın konuyla ilgili diğer bir yorumu şöyledir: “Altı defter halindeki *Mesnevî*, on iki yıl zarfında, Hüsâmeddin'e tertip ettirilip yazdırılmıştır. Bunların ilk nüshaları, toplu bir halde şiirin süslenmesine ve düzeltilmesine fırsat veren bir metindir. Ne zaman, nasıl ve hangi kişiler tarafından düzeltildiği bir soru olarak kalmaktadır” (Nicholson, 1929: III, XVIII; Yıldız, 2008: 271). (...) “Doğru olmayan (müdahale edilmemiş) nüshalar piyasaya çıktığında yazarın ölümünden sonra bazı arkadaşları tarafından şiirin revize edildiği tahmin edilebilir. Ancak bu hipotez, yazmalarda ortaya çıkan tedricî ve tam olmayan metin tashih süreçlerinin sebeplerini açıklamaz.” Fakat yazar, yazma nüshaların kenarlarında görülen “Veledi” kayıtları hakkında bir şey söylememektedir (Nicholson, 1925: I, 12; Yıldız, 2008: 258).

Bediüzzamân Furûzânfer'in “Öncekilerin rivayetleri (ve) *Mesnevî*'nin işaretlerine göre Mevlâna ilk 18 beyitten başkasını eliyle yazmamış; *Mesnevî*'yi Çelebi Hüsâmeddin ile diğer dostlar yazmışlar, Mevlâna'nın katında okumuşlar, tashih ettirmişlerdir.” şeklindeki beyânına, Feridun Nâfiz Uzluk, “*Mesnevî*, baştan sona kadar yalnız Çelebi eliyle yazılmış, başka kimse bu şerefli işte ona yardımcı olmamıştır.” diye itiraz etmektedir (Uzluk, 1986: 212-213). Biz Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled'in, güvenilir edip ve şairlerden yardım almış olabileceklerini düşünüyoruz.

Şimdi Sultan Veled'in *Mesnevî*'nin tanzîmi ve redaksiyonuyla ilgisini gösteren diğer bulgular üzerinde duracağız ve örneklerle bunları açıklamaya çalışacağız.

1. Söz konusu tasarrufların en ilginç, *Mesnevî*'nin ilk beytinde yapılan değişikliktir. Beyit en eski nüshalarda, genellikle “Bişnev î n ey çün şikâyet mî koned/ Ez cudâyîhâ hikâyet mî koned” şeklindedir. *Mesnevî* yazmaları üzerine yapılmış önemli bir araştırmaya göre, H.VII-VIII. yüzyıllarda istinsah edilmiş 25 adet *Mesnevî* nüshasının 18'i “Bişnev î n ey çün şikâyet mî koned” diye başlamaktadır (Dadak, 2022: 22). Diğerlerinden 3 tanesi “Bişnev ez ney çün şikâyet mî koned”⁴, 2 tanesi “Bişnev ez ney çün hikâyet mî koned”, 2 tanesi de “Bişnev î n ey çün hikâyet mî koned” şeklinde başlamaktadır.

Sultan Veled tarafından 700/1301 yılında telif edilen *Rebâb-nâme*'nin mukaddimesinde söz konusu beyit, bir vesileyle, o zamanlar için genel kabul gören tarzda, yani “Bişnev î n ey” şeklinde değil, “Bişnev ez ney çün şikâyet mî koned/ Ez cudâyîhâ hikâyet mî koned” şeklinde yer almaktadır. Selçuklu döneminde istinsah edilmiş *Rebâb-nâme* nüshalarında mezkûr beyit, “Bişnev ez ney çün şikâyet mî koned” şeklindedir (Değirmençay, 1996: 74-79; Ferâmerzî, 1359hş: 38; Gölpınarlı, 1971: 194; *Rebâb-nâme-2125*: 1b; *505: 1b*; *18224: 3b*). Ulaşabildiğimiz kadarıyla, Osmanlı döneminde kopya edilmiş nüshalarda da mısraın çoğunlukla “Bişnev ez ney çün şikâyet mî koned” olduğu (*Rebâb-nâme-43*: 1b; *63*; 1b; *1375*: 1b; *2642*: 107; *2820*: 1b), bazı Osmanlı nüshalarında ise “Bişnev î n ey çün şikâyet mî koned” (*Rebâb-nâme-239*: 3b; *240*: 1b) veya “Bişnev ez ney çün hikâyet mî koned” (*Rebâb-nâme-438*: 1b; *1166*: 93b) şeklinde yer aldığı görülmektedir.

Buna göre *Mesnevî*'nin ilk beytinin Sultan Veled tarafından değiştirildiği veya bu ikinci şekle rıza gösterdiği açıkça anlaşılmaktadır. Buna ihtiyaç duyulmasının sebebi, kanaatimizce beytin inşâd esnasında, eski aruza göre nun harfinin taktiden düşürülerek “Bişnev î n ey” şeklinde okunması, bunun da dinleyicide az da olsa bir tereddüte yol açması olmalıdır. Ayrıca “Bişnev ez ney” ifadesinde, daha güçlü ve tok bir ses vardır.

Şunu da belirtmemiz uygun olacaktır: Genel olarak *Mesnevî* nüshalarında, birinci beytin “Bişnev î n ey çün şikâyet mî koned” veya “Bişnev ez ney çün hikâyet mî koned” şekillerine sıkça rastlanmaktadır. *Rebâb-nâme*'deki gibi “Bişnev ez ney çün şikâyet mî koned” şeklinde başlayan nüshalar azınlıktadır. Farsça ve Türkçe diğer eserlerde ve manzûmelerde görülen alıntılarda “Bişnev ez ney çün hikâyet mî koned/ Ez cudâyîhâ şikâyet mî koned” şeklinin daha yaygın olduğu kanaatindeyiz. İran nüshalarında ikinci mısra, sıkça “Vez cudâyîhâ” şeklinde görülmektedir.

Tâhirü'l-Mevlevî (ö.1951) de *Mesnevî Şerhi*'nde, ilk beytin “yazma ve eski nüshalara muvâfık şekli”nin “Bişnev î n ey çün şikâyet mî koned” olduğunu, fakat “Bişnev ez ney çün hikâyet mî koned” şeklinde “intişâr ve iştihâr” etmiş bulunduğunu söylemektedir (Tâhirü'l-Mevlevî, 1963: I, 49).

Söz konusu beytin, “şikâyet” ve “hikâyet” kelimelerinin yerleri değiştirilerek bugün yaygın olduğu “Bişnev ez ney çün hikâyet mî koned/ Ez cudâyîhâ şikâyet mî koned” şekline

4 Mezkûr araştırmaya göre (Dadak, 2022: 22), ilk mısraı “Bişnev ez ney çün şikâyet mî koned” diye başlayan yazmalar: 725 tarihli, 259 nolu DTCF nüshası; VII-VIII.yy.da istinsah edilmiş 2648 nolu Manisa nüshası; 738 tarihli, 763 nolu Berlin nüshasıdır. Ayrıca 886 tarihli, 2645 nolu Manisa nüshasında da (yp.1b) ilk mısra böyledir.

evrilmesi ve yaygınlık kazanması konusunda şimdilik bir şey söylememiz mümkün değildir. *Mesnevî*'nin ikinci beytinin, ikinci mısraının başındaki “Der nefirem” ibaresi de bilhassa sonraki nüshalarda “Ez nefirem” şeklini almıştır.

2. Bilindiği üzere Nicholson *Mesnevî* metninin edisyon kritiğini yapmaya 1920’lerde karar vermiş, 8 ciltlik çalışmasının ilk cildini 1925 yılında neşretmiştir. Yazar, matbû nüshalar ve ilâve beyitler hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Mevlâna'nın *Mesnevî*'si gerek taşbaskı ve gerekse dizgi yoluyla Doğu'da defalarca basılmıştır ve bunların bazıları da kendi türünde iyidir. (...) Fakat bunlardan başka, *Mesnevî*'nin Doğu baskılarında birbirini (tutmayan) ciddi farklılıklar vardır. Nispeten muteber sayılanlar arasında dahi birçok yanlışlıklar ve pek çok ilâve beyitler yer almaktadır. Örneğin Bulak baskısının (1268) birinci ve ikinci defterinde 140 beyit, Tahran baskısında (1307) yaklaşık 800 beyit mevcut olup bunlar, en eski yazma nüshalarda bulunmamaktadır” (Nicholson, 1925: I, 13-18; Yıldız, 2008: 252, 262; Karaismailoğlu, 2012: 36-37).

İranlı edebiyat tarihçisi Zebîhullah Safâ da “*Mesnevî* beyitleri, eski muteber nüshalara göre 26 bin beyitten fazla değildir.” demektedir. Yine onun ifadesine göre özellikle İran ve Hindistan sahasında istinsah edilen nüshalar arasında 26-27 binden, 32 bin beyte kadar uzanan *Mesnevî* nüshaları mevcuttur (Safâ, 1373hş: III, 464-465; Gökmen, 2019: 62; Ceyhan, 2004: 329).

Yapılan çeşitli araştırmalara göre Türkiye’de istinsah edilmiş eski muteber nüshalardaki beyit sayısı, çoğunlukla 25.600 civarındadır; bazı nüshalarda bu rakam 26.000 beyte kadar ulaşmaktadır (Şimşekler, 2022: 105-106). Dolayısıyla Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifîn*'de ifade ettiği 26.600 rakamı, eski güvenilir nüshalar göz önüne alındığında kabul edilebilir değildir (Vefâyi-Firûzbağ, 1393hş: 17; Yazıcı, 1980: II, 628).

Karşılaştırmada kullandığımız kaynaklardan Nicholson neşrinde toplam 25.632; Muvahhid neşrinde 25.699; h.677 tarihli Konya (G) nüshasında 25.613 (Gölpınarlı tercümesinde 25.673); h.695 tarihli, 1311 nolu İstanbul nüshasında 25.655; ve h.723 tarihli, 1177 nolu Konya nüshasında 25.804 beyit bulunmaktadır (Karaismailoğlu, 2012: I, 37-38; Muvahhid, 1371hş: I, 113-114 Muk.; Samur, 2018: 45; Sarıyerlioğlu, 2022: 107).

Verilen bu rakamlar, Nicholson'ın da işaret ettiği üzere, Anadolu’da istinsah edilmiş *Mesnevî* nüshalarının güvenilirliği ve ona ilâve edilmiş beyitlerin miktarı hakkında yeterince fikir vermektedir. Birçok Selçuklu nüshasında metne bağlılık, hatta bazılarında harf be harf aynılık ve sadâkat müşâhede edilmektedir. Kuşkusuz bunda, Mevlevî müstensihlerin önemli rolü vardır; hatta bazılarının “hâfız-ı *Mesnevî*” olduğunu düşünmek bile yersiz değildir.

3. *Mesnevî*’ye yapılmış ilâve beyitler konusunda, bazı nüshaların birinci defterleri üzerine yaptığımız bir araştırmanın sonuçlarını da burada vermek uygun olacaktır. Konumuz açısından Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi, 1177 no’da kayıtlı, Sultan Veled’in azadlı kölesi Osman b. Abdullah tarafından h.723 yılında istinsah edilmiş olan nüsha, aydınlatıcı bilgiler ihtiva etmektedir. Bu nüsha Yukarıda zikredildiği üzere Veled Çelebi İzbudak tarafından tercüme edilmiş olan *Mesnevî* nüshasıdır.

Yukarıda değinildiği gibi Hüsâmî nüshalardan 200 beyit kadar fazlası bulunan 25.804 beyitlik bu nüsha, önemine binaen Konya Mevlânâ Dergâhı son postnişinlerinden, aynı zamanda dil ve edebiyat âlimi olan Veled Çelebi İzbudak (ö.1953) tarafından Türkçe'ye çevrilmiş; Abdülbâki Gölpınarlı, Maarif Vekâleti'nin isteği üzerine eseri gözden geçirip nispeten sadeleştirerek ona bazı açıklamalar yazmıştır. Kitap, *Mesnevî* adıyla 1942-46 yıllarında 6 cilt halinde neşredilmiştir (Samur, 2018: 5; Şafak, 2019: 397-405; Temizel, 2009: 128).

Tercümeyle esas olan h.723 tarihli bu nüsha, halen yazma halinde bulunup yayın sahasına çıkmamıştır. Ancak gerek metin gerekse tercümesi üzerine üniversitemizde tez çalışmaları yapılmaktadır (Aslan, 2020; Samur, 2018; Sarıyerlioğlu, 2022).

Nicholson, *Mesnevî*'ye ilave edilen beyitleri, başlangıçta imkânları sınırlı olduğu halde maharetle ayıklamış; onları genellikle metne almayarak dipnotlarda göstermişti. İzbudak tercümesi de Nicholson'ın metnine göre numaralandırılmış; Nicholson neşrinde bulunmayan ve genellikle dipnotlarda zikredilmiş olan ilâve (eski ve muteber nüshalarda görülmeyen) beyitler, başlarına yıldız işareti konularak ayırt edilmiştir.

Bahis mevzuu olan 1177 nolu *Mesnevî* nüshasının birinci defterinde 4041 beyit vardır; zira İzbudak tercümesinin birinci defterinde yıldız ile işaretlenmiş ilâve beyit sayısı 38'dir. Nicholson neşrinin birinci defterinde 4003 beyit vardır; keza h.677 tarihli G nüshasında da 4003 beyit bulunmaktadır. C, G, H, N nüshaları arasında beyit sayısı bakımından fazla bir fark olmadığı anlaşılmaktadır. Yani bu nüshalar, genel olarak Sultan Veled tarafından ilâve edildiğini düşündüğümüz beyitlerden, büyük ölçüde âzâdedir.

H.X-XI. yüzyılın değerli âlimlerinden İsmail Rusûhî-i Ankaravî'nin ünlü *Mesnevî Şerhi*'nin birinci defterinde ise 4052 beyit bulunmaktadır (Tanyıldız, 2010: 1349). Yani Nicholson'un kurduğu metne göre 49 beyit fazladır. Bunlardan 41'i Bulak basımında, 30'u L nüshasında, 28'i 1177 nolu nüshada, 8'i B nüshasında, 3'ü A nüshasında, 3'ü de G nüshasında mevcuttur; C nüshasında hiçbiri yoktur. (Mezkûr beyitlerden sekizi G, altısı C, ikisi A, ikisi B nüshalarının kenarlarına not edilmiştir.)

Nicholson'ın beyânına göre Bulak basımında 4116 ve L nüshasında 4128 beyit mevcuttur. Muvahhid neşrinde 4015 beyit vardır. Aşağıda değinileceği üzere, bazı *Mesnevî* yazmalarında, söz konusu ilâve beyitlerin kenarlarına "Veledî" kaydı düşülmüştür.

Nicholson, h.843 tarihli L nüshasında önemli değişiklikler görüldüğünü, fakat bu yazmanın, "orijinale en yakın olan" C nüshasındaki birçok eski kaydı barındırdığını, yani çok eski bir yazma üzerinden yenileştirme ve ilâvelerin yapıldığını dile getirmektedir.

Kezâ 1268 tarihinde Mısır'da Bulak matbaası tarafından basılan ve *Mesnevî*'nin uydurma 7.cildini de ihtiva eden nüshanın (kısaltması Bul.), muteberlik açısından Ankaravî metnine yakın olduğunu belirtmekte; ancak ondaki ilâve beyitler hakkında, "Beyitlerin çoğu, L'de yer alan hatırı sayılır malzemenen eklenmiş, hiç edebî değeri olmayan beyitlerdir." demektedir (Nicholson, 1925: I, 7, 11, 16; Yıldız, 2008: 254, 257, 262).

Bizim de kanaatimiz, Bul. metninin de L gibi eski bir nüshaya dayandığı ve ehil olmayan biri tarafından L'deki ilâve beyitlerin az çok değiştirilerek buraya aktarıldığı yönündedir. Hâsılı 4003 beyitlik birinci deftere ilâve edilen beyit sayısı, arz edilen kaynaklara göre,

birkaç beyitlik ilâvelerden sarf-ı nazar ederse 38 ilâ 125 arasında değişmektedir.

4. Nicholson'ın metne katmayıp dipnotlarda gösterdiği ilâve beyitlerden, birinci deftere ait birkaç örnek vermek uygun olacaktır. Burada da yukarıda kısaltma ve künyeleri verilen neşirler ve nüshalar incelemeye alınmış; beyit yerleri aynı şekilde gösterilmiştir. Metinlerin kenarlarına ilâve edilen, ekseriyetle sonradan başka kalem ve yazıyla kaydedilen beyitler, nazar-ı itibare alınmamıştır. Bazı eski nüshalarda az olarak aslî yazıyla kenara yazılmış beyitler görülmektedir. Ancak bunların da -unutulduğu için kenara yazılmış olma ihtimali bulunmakla beraber- ekseriyâ bilinçli olarak kenarda tutulduğu kanaatindeyiz. Aynı durum başlıklar için de geçerlidir.

Birinci defterde yer alan ilâve beyitlerden örnekler:

“Der yâften” başlığında, 184. beyitten sonra:

چونکه سلطان از حکیم آن را شنید پند او را از دل و از جان گزید

Bu beyit, Bul., K, L, 259, 1177 ve 1311'de asıl metnin içinde yer almaktadır. Yani A, B, C, G, H, N ve 2648 nolu yazmaların metninde yoktur. 13 nüsha arasındaki bu tipik gruplaşma, Hüsâmî ve Veleğî nüshalar hakkında ipucu vermektedir.

b) “Hikâyet-i Merd-i Bakkâl” başlığında, 249. beyitten sonra:

خواجه روزی سوی خانه رفته بود در دکان طوطی نگهبانی نمود

c) Aynı yerde:

گرچه ای بر جست ناگه بر دکان بهر موشی طوطیک از بهر جان

Bu iki beyit (b ve c), sadece Bul. ve L'nin metninde mevcuttur. A, B (sadece ikinci beyit), H ve K'nin kenarlarına not edilmiştir. Sayın Muvahhid, “hikâyede bir eksiklik hissedilmemesi için” onları kendi hazırladığı metne dahil etmiştir. (Muvahhid, 1371hş: I, 18). Merhum İzbudak da tercümesine esas aldığı 1177 nolu nüshanın metninde bulunmamasına rağmen onları tercümesine katmış, başlarına yıldız işareti koymuş, fakat Farsça beyitlerin metnin kenarına sonradan ilâve edilmiş olduğunu belirtmemiştir (İzbudak, 1991: I, 20; Samur, 2018: 58).

d) “Hikâyet-i Merd-i Bakkâl” başlığında, 306. beyitten sonra:

ای خنک خانی که در عشق مأل بذل کرد او خان و مان و ملک و مال

Beyit, B, Bul., 259, 1177'de asıl metnin içinde yer almıştır.

e) “Telbîs-i Vezîr” başlığında, 360. beyitten sonra:

چون وزیر آن مکر را بر شه شمرد از دلش اندیشه را کلی ببرد

Beyit, B, Bul., L, 259, 1177, 1311'de asıl metnin içinde yer almıştır.

f) “Mutâbaat Kerden” başlığında, 387. beyitten sonra:

گر عنایتت بود با ما مقیم کی بود بیمی از آن دزد لنیم

Beyit, Bul., K, L, 259, 1177'de asıl metnin içinde yer almıştır.

g) “Mutâbaat Kerden” başlığında, 397.beyitten sonra:

چونکہ نور صبحدم سر پر زند کرکس زرین گردون پر زند

Beyit, B, Bul., G, K, L, N, 259, 1177, 1311, 2648'de asıl metnin içinde yer almıştır. Eski ve muteber nüshalardan A, C, H'nin metninde yoktur. Beytin erken zamanlarda Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled arasındaki mutâbakatla metne dahil edildiğini tahmin ediyoruz.

h) “Fehm Kerden” başlığında, 454. beyitten sonra:

آخر الامر از برای آن مراد تادهد چون خاک ایشان را به باد

Sadece B, Bul. ve 1177'de metnin içinde yer almıştır. Beytin, geç zamanlarda metne dahil edildiğini tahmin ediyoruz.

Örnek olarak sunduğumuz bu sekiz ilâve beytin a, d, f, h şıkları için birkaç *Mesnevî* yazmasında “Veledî” kaydını gördüğümüzü; b, c, e şıkları için yeterli “Veledî” kaydı bulamadığımızı; g şikkı için herhangi bir kayda rastlamadığımızı belirtmeliyiz.

İncelemeye alınan 13 nüshadaki durum ve asıl metinlerde yer alan beyit sayıları şöyledir: A:0, C:0, H:0, G:1, N:1, 2648:1, K:3, 1311:3, B:4, L:5, 259:5, 1177:6, Bul.:8. Görüldüğü üzere ilk 6 nüsha ile sonraki 7 nüsha, farklı sayılarla da olsa gruplaşmaktadır. Yani ilave beyitler, Hüsâmî nüshalarda, hiç yer almazken veya nâdiren yer alırken, Veledî nüshalarda fazlaca bulunmaktadır. Bu ikinci gruptaki sayıların değişkenliği, kanaatimizce metne beyit eklemenin, tedricen yapıldığını göstermektedir. Nicholson da üzerinde çalıştığı nüshaların, nüsha farkları sebebiyle A, C, H, N (eski) ve G, D, B, K, P (yeni) şeklinde gruplaştıklarını söylemektedir (Nicholson, 1929: III, XV-XXI; Yıldız, 2008: 269-273).

Bu münasebetle bir ipucu olması açısından şunu da zikretmek uygun olacaktır: H.677 tarihli G nüshasının “Hakîr u Bî-hasım Dîden” başlığında, kenara sonradan şu iki beyit ilâve edilmiş ve altlarına, “Nüsha-i Veledî” kaydı düşülmüştür: (*Mesnevî*-51: 36a).

می دويدند از پی اشتر چو سگ چون شنيدند اين از او جمله به تک

همچو روح پاک کو از ننگ تن می گريزد جانب رب المنن

İzbudak çevirisi şöyledir: “Bu sözü duyunca hepsi birden köpek gibi onun ardından seğırtmeğe başladılar. Temiz ruh gibi ten aybından, nimet ve ihsan sahibi Tanrı'ya kaçıp gitmekteydi” (İzbudak, 1991: I, 203).

G nüshasını tercüme eden A. Gölpınarlı, onları çeviri metnine almış, dipnotta beyitlerin yazmada “Nüsha-i Veledî” kaydıyla kenarda olduğunu belirtmiş ve “Anlaşıyor ki Sultan Veled'in yazdığı nüshayla da karşılaştırılmıştır” yorumunda bulunmuştur (Gölpınarlı, 1989: I, 450, 2539, 2541. beyitler). Aynı beyitler, söz konusu nüshanın diğer mütercimi A.Karaismailoğlu tarafından çeviri metnine katılmamış, beyitlerin tercümeleri dipnotlarda verilmiş ve söz konusu kayıtlar da dipnotta belirtilmiştir (Karaismailoğlu, 2012: I, 174, 2528 ve 2530. beyitlerden sonra.)

Bu vesileyle biz de bu konudaki kanaatimizi şöyle ifade edebiliriz: *Mesnevî* yazmalarında, metin kenarlarındaki ibareler, yukarıda değindiğimiz gibi genellikle sonradan, başkaları tarafından yazılmıştır. Bir not, aslı yazıyla yazıldığından emin olunmadıkça asıl metne katılamaz. Öyle olsa dahi durum, dipnotta belirtilmelidir.

Nicholson neşrinde, isabetli bir şekilde dipnotlarda yer alan söz konusu beyitlerin ilki L nüshasının metninde (2529.beyitten sonra), ikincisi Bul. nüshasının metninde (2530. beyitten sonra) yer almaktadır. Fakat yazar, sonradan karşılaştırmaya dahil ettiği G, H, K, N nüshalarının kenarlarındaki notları nazar-ı itibare almadığından, bu nüshalardaki durumdan söz etmemiştir (Nicholson, 1925: III, 23, Appendix I; Lâhûtî, 1393hş: I, 184). Muhammed Ali Muvahhid ise kendi neşrinde, bu iki beyti dipnotta vererek G nüshasındaki “Nüsha-i Veledî” kayıtlarını zikretmiş, ayrıca 2.beytin K’de ve (695 tarihli, 1311 nolu) M nüshanın kenarında bulunduğunu belirtmiştir (Muvahhid, 1371hş: I, 166, 2538 ve 2539 nolu beyitlerin izahı).

Naklettiğimiz bu iki beyit, h.723 tarihli yazmanın kenarında da mevcuttur ve muhtemelen G nüshasından nakledilip atlarına “Nüsha-i Veledî” ibaresi konulmuştur. Mütercim Veled İzbudak, çeviri metnine bu iki beyti dahil etmiş ve beyitlerin başlarına yıldız işareti koymakla yetinmiştir (Mesnevî-1177: 33b; İzbudak, 1991: I, 203).

5. Son *Mesnevî* şâirhlerinden Ahmed Avni Konuk (ö.1938), Sultan Veled tarafından Mesnevî’ye ilâve edilen beyitler konusunda şu değerli bilgiyi aktarmaktadır:

“*Mesnevî-i Şerif*’de nüsha ihtilâfâtına ve ziyâde olan beyitlere gelince; bunlar hakkında üstâd-ı ekremim Mehmed Es’ad Dede Efendi (kuddise sırruhû) hazretleri, kendi şerhlerinde şu ma’lûmâtı veriyorlar: Huzûr-ı Pir’de *Mesnevî-i Şerifi* yazanların birisi Hüsâmeddîn Çelebi ve Bahâeddîn Sultan Veled hazretleriyle, Osman ibn İsâ el-Mevlevî’dir.⁵

Sultan Veled hazretlerinin yazdığı *Mesnevî-i Şerif*’in bir nüshasını 1283 senesi ramazanında Fâtih Câmî’-i şerifinin havlisinde Kürt Mehmed efendinin kitab sergisinde, ikindiden evvel ziyâret ettim. İkinci namazını müteâkıb *Mesnevî-i Şerif* takririnden sonra tekrar bu nüsha-i mübârekeyi ziyâret etmek üzere gittim. Mehmed efendi: Bundan bir çeyrek sâat evvel biri geldi, hediyesi olan yirmi beş altını verdi ve *Mesnevî-i Şerifi* aldı dedi. Mutedil bir kıt’ada idi ve her sürhun hâmişinde birkaç beyit yazılı ve beyitlerin altında da kırmızı mürekkebe ile ‘Veled’ imzâsı var idi.

Sultan Veled hazretleri *Mesnevî-i Şerifi* istinsâh buyururlar iken, kalb-i şeriflerine o bahse dâir ba’zı beyitler sünûh eder ve peder-i âlilerine arz ederler imiş ve Hz. Mevlânâ efendimiz dahi *Mesnevî-i Şerif*’in kenarına yazmalarını emir buyururlar imiş. Cenâb-ı Abîd Dede’nin⁶ yazdığı *Mesnevî-i Şerifler*, Osman ibn İsâ el-Mevlevî’nin yazdığı nüshadan istinsâh edildiğini ve mûmâileyhin nüshasının târihi 668 olduğunu Ankaravî hazretleri, VI. cildin şerhi nihâyetinde beyân buyurmuşlardır. Bircümle nüshah-ı matbûada ebyât-ı

5 Osman ibn İsâ el-Mevlevî hakkında bilgimiz yoktur. Yukarıda bahsi geçen, Sultan Veled’in azatlı kölesi Osman b. Abdullah ile isim benzerliği dikkat çekicidir.

6 Ünlü Mevlevî şâiri ve hattatı İbrahim Cevri Dede (ö.1065/1654) gibi *Mesnevî* hattatlığıyla bilinen Ubeyd veya Ubeydullah Dede (X/XVI.yy.) olmalıdır. Bkz. (Gölpınarlı, 1983: 121; Şimşekler, 2022: 95-97).

mülhaka pek çoktur. Bunların arasından Sultan Veled hazretlerinin beyitlerini ayırmak mümkün değildir.”

Konuk, bazı nüsha farklarından bahsettikten sonra konuyla ilgili kanaatini şöyle belirtiyor: “Bu nümûnelerden anlaşılır ki, nüshaların birçoğu ‘Böyle de olur; öyle de olur’ diyerek bizzât Hz. Mevlânâ tarafından söylenmiştir. Binâenaleyh ma’nâda ittihadları cihetiyle bu nüshalar kıyl ü kale değer bir mâhiyette değildirlir” (Eraydın-Tahrallı, 2004: I, 30-32).

Veled Çelebi'nin de konuyla ilgili mütâlaası şöyledir:

“Bi'l-cümle ebyât-ı *Mesnevîyye* adedi, ba'z-ı nüsah-ı kadîme evâhirine yazılmışsa da hemen hepsinde az çok tefâvüt görülür. 26 bin kûsûr ebyât-ı şerîfenin, kûsûrunda ekseriyâ tefâvüt vardır. Bu tefâvüt, iki cihetten geliyor: Birincisi taraf-ı Hazret-i Pîr'den mükerreren tashîh görmüş nüshalar dahi elde bulunmakla ba'z-ı âşıkân, çizilen ebyâtı nüsha olarak hârice yazmışlar ve bi'l-âhere anlar da derûn-i metne idhâl edilmiştir. Nüsha-i Veledîyye'de dahi Sultan Veled Efendimiz, peder-i akdeslerinden bi'l-âhere manzûm olarak telakkî eylediği tashîhâtı aynen ve ba'z-ı müşkilât ve mücmelâtın izâhı zımında ahz eylediği beyânâtı nazmen, (...) nüshasına tahrîr buyurmalarıyla o dahi ba'z-ı nâsîh tarafından metne karıştırılmıştır. Elimizdeki sahîh nüshalarda “ebyât-ı Veledîyye” ile “nüsha” olarak ibkâ edilen ebyât-ı şerîfeye işâret edilmiştir” (Veled Çelebi, 1330: 783).

Veled Çelebi'nin de bu tesbitinin, kanaatimizce örneklerle ortaya konulması gerekir. Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz gibi, bizim araştırmalarımıza göre güvenilir Selçuklu yazmalarında 26 bin beyte ulaşan yazma azdır; çoğunluk, 25.600 beyit civarındadır.

Muhammed Ali Muvahhid Bey, Mehmed Esad Dede'nin (ö.1329/1911) az önce naklettiğimiz “Sultan Veled hazretleri *Mesnevî-i Şerifi* istinsâh buyururlar iken, kalb-i şerîflerine o bahse dâir ba'zı beyitler sünûh eder ve peder-i âlîlerine arz ederler imiş ve Hz. Mevlânâ efendimiz dahi *Mesnevî-i Şerîf*'in kenarına yazmalarını emir buyururlar imiş” beyânından hareketle şu yorumda bulunuyor:

“Buna göre Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled'i belki de (*Mesnevî*'ye) yapılan ilâve beyitlerin ilk müsebbibi ve kaynağı saymak mümkündür. Mevlâna'nın sağlığından itibaren *Mesnevî*'ye zaman zaman müdahale etmiş ve bilâhare ilâve beyitlerin sayısını artırmış olmalıdır. Sultan Veled'in şairliği vardı. (Demek ki) babası *Mesnevî*'yi yazdırırken kendisi de onu takip ederek aynı üslûpta beyitler söyleyip *Mesnevî* nüshasının kenarlarına not ediyordu. Sonraları resmen hilâfet makamına geçince kendisini babasının (yoluna adayarak) ona benzemeye çalışmış ve Mevlâna'nın 6 ciltlik *Mesnevî*'sine karşılık o da 3 adet *Mesnevî* kaleme almıştı” (Muvahhid, 1371hş: I, 136 Mukaddime).

6. Ahmed Avni Konuk'un naklettiği malûmatın aynısını, kaynak zikrederek aktaran ve Esad Dede'nin kaynak belirtmediğini vurgulayan A. Gölpinarlı, *Mesnevî ve Şerhi* adlı eserinin mukaddimesinde, aşağıdaki nüshalarda, metin kenarlarında ilâve beyitlerle ilgili olarak “Veled”, “Veledî”, “N(üşha-i) Veled”, “Nüsha-i Veledî” şeklinde, Sultan Veled nüshasına yönelik kayıtlar bulunduğunu belirtiyor. Bunlar, Mevlâna Müzesi Ktp. No. 51 (ist. 677/1278), Konya Yusuf Ağa Ktp., no 5547 (ist. XIII-XIV.yy. ?), Mevlâna Müzesi Ktp. No. 2026 (ist. 956/1549), Bibliotheque National; Ansien Fond Pers; No. 265.

(1086/1675 tarihinde İstanbul'da satın alınmış nüsha)'dır (Gölpınarlı, 1989: I, XX-XXXII).

Bu münasebetle bizim de metnin kenarlarında “Veled”, “Veledî” vs. notlar bulunan bazı yazmaların numaralarını vermemiz uygun olacaktır: Konya Mevlâna Müzesi Ktp., yz. no: 1177 (ist.723); aynı Ktp., yz. no: 1113 (ist.773); Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi, yz. no: 171 (ist.774); Ankara Adnan Ötügen İHK, yz.no: 105 (ist.921); Süleymaniye Ktp. Ayasofya, yz.no: 2040 (ist.956); aynı Ktp. Cârullah Ef., yz. no: 1733 (ist.1055); Afyon GAP Ktp. yz.no: 18213 (ist.1062).

Gölpınarlı, aynı yerde şu nüshalarda da “Asl”, “Aslî”, “Sahîh”, “N(üşha-i) Hüsâm”, “Nüşha-i Asl”, “Nüşha-i Evvel”, “Nüşha-i Kadîm”, “Nüşha-i Kadîme”, “Nüşha-i Nâzım” şeklinde Hüsâmeddin Çelebi nüshasına yönelik kayıtlar bulunduğunu belirtiyor: Mevlâna Müzesi Ktp. No. 1193 (ist.687/1288); Mevlâna Müzesi Ktp. No. 1177 (ist.723/1323); Mevlâna Müzesi Ktp. No. 2023 (ist.XIV-XV.yy.); Konya Yusuf Ağa Ktp., no 5547 (ist. XIII-XIV.yy. ?), Mevlâna Müzesi Ktp. No. 2008 (ist.955/1548). (Gölpınarlı, 1989: I, XVI-XXII). Görülüyor ki bazı nüshalarda hem “Veled”, hem “Hüsâm” (asl, kadîm, evvel) kayıtları bulunmaktadır.

Yazar, “Bibliothèque National; Ansien Fond Pers; No. 265. 1086/1675'te İstanbul'da satın alınmış” nüshada gördüğü “Veled” ve “Veledî” kayıtları münasebetiyle şunları da söylüyor: “Sanıyoruz ki ‘Veled’ kaydını ihtivâ eden beyitler, Sultan Veled’in yazdığı nüshadandır ve Mevlânâ'nındır; ‘Nüşha-i Veledî’ kaydını taşıyanlar da böyle olsa gerek. ‘Veledî’ kaydını taşıyanlarsa, belki Sultan Veled’indir ve herhangi bir beyti şerh ve îzâh mâhiyetindedir. Fakat biz de bu hususta ısrârın mümkün olamayacağı, kesin bir hükme varılamayacağı kanâatindeyiz” (Gölpınarlı, 1989: I, 2932).

Burada şunu ifade etmeliyiz ki Hüsâmeddin Çelebi ile Sultan Veled’in tercihleri, farklı şekillerle ilk dönem nüshalarına kadar uzandığından, kanaatimizce söz konusu notların hangi kanaldan gelen nüshalara ait olduğunu tahmin etmek kolay değildir. Ancak çoğu zaman metinlerdeki kelime ve ibâre değişiklikleri, ilâve beyitler, kenarlardaki “Veledî” kayıtları, Tetimme-i Veledî gibi ipuçlarıyla ve tahminî olarak bir kanaate varmak mümkündür. Bir de *Mesnevî* yazmalarındaki nüsha farklılıkları, okuyucunun merakını celbettığınden, birçok kişi elindeki nüshayı başka nüshalarla karşılaştırma ihtiyacı hissetmiş ve bunları gerek metnin içine gerekse kenarlara not etmiştir.

Bilhassa *Mesnevî* yazmaları hakkında kıymetli bilgiler veren merhum Gölpınarlı'nın, araştırma konumuz hakkında, geniş malûmatı ihtivâ eden görüşlerinin, bir bütün olarak ele alınıp incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

7. Yukarıda değinildiği gibi bazı *Mesnevî* nüshalarının sonunda “Tetimme-i Veledî” başlığı altında aynı vezinde yazılmış 45 beyitlik bir ilâve yer almaktadır. Bu kısımdaki beyitlere göre Sultan Veled, babasına *Mesnevî*'yi neden bitirmeden bıraktığını sormuş, o da nutkunun deve gibi uykuya daldığını, göçme zamanının geldiğini, artık devam etmeyeceğini ifade etmiş; bundan sonrasını basîret sahiplerinin anlayışına bıraktığını söylemiştir (İzbudak, 1991: VI, by. 4916'dan sonra.)

Nicholson bu bölümle ilgili olarak şu bilgiyi vermektedir:

“(Benim kullandığım) Mesnevî nüshalarından VII-VIII/XIII-XIV. yüzyıla ait olanlar şu beyitle bitmektedir.

در دل من آن سخن زان میمنه‌ست ز آنکه از دل جانب دل روزنه‌ست

Ancak (768 tarihli) K (Kahire) nüshasının sonunda ‘Mesnevî’nin tamamlanmasına dair Hz. Sultan Veled’in yaptığı ilave’ başlığıyla 45 beyit daha yer almaktadır. Bu kısım Mevlana’nın oğlu Sultan Veled’e ait olup Bulak baskısının sonunda da (VI, 185 vd.) mevcuttur ve şöyle başlamaktadır:

مدتی زین مثنوی چون والدم شد خمش گفتش ولد کای زنده دم

(Nicholson, 1940: VIII, 405; Lâhûtî, 1393hş; VI, 2291).

Veled Çelebi de bir çalışmasında tetimme konusuna değinmektedir:

“Ba‘dehû Sultan Veled Hazretleri, Hüsâmeddin Çelebi’nin nüsha-i musahhasından kemâl-i i‘tinâ ile bir nüsha istinsâh eyledi. Hitâmında peder-i akdeslerinden son cild-i Şerîf nihâyetindeki Şehzâdegân hikâyesinin nâ-tamâm bırakılması sûretiyle *Mesnevî-i Şerîf*’in nâkis ve hâtimesiz olarak terk edilmesi esbâbını suâl eyledi. (...) Bunu da Sultan Veled Hazretleri nazmen kendi yazdığı *Mesnevî-i Şerîf*’in hâtimesine yazdı. Elyevm elimizde ne Hüsâmeddin Çelebi ne de Sultan Veled Hazretleri’nin nüshaları mevcûd değildir. Fakat bunlardan yazılmış ve bu iki zât-ı şerîfin ders-i şerîflerinde hâzır bulunularak nüsha-i musahhaha-i şerîfelerinden tashih edilmiş gâyet sahîh ve mu‘tenâ nüsa-hı şerife mevcûddur” (Veled Çelebi, 1330: 782-783).

A.Gölpınarlı, Mevlâna Müzesi Ktp.,no:1457’deki h.714 tarihli *Mesnevî* yazmasını tanıtırken şöyle demektedir: “Sonunda Sultan Veled’in ‘Tetimme’si de bulunan bu nüsha (...) *Mesnevî*’nin ve Mevlevîliğin ne kadar çabuk yayıldığını gösterdiği gibi ‘Tetimme-i Velediyye’nin de hemen kabul edilip tanındığını göstermektedir” (Gölpınarlı, 1989: I, XVII-XVIII).

Biz de belirtmeliyiz ki Nicholson’ın zikrettiği h.768 tarihli K nüshası haricinde h.695 tarihli,1331 nolu; h.723 tarihli 1177 nolu; 725 tarihli 259 nolu; 773 tarihli, 1113 nolu nüshaların sonlarında da söz konusu 45 beyitlik tetimme kısmı aslı yazıyla yazılmıştır ve bu durum, onların “Veledî nüsha” olduklarını teyit etmektedir. Kezâ tetimmenin olmadığı nüshalar, kanaatimizce ya Hüsâmî kanaldan gelmektedir veya çok eski yazmalardan kopya edilmiş nüshalar üzerinden iyileştirme ve değişiklikler yapılmıştır.

Bu vesileyle belirtmeliyiz ki A.Gölpınarlı, *Mesnevî ve Şerhi*’nde Mevlâna Müzesi Ktp., no: 2036’da kayıtlı dördüncü defter ile Süleymaniye Ktp. Eyüp Sultan, Hüsrev Paşa, Hz.Hâlid kitapları, no:182 (eski 158)’de kayıtlı altıncı defter’in bizzat Sultan Veled tarafından yazıldığını iddia etmiş ve Tevfik Sübhânî, bu yazmaların tıpkıbasımını yapmıştır. M. Muvahhid Sultan Veled’e nispet edilen yazmaları, 3 defter halinde kendi neşrinde kullanmıştır (Gölpınarlı, 1989: I, VIII-XVI; Muvahhid, 1371hş: I, 82-86 Mukaddime; Subhânî, 1391hş; Vefâyi-Firûzbahş 1393hş: 23-24).

Hâsılı anlaşılın odur ki Hüsâmeddin Çelebi tarzına uyan nüshalarda bulunmayan bu kısmın yazılıp eserin sonuna eklenmesi hususunda Sultan Veled kendini mezun addetmiştir.

8. Ömrünün büyük kısmını hattatlıkla ve *Mesnevî*'yi yazmakla geçiren XI/XVII.yüzyılın değerli şair ve sanatkârı İbrahim Cevrî Dede'nin (ö.1065/1654) divanının sonlarında, mesnevî nazım şekliyle 9 beyitlik Farsça bir manzûme vardır⁷. *Mesnevî*'ye ilâve edilmiş beyitleri konu alan bu manzûme, şöyledir:

نیست او از مثنوی فیضمند	هست اندر مثنوی ابیات چند
بعض افلاکی و بعض از دیگران	گفته سلطان ولد بعضی از آن
کرده اند الحاق از رفع شکی	بهر ایضاح معانی هر یکی
شد به بعضش بی اشارت منتسخ	هست اشارتهاش در بعضی نسخ
چونکه ببند زان یکی از جاهلی	وقت تطبیق دو نسخه غافل
خط نیکو را کند محکوک و بد	یا کند حک یا خط بطلان کشد
محو گردد می رود آن ضابطه	هم به ما بین دو معنی رابطه
معنیش بنگر به اندیشه بخوان	گر تو بینی اندرین نسخه چنان
لب خمش کن زآنچنان و زین چنین	چون غرض معنیست تو معنی ببین

Tercümesi:

“*Mesnevî*'de bazı beyitler vardır ki onlar, *Mesnevî-i Şerîf*'in aslından değildir.

O beyitlerden bazıısı Sultan Veled'in sözleridir, bazıısı Eflâkî'nin, bazıısı da başkalarının.

Her biri, (metindeki) manaların izah edilmesi ve şüphelerin giderilmesi için ilâve edilmiştir.

Bazı nüshalarda onlara işaret konulmuş, bazıları ise işaret konulmadan kopya edilmiştir.

(Bu durumu) bilmeyen biri, iki nüshayı karşılaştırırken, onlardan birini gördüğünde,

ya (ibareyi) kazır, yahut üzerini çizerek iptal eder; (böylece) güzelim yazmayı, kazınmış, karalanmış bir hale sokar.

Hem de iki mana arasındaki bağlantı kaybolur; ibarenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak unsurlar yitip gider.

Eğer sen bu nüshada öyle şeyler görürsen, manasına bak; düşünerek oku.

Mademki gaye manadır, öyleyse manaya bak; şöyleydi, böyleydi demekten kaçın.”

Görülüyor ki Cevrî, *Mesnevî*'ye beyit ilâve edenleri “Sultan Veled, Eflâkî ve diğerleri” şeklinde anmakta; bu ilâvelerin, metnin daha iyi anlaşılması için yapıldığını dile getirmektedir. Onun bahsettiği üzere Eflâkî ve “diğerleri”nin *Mesnevî*'ye ne tür ilâveler yaptıkları konusunda şimdilik bir fikrimiz yoktur. Eflâkî'nin *Mesnevî* nüshası için bkz. (Gölpınarlı, 1989: I, XV-XVI). Ancak şu bir gerçektir ki *Mesnevî* gibi çok beğenilen bir eserin, yıllar içerisinde okundukça az çok müdahalelere ve ilâvelere maruz kalması tabîidir.

⁷ Bkz. İbrâhîm Cevrî, *Divân*, Milli Kütüphane, yz.no: FB 382, yp.126b; Şimşekler, 2021: 102-103.

9. Konya Mevlâna Dergâhı postnişinlerinden, türbedeki kütüphanenin de kurucusu olan Mehmed Said Hemdem Çelebi (öl.1275/1859), anılan kütüphanedeki bir *Mesnevî* yazmasına düştüğü notta şunları söylemektedir: “Ve bu *Mesnevî-i Şerîf*'te ba'zı ziyâde ebyât vardır. Onların ba'zısı, sâir *Mesnevî-i Şerîf*'in mahallinden, münâsebetle dercolunmuştur. Ba'zı ebyât dahi Sultan Veled Efendimiz'indir. Münâsebet ile muharrir idhâl etmişdir. Lâkin ba'zısı dahi vardır ki bu ikisinden dahi hâricdir; ammâ mahalle münâsibdir. Gaflet olunmaya, Hü. M.” (Gölpınarlı, 2003: 69-71, yz. no: 59).

Hemdem Çelebi'nin uyarı notu yazdığı nüsha, *Mesnevî* üzerine şerh ve sözlük çalışmaları bulunan Abdüllatîf b. Abdullah el-Abbâsî el-Gucerâtî (öl.1048/1638)'nin tanzim ettiği nüshalardan biridir. Bu şahıs, 80 küsur yazmayı karşılaştırarak kurduğu *Nüsha-i Nâsiha* adlı *Mesnevî* metnine pek çok beyit eklemiştir. Nicholson, onun hakkında “Abdüllatîf, şiirdeki tashihlerinin seksenden fazla yazmaya dayandığını ifade etmektedir. Ne yazık ki kaynaklarının çok oluşu, sadece metnin bozulmasını artırmıştır.” demektedir (Nicholson, 1925: I, 17-18; Yıldız, 2008: 262-263). Hemdem Çelebi gibi Mevlevîlik tarihinde önemli yeri olan, âlim ve ârif bir zatın verdiği bu bilgi kıymetlidir.

Sonuç olarak, büyük mutasavvıf Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö.672/1273) *Mesnevî'si* Fars Dili, Edebiyatı ve Türk kültürü açısından çok önemli bir eserdir. O, İslâm tasavvufunu en güzel şekilde anlatan eserlerden biridir. Bu değerli kitabın, uzun bir telif serüveni vardır. Fakat *Mesnevî*'nin yazılış süreciyle ilgili hemen yegâne kaynak olan ve Mevlâna'nın vefatından 80 yıl sonra kaleme alınan *Menâkıbü'l-ârifin*'deki geniş sayılabilecek bilgiler, konuyu aydınlatmaya yetmemektedir. Fakat araştırmacılar, bu konudaki düşüncelerini, genellikle adı geçen kaynaktaki bilgiler doğrultusunda geliştirmişlerdir.

Yaygın olarak bilinenler şöyle özetlenebilir: *Mesnevî*, Mevlâna'nın sadâkatli dervişi ve ilk halifesi Hüsâmeddin Çelebi'nin (ö.683/1284) ricası üzerine, müridlere yol göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Hayatının son döneminde pek de düzenli olmayan bir tarzda Mevlâna söylemiş, Hüsâmeddin Çelebi yazıya geçirmiş; sonra tashihleri yapılmış ve kendisine defalarca okunarak onayı alınmıştır. Hayatındaki en büyük değişime vesile olan Şems-i Tebrîzî'nin (ö.645/1247) kayboluşundan sonra, içinde bulunduğu ilâhî aşk ve vecd hali devam eden Mevlâna, parçalar halinde söylediği beyitlerin tertip ve tashih işini de Hüsâmeddin Çelebi'ye bırakmış ve kanaatimizce bu konuyla yakından ilgilenememiştir. Altı ciltlik eserde, eski ve muteber nüshalara göre 25.600 civarında beyit vardır.

Halbuki çeşitli kaynaklardaki bulgular, *Mesnevî*'nin tanzimi ve redaksiyonu konusunda Sultan Veled'in (ö.712/1312) de müdahalesi ve önemli rolü olduğuna işaret etmektedir. Bu çalışmada *Mesnevî*'nin Selçuklu dönemine ait kıymetli yazmaları, bu bilgi ve bulgular ışığında değerlendirilmeye alınmış ve her iki kanaldan (Hüsâmî ve Veledî) gelen nüshalar ayırt edilmeye çalışılmıştır. *Mesnevî*'nin yazım süreci ve şekli, nüsha farklılıkları, ilâve beyitler, Hüsâmî-Veledî kayıtları gibi konular incelendiğinde Sultan Veled'in, eserin tanzimindeki rolü daha fazla aydınlanmaktadır.

Mezkûr yazmalarda bizim gördüğümüz en dikkat çekici yön vezin, kafiye, dil ve fesâhat açısından *Mesnevî* metni üzerinde (başlıklarda ve beyitlerde) yapılan sürekli iyileştirme çabalarıdır. Bu çabalar, *Mesnevî*'nin gerek söylenişindeki gerekse yazımındaki güçlükleri

ve eksiklikleri göstermektedir. İlk dönem nüshalarında, kompozisyon değişiklikleri de görülmektedir. Onun için her iki kanaldan gelen yazmalarda pek çok nüsha farkı vardır. Dahası birçok okur, elindeki nüshayı, diğer gruptan bir nüshayla karşılaştırıp farklılıkları metnin kenarlarına kaydedince, durum daha da karmaşık bir hal almıştır.

Yıllar ilerledikçe bu çok okunan metne, benzerlerinde olduğu gibi az çok müdahaleler artmıştır. İran ve Hindistan'da *Mesnevi*'ye müdahale, metni değiştirme ve beyit ilâve etme, ileri boyutlara ulaşmış; beyit sayısı 30 binlere varan nüshalar görülmüştür. Ancak Mevlevîliğin çok disiplinli bir tarikat olması, *Mesnevi* nüshalarının bilhassa tarikat mensuplarınca büyük bir dikkat ve sadâkatle kopya edilmiş bulunması, bu husustaki karmaşanın büyümesini, en azından ülkemizde önlemiştir. Bu takdire şayan olayda, kanaatimizce *Mesnevi*'ye hâricten beyit katmama konusunda çok dikkatli olan Hüsâmeddin Çelebi'nin davranışı önemli rol oynamıştır.

Bize göre Mevlevîler arasındaki bütün bu çabaların, iyileştirme ve değişikliklerin odağındaki asıl isim, Sultan Veled'dir. Elbette Hüsâmeddin Çelebi, *Mesnevi*'nin yazılmasına vesile olmuş, uzun yıllar bu değerli eserin ortaya çıkması için büyük çaba göstermiş ve Mevlâna'nın takdîrini ve sevgisini kazanmış biridir.

Ancak babasının terbiyesi altında yetişen Sultan Veled de hayatının her döneminde onun yanında olmuş; kendisine ve yüksek fikirlerine gönülden inanmış, meclislerinde bulunup bütün sözlerini ve şiirlerini kaydetmiş veya kaydettirmiş; bilhassa *Mesnevi*'deki fikirler ve konularla ilgili yorumları bizzat babasının ağzından dinlemiş; kendisi de onun yolundan giderek divan tertip edip *Mesnevi*'ler yazmış ve bu konuları orada tekrar işlemiştir. Hâsılı o, ilmi ve geniş malûmatı yanında, şairliği de olan yetkin bir kişidir.

Söz konusu değişikliklerin gösterdiğine göre Hüsâmeddin Çelebi ile Sultan Veled'in tercihleri, az çok farklılık arz etmektedir. Hüsâmeddin Çelebi, metnin orijinaline sâdik kalma ve edebî yönden pürüzlere fazla müdahale etmeme, kezâ başlıkları kısa ve sâde bir Farsça ile yazma yolunu tercih ederken Sultan Veled, söz konusu aksaklıkları olabildiğince giderme, daha edebî bir kompozisyon oluşturma ve bu amaç doğrultusunda metne daha fazla müdahale etme eğilimindedir (Şafak, 2018: 358-359).

Sultan Veled, büyük ölçüde mesâisini *Mesnevi*'de dile getirilen büyük hakikatleri, en güzel şekilde insanlara ulaştırmaya hasretmiş ve bütün çalışmalarını bu esas üzerine bina etmişti. Onun gibi büyüklerine karşı son derece saygılı, mütevâzı ama kararlı ve idealist birisinin, *Mesnevi*'nin yazımına kayıtsız kalması düşünülemezdi. Uzun hilâfet döneminde o, Mevlevîliği sistemleştiren bir kişi olarak tanınmıştır. Bu sebeple tarikati yaşatmak için çok çaba sarfetmiş, devlet erkânıyla ve önemli kişilerle iyi ilişkiler kurmuştur (Değirmençay, 2009: 521; Küçük, 2007: 434).

O yüzden kanaatimizce *Mesnevi* yazılmaya başladığı andan itibaren, metnin kompozisyonu ve eksik kalan kısımların ikmâlî konusunda o, Çelebi Hüsâmeddin hayattayken, kendisinin en büyük yardımcısı olmuş; Çelebi'nin 683/1284'te vefatından sonra bu görevi, bütün dikkati ve arzusuyla ama kendi hedefi ve düşünceleri doğrultusunda sürdürmüştür. O çerçevede Sultan Veled'in kendi anlayışına göre *Mesnevi*'ye zarûreten ilâve ettiği beyit sayısının fazla olmadığı düşüncesindeyiz.

Hüsâmeddin Çelebi ve Sultan Veled gibi Mevlevîliğin kurucuları olan, hayatlarını Mevlâna ve *Mesnevî* yoluna adayan, uzun yıllar boyunca bu değerli eseri mütâlaa eden ve insanlara anlatan kıymetli ve yetkin zatların, daha iyi bir metin elde etme çabaları, ancak takdirle karşılanabilir.

Bu hususta Sultan Veled'in belki yarım asrı bulan çabası, *Mesnevî*'deki mısra ve beyitleri vezin ve kafiye açısından kurallara daha uygun hale getirme, daha akıcı ve kolay anlaşılır ve tabir caizse daha yüksek vizyonda bir metin elde etme yönünde olmuştur. Söz konusu değişiklikler sebebiyle, *Mesnevî*'nin bazı beyitlerinde, şairin düşüncesindeki incelikler belki bir miktar kaybolmuş olsa da bu tasarruflarıyla Sultan Veled, kanaatimizce *Mesnevî*'nin daha çok okunan, istifade edilen ve benimsenen bir kitap olmasına hizmet etmiştir.

Kaynakça

- 0259=*Mesnevî* (259). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Ktp., Mustafa Con A, yz.no: 259. (İstinsah tarihi: H.725.)
- 1177=*Mesnevî* (1177). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Mevlâna Müzesi Müzeli Eserler, yz.no:1177. (İstinsah tarihi: H.723.)
- 1311=*Mesnevî* (1311). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Süleymaniye Ktp. Murad Molla, yz.no: 1311. (İstinsah tarihi: H.695.)
- 2648= *Mesnevî* (2648). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Manisa İl Halk Ktp., yz.no: 2648. (İstinsah tarihi: H.VII-VIII.yy.)
- A=*Mesnevî* (5602). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, British Museum, Or.5602. (H.718 tarihli, Nicholson neşrinde A.)
- Ankaravî, İ. R. (1251). *Mesnevî-i Şerîf Şerbi (Fâtihul-Ebyât)*, I-III, Mısır. Bulak Matbaası.
- Aslan, G. (2020). *Veled Çelebi İzbudak'ın Mesnevî Tercümesinin Yeni Yazıya Aktarımı (5.Cilt, 1-4.DeFTERler)*, Selçuk Ün. Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Ateş, A. (1968). *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.
- B=*Mesnevî* (35). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Munich Aumer, nu.35. (H.744 tarihli, Nicholson neşrinde B.)
- Bediüzzamân Furûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, trc.Feridun Nafiz Uzluk, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
- Bul.=*Mesnevî* (1268). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-III, Bulak (Matbaası), Mısır, h.1268. (Nicholson neşrinde Bul.)
- C=*Mesnevî* (6438). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, British Museum, Or.6438. (H.VII-VIII.yy., Nicholson neşrinde C.)
- Cevrî İbrâhîm Dede, *Divân*, Milli Kütüphane, yz.no: FB 382.
- Ceyhan, S. (2004). "Mesnevî", *DİA*, C.XXIX, s.325-334.
- Dadak, M. U. (2021). "Mesnevî Neşirleri ve Araştırmacıların Mesnevî Yazma Nüshaları Hakkındaki Tespitleri", *Mevlânâ Araştırmaları 7*, Ankara, s.205-220. Akçağ Yay.
- Dadak, M. U. (2022). *XIII-XIV. Yüzyıl Mesnevî Yazma Nüshaları ve Manisa İl Halk Kütüphanesi 2648 Numaralı Mesnevî Nüshası*, KKÜ-Ank.ÜN.SBE Ortak Doktora Programı, Yayınlanmamış doktora tezi, Kırıkkale.
- Dâkânî, P. A. (1385hş.). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-yi Ma'nevî (Ber Esâs-i Nüsha-i Asl-i Konya ve Mukâbele Bâ Nushahâ-yi Tevfik Subhânî)*, nşr.Perviz Abbâsî-i Dâkânî, Tahran.
- Değirmençay, V. (1996). *Sultan Veled ve Rebâb-nâme*, Atatürk Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Değirmençay, V. (2009). "Sultan Veled", *DİA*, C.XXXVII (2007), s.521-522.
- Değirmençay, V. (2016). *Sultan Veled, Sultan Veled Divanı*, trc.Veyis Değirmençay, İstanbul. Demavend Yay.
- DİA= Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLVI, İstanbul, 1988-2016.

- Duru, M. C. (1952). *Tarihi Simâlardan Mevlevî*, İstanbul. Kader Basımevi.
- Eraydın, S. & Tahralı, M. (2004). Ahmed Avni Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi I*, nşr. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, İstanbul. Gelenek Yay.
- Ferâmerzî, A. S. G. (1359hş.). Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, nşr. Alî Sultânî Gird Ferâmerzî, Tahran. Dânişgâh-i Tahrân ve Dânişgâh-i McGill.
- G=*Mesnevi* (51). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Konya Mevlâna Müzesi, no:51. (H.677 tarihli, Nicholson neşrinde G; Muvahhid neşrinde Elif.)
- Gökmen, G. (2019). Zebihullâh Safâ, “Celâleddîn Muhammed-i Belhî” *Târib-i Edebiyyât Der İrân*, trc. Gökhan Gökmen, *Mevlâna Araştırmaları 6*, Ankara, s.51-68, Akçağ Yay.
- Gölpınarlı, A. (1967-1994). *Mevlânâ Müzesi Yazmaları Kataloğu*, I-IV, Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 2.bs., İstanbul. İnkılâp ve Aka Yay.
- Gölpınarlı, A. (1985). Mevlâna *Celâleddîn*, 4.bs., İstanbul. İnkılâp Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1989). *Mesnevi ve Şerhi*, I-VI, Ankara. Kültür Bakanlığı Yay.
- Gölpınarlı, A. (2003). *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu*, Ankara. Türk Tarih Kurumu Yay.
- H=*Mesnevi* (1193). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Konya Mevlâna Müzesi Müzelik Eserler, yz.no:1193. (H.687 tarihli, Nicholson neşrinde H; Muvahhid neşrinde Kaf-vav.)
- İzbudak, V. (1991). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, I-VI, trc. Veled İzbudak, Gözden geçiren: Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- K=*Mesnevi* (9166). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Kahire Hidiv Ktp., yz.no: 9166. (H.768 tarihli, Nicholson neşrinde K.; Muvahhid neşrinde Kaf-elif.)
- Karaismailoğlu, A. (2012). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, I-III, trc. Adnan Karaismailoğlu, Konya. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay.
- Karaismailoğlu, A. & Okumuş, S. & Coşguner, F. (2013). Mevlâna *Bibliyografyası*, Konya. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Karaismailoğlu, A. & Örs, D. (2022). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi-i Ma'nevî*, I-VI, nşr. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs, 2.bs., Konya. Konya Büyükşehir Belediyesi Yay.
- Kırlangıç, H.-Örs, D. (2015). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi-i Ma'nevî*, I-II, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, yz.no: 171. (İstinsah tarihi: H.774.) Tıpkıbasım ve trc.: Hicabi Kırlangıç-Derya Örs, İstanbul. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.
- Köprülü, F. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4.bs., Ankara. Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Küçük, H. (2007). “Sultan Veled ve Maârif Adlı Eseri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 19, s. 427-451.
- L=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Nicholson Şahsî Ktp., Numarasız. (H.843 tarihli, Nicholson neşrinde L.)
- Lâhûtî, H. (1383hş.). Reynold A. Nicholson, *Mesnevi-i Ma'nevî*, I-IV, trc.ve tahkik: Hasen-i Lâhûtî, Tahran. Neşr-i Katre.
- Lâhûtî, H. (1393hş.). Reynold A. Nicholson, *Şerh-i Mesnevi-i Ma'nevî-i Mevlevî*, I-VI, trc. Hasen-i Lâhûtî, 5.bs., Tahran. İntişârât-i 'İlmî u Ferhengî.
- Mesnevi* (105)=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Ankara Adnan Ötügen Ktp., yz.no: 105. (İstinsah tarihi: H.921.)
- Mesnevi* (171)=Bkz.Kırlangıç, H.-Örs, D. (2015).
- Mesnevi* (265)=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Bibliotheque National; Ansien Fond Pers; No. 265. (1086/1675 tarihinde İstanbul'da satın alınmış nüsha.)
- Mesnevi* (351)=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Çankırı İl Halk Ktp, yz.no: 351. (İstinsah tarihi: H.733.)
- Mesnevi* (763)=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Berlin Königlichen Bibliothek, yz.no: 763. (İstinsah tarihi: H.738.)
- Mesnevi* (956)=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevi*, Konya Mevlâna Müzesi Müzelik Eserler, yz.no:2026. (İstinsah tarihi: H.956.)

- Mesnevî (1113)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Mevlâna Müzesi Müzelik Eserler, yz.no:1113. (İstinsah tarihi: H.773.)
- Mesnevî (1733)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, yz.no: 1733. (İstinsah tarihi: H.1055.)
- Mesnevî (1967)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf, Aslı ve Sadeleştirilmişiyile Manzum Nahîfî Tercümesi*, I-III, İstanbul 1967-1972.)
- Mesnevî (1993)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, (Mevlâna Müzesi, nu.51'deki h.677 Tarihli Yazma Nüshanın Tıpkıbasımı), Ankara. Kültür Bakanlığı Yay.
- Mesnevî (2008)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Mevlâna Müzesi Ktp., yz.no:2008. (İstinsah tarihi: H.955.)
- Mesnevî (2023)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Mevlâna Müzesi Ktp., yz.no:2023. (İstinsah tarihi: H.VII-VIII.yy.)
- Mesnevî (2026)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Mevlâna Müzesi Müzelik Eserler, yz.no:2026. (İstinsah tarihi: H.956.)
- Mesnevî (2040)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, yz.no: 2040. (İstinsah tarihi: H.956.)
- Mesnevî (2645)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Manisa İl Halk Ktp, yz.no: 2645. (İstinsah tarihi: H.886.)
- Mesnevî (5547)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Konya Yusuf Ağa Ktp, yz.no: 5547. (İstinsah tarihi: VII-VIII. yy.?)
- Mesnevî (18213)*=Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Afyon Gedik Ahmed Paşa Ktp. Yz.no: 18213 (İstinsah tarihi: H.1062).
- Muvahhid, M.A. (1371hş.). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-II, nşr. Muhammed Ali Muvahhid, Tahran. İntişârât-i Hermes.
- Muvahhid, M.A. (1395hş.). "Mukaddime Ber Tashih-i Cedid-i Mesnevî", *Mutâlaât-i Âsyâ-yı Sagîr*, S I, (Bahâr-Tâbistan.), s.11-52.
- N=*Mesnevî (0670)*. Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, yz.no: 670. (H.680 tarihli, Nicholson neşrinde N; Muvahhid neşrinde Nun.)
- Nicholson, R.A. (1925-1940). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, I-VIII, nşr. trc.ve şerh. Reynold A. Nicholson, London.
- Özmen A. (2019). "Sultan Veled Divanı'nın Yazma ve Matbu Nüshaları", *Mevlânâ Araştırmaları 6*, Ankara, s.69-90.
- Pürcevâdi N. (1371hş.) Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, (Mevlâna Müzesi, nu.51'deki h.677 Tarihli Yazma Nüshanın Tıpkıbasımı), nşr. Nasrullâh-i Pürcevâdi, Tahran. Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- Rasbaci, R. (2019). *Mevlâna Müzesi Nr.1113'te Kayıtlı Mesnevî Nüshasının 1.Cildi*, Selçuk Ün. Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Rebâb-nâme (43)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi, yz.no: 43.
- Rebâb-nâme (63)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Süleymaniye Ktp. Fethi Sezai Türkmen, yz.no: 63.
- Rebâb-nâme (239)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi, yz.no: 239.
- Rebâb-nâme (240)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Süleymaniye Ktp. Hâlet Efendi, yz.no: 240.
- Rebâb-nâme (438)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, İstanbul Üniversitesi Ktp., yz.no: 438.
- Rebâb-nâme (505)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Süleymaniye Ktp. Nâfiz Paşa, yz.no: 505. (H.VIII.yy).
- Rebâb-nâme (1166)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Süleymaniye Ktp. Reisülküttâb, yz.no: 1166.
- Rebâb-nâme (1375)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, İstanbul Üniversitesi Ktp., yz.no:1375.
- Rebâb-nâme (2125)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Konya Mevlâna Müzesi Ktp. Yz.no: 2125. (İstinsahı h.712'den önce).
- Rebâb-nâme (2642)*=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Manisa İl Halk Ktp., yz.no: 2642.

- Rebâb-nâme* (2820)=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Süleymaniye Ktp., Fatih, yz.no: 2820.
- Rebâb-nâme* (18224)=Sultan Veled, *Rebâb-nâme*, Afyon Gedik Ahmed Paşa Ktp., yz.no: 18224. (Selçuklu neshi).
- Sadık, H. M. (1395 hş.). *Sultân Veled Ferzendi Zîr-i Sâye-i Peder?*, Tahran. İntişârât-ı Tek-dirahat.
- Safâ, Z. (1373hş). *Târih-i Edebiyyât Der İrân*, C.III, Tahran, 1373hş.
- Samur, M. (2018). Musa Samur, *Mevlânâ Müzesi'ndeki 1177 Numaralı Mesnevî Nüshası ve Veled İzbudak Tercümesi'nin İncelenmesi*, KKÜ SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, 2018.
- Sarıyerlioğlu, M. S. (2022). *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla Bölümündeki 1311 Numaralı Mesnevî Nüshasının İncelenmesi*, KKÜ SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale.
- Subhânî, H. T. (1373hş.). Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-yi Ma'nevî (Ez Rûy-i Nüsha-i 677 Hicri)*, nşr.Tevfik Subhânî, Tahran. Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî Yay.
- Subhânî, H. T. (1391hş.). *Mesnevî-i Ma'nevî Defter-i Çebârüm u Şeşum Be Hatt-i Sultan Veled*, nşr. Tevfik H. Subhânî, Ferhengistân-ı Zebân u Edebiyyât-i Fârsî Yay., Tahran, 1391 hş.
- Surûş, A. (1380 hş.). Mevlâna Celâleddin, *Mesnevî-yi Ma'nevî Ber Esâs-i Nüsha-i Konya*, nşr.Abdulkerim Surûş, Tahran.
- Şafak, Y. (2003). "Son Mesnevi Şârihlerinden Ahmed Avni Konuk'un Mevlâna'nın Eserleri ve Fikirlerine Dair Bir Mektubu", *İlmî Araştırmalar*, S.15, s.87-96.
- Şafak, Y. (2004). *Hazret-i Mevlânâ'nın Eserleri*, Konya. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay.
- Şafak, Y. (2018). "Mesnevi'nin İkinci Defterindeki Üzüm hikâyesi Üzerine Bir metin Kritiği", *IV. Uluslar arası Mevlâna Sempozyumu Bildiriler*, Konya, s.355-370.
- Şafak, Y. (2019). "Mevlâna Müzesi'ndeki H.723 Tarihli Mesnevi Yazmasının Hususiyetleri ve Önemi", *Buhârâ'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XIII.Yüzyıl Medeniyet Merkezi Konya II*, Konya, s.397-405.
- Şafak, Y. (2021). "(MCR) Eserleri", *Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ve Hakk'a Daveti*, İstanbul, s.84-99. Konya Büyükşehir Belediyesi Yay.
- Şimşekler, N. (2021). Feridun Nâfiz Uzluk, "Mesnevî'nin Yazılışı ve En Doğru, En Eski Yazmaları", nşr. Nuri Şimşekler, *Mevlâna Araştırmaları 7*, s.77-112, Ankara. Akçağ Yay.
- Şimşekler, N. (2022). Feridun Nâfiz Uzluk, "Mevlâna'ya İsnad Edilen Mesnevî'nin Uydurma 7.Cildi Hakkında", nşr. Nuri Şimşekler, *Mevlâna Araştırmaları 8*, Akçağ Yay., Ankara, 2022, s.55-94.
- Tâhirül-Mevlevî. (1963) *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, İstanbul. Şamil Yay.
- Tanyıldız, A. (2010). İsmâil Rûsûhî-i Ankaravî, *Şerh-i Mesnevî I.Cilt, (Mecmûatü'l-Letaîf ve Matmûratü'l-Maârif)*, Erciyes Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri.
- Temizel, A. (2009). *Mevlâna, Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Olarak Eski Harfli Türkçe Eserler*, Konya. Selçuk Üniversitesi Yay.
- Uzluk, F. N. (1986). Bediüzzamân Furûzanfer, *Mevlâna Celâleddin*, trc.Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul. Milli Eğitim Basımevi.
- Vefâyî, M. A. & Firûzbahş, P. (1393hş). "Serâyîş ve Kitâbet-i Mesnevî", *Buhârâ*, S.104, Yıl 16, (Behmen, İsfend 1393hş.), s.15-27.
- Veled Çelebi (1330). "Konya Vilâyeti'nin Ahvâl-i Umûmiyye-i Târihiyyesi", (*Konya Salnâmesi*), s.748-825.
- Yazıcı, T. (1976-1980). Ahmed Eflâki, *Menâkibu'l-ârifin*, I-II, nşr.Tahsin Yazıcı, 2.bs., Ankara. Türk Tarih Kurumu Yay.
- Yazıcı, T. (1986). Ahmed Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, I-II, trc.Tahsin Yazıcı, İstanbul. Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- Yıldız, E. (2008). Reynold A. Nicholson, "The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi'ye Önsöz", trc. Ekrem Yıldız, *Mevlâna Araştırmaları 2*, Ankara, s.249-279. Akçağ Yay.
- Zerrinkûb, A. (1381hş.). *Sırr-ı Ney Nakd u Şerh-i Tablîlî ve Tatbiki-i Mesnevî*, 9.bs., Tahran. İntişârât-ı İlmî.
- Zorlu, C. (2003). Sahîh Ahmed Dede, *Mecmûatü'r-Tevarîhi'l-Mevleviyye-Mevlevîlerin Târîhi*, nşr. Cem Zorlu, İstanbul. İnsan Yay.

Tekkeler Kapatılınca Mevlevî Şeyhleri

Mevlevî Sheikhs When Dervish Lodges were Closed

Sezai Küçük*

Öz

XIII. asrın sonlarında Anadolu'nun ortasında Konya'da kurulan Mevlevîlik kısa sürede diğer Anadolu şehirlerine de yayılmıştır. Şiir, musiki ve sema ile bezenmiş tarikat anlayışı ile Mevlevîlik birer musiki ve sanat merkezi olan tekkeleriyle toplum her kesiminden rağbet görmüş ve XVI. yüzyılın ortalarında köylere kadar ulaşmıştır. Osmanlı sınırları içinde Mısır, Suriye, Irak ve Azerbaycan'dan Avrupa içlerinde Peçu'ya kadar Mevlevî zâviyeleri tesis etmiştir. Zamanla köylerden kasabalara oradan da şehirlere çekilen tarikat, Osmanlının siyasî, sosyal ve iktisadî alanda içine düştüğü sıkıntılardan etkilenmiş, XIX. yüzyıla gelindiğinde Mevlevîhânelerde ilimde, sanatta, musikide ve şiirde temayüz eden Mevlevîlerin sayısı azaltmıştır. Osmanlı Devleti yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin 1925 yılında tekkelerin kapatılması kararını almasıyla birlikte Türkiye Cumhuriyeti sınırlarındaki diğer dergâhlar gibi bütün Mevlevî tekkeleri de kapatılmıştır. Mevlânâ Dergâhı müzeye çevrilmiştir. Mevlevîhânelerin kapatılmasıyla buralardaki son şeyhlerin de görevleri sona ermiş, vakıfları ellerinden alınmış, sadece vefat edinceye kadar mevlevîhânelerin harem dairelerinde kalmalarına müsaade edilmiştir. Görevleri sona eren ve gelirlerini kaybeden Mevlevî şeyhlerinden bazıları çeşitli görevler alırken birçoğu farklı meşguliyetlerle maişetlerini kazanmaya çalışmışlardır. Biz bu makalede 1925 sonrası Mevlevî şeyhlerinin hayat hikâyelerini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Mevlevîlik, Mevlevîhâne, Mevlevî Şeyhleri*

Abstract

Founded in Konya in the middle of Anatolia at the end of the XIIIth century, The Mevlevî Order or Mawlawiyya soon spread to other Anatolian cities. Throughout history, Mawlawiyya has been in demand from all segments of society with its lodges, which are centres of music and art, with an understanding of the order adorned with poetry, music and sema and in the middle of the XVth century, it reached the villages. Mevlevî lodges were established from Egypt, Syria, Iraq and Azerbaijan within the Ottoman borders to Peçu in Europe. In time, the order, which was drawn from villages to towns and then to cities, was affected by the political, social and economic troubles of the Ottoman Empire, and by the XIXth century, the number of Mawlawiyya who excelled in science, art, music and poetry in Mawlawi lodges decreased. When the Republic of Turkey, which replaced the Ottoman Empire, decided to close the dervish lodges in 1925, all Mevlevî dervish lodges were closed, as were all other dervish lodges within the borders of the Republic of Turkey. Mevlânâ Dervish Lodge was turned into a museum. With the closure of the Mevlevî dervish lodges, the last sheikhs in these dervish lodges were dismissed from their duties, their sources of income, their foundations, were taken away from them, and they were only allowed to stay in the harem apartments of the Mevlevî dervish lodges until they passed away. Some of

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf ABD Öğretim Üyesi. skucuk@sakarya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0126-2005

the Mevlevî sheikhs, whose duties ended and who lost their income, took on various tasks, while many others tried to earn their livelihood through different occupations. In this article, we have been attempting to reveal the life stories of Mevlevî sheikhs after 1925.

Keywords: *Mawlawiyya, Mevlevihâne (Mawlawi Houses), Mawlawi Sheikh*

Giriş

Mevlevîlik, XIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve eserlerinin etkinliği ile sosyo-kültürel ve siyasal ortamlardan da faydalanarak, Mevlânâ adına oğlu Sultan Veled tarafından Konya'da kurulan ve kısa sürede birçok merkezde yayılan ve mevlevihâneler tesis eden bir tarikattır. (Eflâkî, 1989: II, 313, 337, 326; Sahîh Ahmed Dede, 104-192; Gölpınarlı, 1983: 29, 245, 330-335; Tanrıkorur, 2004: 29/474; Önder 1992:5-6)

Mevlânâ ve oğlu Sultan Veled dönemlerinden itibaren üst düzey yöneticilerle yakınlık içinde gelişip büyüyen ve daha sonraki zamanlarda Sultan Veled soyundan gelen Çelebiler ve Mevlevî şeyhleri vasıtasıyla yayılan Mevlevîlik, XVI. yüzyılın ortalarına gelindiğinde geniş kitlelere ulaşmış ve Anadolu'nun birçok yerinde halkı tamamen Mevlevîlerden oluşan Mevlevî köyleri kurulmuştur. Bu asrın sonlarından itibaren de tarikat küçük yerleşim yerlerinden şehirlere çekilmeye başlamış, vezirler, beyler, paşalar veya zengin eşraf tarafından inşa edilen Mevlevî dergâhlarının, tamirlerini de yine ya bu zevât üslenmiş (Gölpınarlı, 1983:245-246; Göyünç, 1991:351, 355) veya padişah emriyle tamir masrafları hazineden karşılanmıştır. Ortaya çıkan bu durum Mevlevîliğin XVII. asırdan itibaren adetâ bir devlet müessesesi halini aldığı kanaatini oluşturmuştur. (Gölpınarlı, 1983:248)

Sultan Veled dönemiyle birlikte kurulmaya başlayan ve Osmanlı dönemi ile yaygınlaşan mevlevihâneler âsitâneler ve zâviyeler diye iki gruba ayrılmıştır. (Gölpınarlı, 1963: 13; Pakalın, 1993: I, 94; Tanman, 1993: III, 485) Mevlevîliğin ilk dönemlerinden itibaren içerisinde çile çıkartılan büyük Mevlevî yapılarına âsitâne denildiği gibi diğer küçük Mevlevî tekkelerine zâviye tâbir olunmuştur. (Veled Çelebi, ty: 822; Uzluk, 1946: 161; Gölpınarlı, 1983: 334) Mevlevîliğin en önemli tekkesi içinde Mevlânâ'nın türbesi bulunan Konya Mevlânâ Dergâhı'dır. (Eflâkî, 1989: I, 627; Özönder, 1989: 3) "Huzur, huzûr-ı pîr" diye anılan bu tekke, tarikatın ilk kurulan dergâhı olmuş, (Eflâkî, 1989: I, 440; Gölpınarlı, 1983: 3435; Uzluk, 1971: 383) Osmanlı devleti zamanında "Celâliye Vakıfları" adıyla müstesnâ vakıflardan sayılmıştır (Gölpınarlı, 1983: 24-25; Ateş, 1992: 29-31).

Tarikatta mûsikî, sema ve şiirin mühim yeri sebebiyle birer musiki ve sanat merkezi olan tekkeleriyle Mevlevîlik, her toplum kesimi tarafından daima rağbet görmüştür. İtrî'den Şeyh Galib'e, Hammamizâde İsmail Dede Efendi'den Zekâî Ded'e kadar birçok sanat, edebiyat ve musiki üstadı ve müşid-i kamillerin yetişmesini temin eden bu tarikat, Fuad Köprülü'nün ifâdesiyle; "*Osmanlı'nın fethettiği her bölgeye Türk kültürünü taşıyan birer elçi(lik) görevi*" üslenmiş, Osmanlı sınırları içinde Mısır, Suriye, Irak ve Azerbaycan'dan Avrupa içlerinde Peçû'ya kadar Mevlevî zâviyeleri tesis etmiştir (Babinger & Köprülü, 2000; 54-55; Gölpınarlı, 1983: 245-248; Göyünç, 1991: 351-358).

Osmanlı devletinin zayıflaması ve toprak kaybıyla birlikte özellikle Balkanlarda bulunan Mevlevî tekkelerinin mühim bir kısmı kapanıp tarihe gömülmüş, tarikatın yüksek zümreye mal olması ve şehirlere çekilmesi ve vakıflarının azalmasıyla da Anadolu'da Demirci, Marmaris, Niğde, Tavşanlı gibi küçük yerlerdeki mevlevîhanelerden geriye bir zâviye, bir şeyh ve birkaç dervîşten başka bir şey kalmamıştır (Gölpınarlı, 1983: 335).

XIX. asır başlarından itibaren ise Osmanlının siyasî, sosyal ve iktisadî alanda içine düştüğü sıkıntılar ve çözümler Mevlevîler üzerinde de iyiden iyiye hissedilmeye başlanmış, özellikle XIX. asrın sonları ve XX. Yüzyıl ile birlikte tüm Mevlevîhanelerin vakıf gelirlerinin azalması, meşihatın babadan oğula geçmesi ve post kavgaları sebebiyle dergâhlarda ilimde, sanatta, musikide ve şiirde temayüz eden Mevlevîlerin sayısı oldukça azalmıştır. Bu dönemdeki maddi sıkıntılar mevlevîhanelerde ikâmet eden dervîş sayılarını da etkilemiş, dervîşlerin, neyzen ve semazenlerin yokluğu sebebiyle tekkelerdeki tasavvufî faaliyetler durma noktasına gelmiş ve çoğu tekkelerde âyin icrâ edecek kadar Mevlevî dervîşi bulunamaz olmuştur (Küçük, 2003: 441).

Bütün olumsuzluklara rağmen Mevlevîlik Osmanlı toplumunda XX. yüzyıla girildiğinde tarihten getirdiği hususiyetleriyle, Konya Mevlâna Dergâhı ve İstanbul tekkeleri başta olmak üzere Osmanlının hükmettiği diğer şehirlerde bir müddet daha, Türkiye sınırları içindeki ise 1925 yılında tekke ve zâviyelerin kapatılma kanunu çıkarılincaya kadar varlığını ve etkinliğini sürdürmüştür.

Mevlevîliğin tarih sahnesine çıktığı XIV. asırdan, içtimâî faaliyetlerinin yasaklandığı 1925 yılına kadar geçen süre içinde Anadolu'da, Balkanlarda ve diğer İslam beldelerinde 100'ün üzerinde Mevlevîhâne faaliyette bulunmuş, tekkelerin kapatıldığı 1925 yılında ise bu dergâhlardan 82 adedinin faaliyette olduğu, bunların 46 adedinin Türkiye sınırları dahilinde bulunduğu tespit edilmiştir (Küçük, 2003: 40-43, 234).

1964 yılında "Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhaneleri ve Son Şeyhleri" başlıklı bir makale yayınlayan A. Süheyl Ünver ise, tekkeler kapatıldığı 1925 yılında Türkiye sınırları dahilinde 53 Mevlevîhâne bulunduğunu tespit etmiş ve bu Mevlevîhanelerin son şeyhleri hakkında kısa bilgiler aktarmıştır (Ünver, 1964: 31-38).

a. İslahtan Sedde/Kapanmaya Uzanan Süreç

Kaynaklar Mevlevîlerle Osmanlı Devleti yöneticileri arasındaki ilk ilişkiyi, I. Murad'ın son senelerine götürmektedirler (Göyünç, 1991: 352). Osmanlı devletinde ilk Mevlevîhâne Sultan II. Murad tarafından Edirne'de 839/1435 yılında tamamlanan Muradiye Camii'nin yanına yapılmıştır (VGMA, Defter: 776, 232, 185; Kayaoğlu, 2002: 162). Fatih Sultan Mehmet İstanbul'un fethinden sonra kiliseden çevirilen Kalenderhane Camiini Mevlevîlere tahsis etmiş (Göyünç, 1984: 485-495; Gölpınarlı, 1983: 336-337), 872/1467 yılında Konya Kalesi ile birlikte Mevlânâ Türbesi ve mevcut diğer yapıları tamir ettirmiş ve türbeye bazı vakıflar bağışlamıştır. II. Bâyezit döneminde ise Mevlânâ Türbesi'nin iç süslemeleri yapılmış, 918/1512 yılında da Yavuz Sultan Selim dergâha bir şadırvan yaptırmıştır (Sahîh Ahmed Dede, 1301; KMMA, 68/32). Bu ilişki daha sonraki yıllarda da devam etmiş ve Mevlevîlerin devlet yöneticileri ile yakınlığı neticesinde; Saraybosna Mevlevîhânesi'ni Bosna Sancakbeyi İsa Bey (1440-1463) (Samiç, 1994: XIV,

162-163) Galata Mevlevihânesi'ni II. Bâyezid dönemi devlet adamlarından İskender Paşa (1481-1512) inşa ettirmiştir (Evlivyâ Çelebi, 1985: I,442; Sakıb Dede, 1283: I, 39; Ayvansarayî, 1281: II, 42; Ahmet Rifat, 1300: VII, 41; Kerametli, 1977: 18-19).

Yine Yenikapı Mevlevihânesi'ni Yeniçeri Katibi Malkoç Mehmed Efendi (ö. 1056/1646) (Mehmed Ziyâ, ty.: 35), Beşiktaş Mevlevihânesi'ni Ohrili Hüseyin Paşa (ö. Mayıs 1031/1622) (Ünver, 1978: 166), Kilis Mevlevihânesi'ni 931/1525'da eşraftan Ali Ağa (Tuncer, 1996: 259-260), Selanik ve Üsküb Mevlevihânelerini Ekmekçizâde Ahmed Paşa (1026/1617) (Sahîh Ahmed Dede, 162; Uz, 1996: 102), Macaristan Peçoy (Peçu, Peç) Mevlevihânesi'ni Gazi Hasan Paşa (Mehmed Ziyâ, 1329: 149-152; Gölpinarlı, 1983: 335; Agoston, 1988: 5-9; Alkan & Yurtoğlu, 2018: 107-138), Kayseri Mevlevihânesi'ni de 1086/1675'te Bayram Paşa tesis ettirmiştir (Evlivyâ Çelebi, 1985: IX, 70).

Osmanlı Devleti'nin güçlendiği ve sınırlarını genişlettiği dönemlerde Mevleviler fethedilen şehirlerde kısa sürede bir mevlvihânenin faaliyete geçmesini temin etmişlerdir. Mevlevîlik XVI. ve XVII. yüzyıllarda hem Anadolu'da hem de Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu diğer bölgelerde hızla yayılmış ve yukarıda da ifade edildiği gibi Anadolu'nun bazı yerlerinde Mevlevî köyler vücûda gelmiştir. (Bilgin, 1999: II,390) Fuad Köprülü'nün ifadesiyle:

“Osmanlı Devleti'nin kurulmasından sonra da toplumda ve siyâsî çevrelerde etkinliğini sürdüren Mevlevîlik, mûsikî, sema ve şiir gibi üç vasıtaya isnat ettiği tarikat anlayışıyla, Osmanlı şehirlerinde ve yüksek mahfillerde daima taraftar bulmuş, birer sanat merkezi olan tekkeleri her zaman rağbet görmüş, Mevlevî şeyhleri de mevcut sosyal ve siyâsî nizamı muhafaza ve saraya karşı her zaman itaatkâr davranarak siyâsî ve dînî kıyamdan daima uzak durmuşlardır.”

Mevlevîlik, bu hali ile bir devlet tarikatı görünümü vermiştir.

Osmanlı'nın fethettiği her bölgeye Türk kültürünü taşıyan birer elçi görevi gören Mevleviler, böylece Osmanlı sınırları içinde Mısır, Suriye, Irak ve Azerbaycan'dan Avrupa içlerinde Peçu'ya kadar her tarafta Mevlevî zâviyeleri açmışlar ve mahdut bazı zamanlar istisna edilirse Mevlevîlik hükümet tarafından aslâ takibata alınmamıştır (Babinger & Köprülü, 2000: 54-55; Gölpinarlı, 1983: 245-248; Göyünç, 1991: 351-358; Özönder, 1995: 241-246).

XVIII. asra kadar Osmanlı devleti taşra yönetiminde merkezîyetçi yapılanmaya sahip şeyh aileleri ve Çelebilerle yakın siyâsî ilişkilere girdiği ve yerel güç odaklarının devletin vilayetlerdeki resmî kadroları olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu çerçevede devlet tarafından bahsi geçen ailelere ve çelebilere tahsis edilen büyük ölçekli vakıf gelirleri ile vergi muafiyetleri, hem merkezîyetçi tarikatları ve bu arada Mevlevîliği iktisadî yönden güçlendirmiş, hem de manevî ve siyâsî otorite arasındaki bütünleşmeyi sağlamıştır (Ocak, 1996: 17-22; Işın, 1995: 52-53).

XV. ve XVI. asırlarda Anadolu'da ve Rûmelî'deki Şii-Bâtınî cereyanlara karşı Osmanlı devleti Mevlevîlere itibar etmiştir. Sultan II. Murad tarafından 837/1433 tarihinde tesis edilen Edirne Mevlevihânesinin de bu amaçla tesis edildiği düşünülebilir. (KMMA,

68/32) XVIII. asrın sonları ve XIX. asrın başlarında ise Mevlevîlere olan itimat sebebiyle kendisi Mevlevî olan III. Selim'in de gayretleriyle, Yeniçeri ocağında Bektaşîlerin yerine Mevlevîleri ikame etme düşüncesi almış ve Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla birlikte de kısmen bu gerçekleştirilmiştir (Gölpınarlı, 1983: 269). Özellikle İstanbul'daki mevlevîhânelere zaman zaman padişah ve vezirlerin ziyarete gelmeleri ve teveccühleri de halkın ve yüksek zümrenin Mevlevîliğe karşı ilgisini artırmıştır (Gölpınarlı, 1983: 248).

XIX. yüzyılda siyasi sosyal ve iktisadi kötüleşme ve tarikattaki bozulma sebebiyle Mevlevîlikte şeyhlik bir miras malı gibi henüz çocuk yaşta dahi olsa babadan oğula geçmiş, kardeşler ve diğer Mevlevî şeyh namzetleri arasında çekişmelere sebep olmuş, güç, hatır ve yakınlık geleneğe üstün tutulur hale gelmiştir (Duru, 1952: 158; Küçük, 2013: 95-119). XIX. yüzyılın sonları ve XX. asrın başlarından itibaren bu sıkıntılar had safhaya ulaşmış, Mevlevîhânelere şeyh tayin edilenlerin bazılarında kemalât ve temsil problemleri ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Mevlevîhânelerin çoğu bakımsızlıktan harab olmuş, vakıf gelirleri az veya hiç kalmadığı için de tamir edilememiş, dergâh şeyhleri Çelebi Efendiden ve İstanbul hükümetinden yardım talep etmişlerdir (KMMA, 50/21; 87/12; 55/28; 69/26; 47/20).

Bu yüzyılda Mevlevîler ve Mevlevîhâneler bir taraftan ifade edilen zorlukları yaşarken diğer taraftan da Osmanlı Devleti'nin III. Selim döneminden itibaren başlatılmış olduğu tarikatları ve tekkeleri kontrol altına alma çabasından etkilenmişlerdir. Tarikatlarda görülmeye başlayan manevî bozulmaları önlemek için Osmanlı yönetimi tarafından ilk olarak şeyhlerden oluşan bir meclisin kurulduğunu -kuruluş tarihi bilinmemekle beraber- 1793 tarihli bir hüküm haber vermektedir. Kurulmuş olan bu meclisin görevi; itikadı bozuk, fesat çıkaran şeyh ve dervişleri saraya bildirmek, tekke açmak isteyenlerin devletten izin almasını temin etmek ve izinsiz tekke açanları engellenmek, İstanbul ve Bilâd-ı selâse'de (Eyüp, Galata, Üsküdar) tekke açmak isteyen şeyhlerin bu bölgelerde bulunan muteber şeyhlerden onay almasını sağlamaktır (Kara, 2002: 186).

Daha sonraki yıllarda da tekkelerle ilgili düzenlemeler devam etmiş ve 1836 yılında “*şeyh ve derviş kıyafetlerin sıradan insanlar tarafından kullanılmaması, sadece tekkelerde ikamet eden şeyh ve dervişlerce giyilmesi*” ilan edilerek diğer insanların derviş kıyafetleri ile çarşı pazarda dolaşmaları yasaklanmıştır. Yine bu düzenleme ile dervişlerin nereye mensup olduklarının bilinmesi için müntesip oldukları şeyhleri tarafından kendilerine birer mühürlenmiş tezkire verilmesi istenmiş, tezkiresi olmayanların tekkelere girmeleri engellenmeye çalışılmıştır (Haksever, 2009: 45). Nihayetinde bütün bu ıslah gayretlerinin en mühimi Sultan Abdülaziz döneminde faaliyete geçirilmiş ve daha önce III. Selim ve II. Mahmud döneminde yapılmaya çalışılan tanzim ve ıslah faaliyetlerinin bir neticesi olarak “tarikatları kontrol altında tutma” düşüncesinin tezahürü olan “Meclis-i Meşâyih” kurulmuştur (Ergin, 1939: 241-243; Gündüz, 1983: 203-206; Kara, 2013: 302-310; Aydın, 2003: 28/247-248).

Bütün bu olup bitenlerle birlikte Mevlevîler daima devletin yanında bulunmaya ve devlete yakın olmaya gayret göstermişlerdir. Sultan Reşad'ın tahta çıkması ile de Mevlevîler ile devlet arasındaki bu yakınlık zirve dönemlerinden birini yaşamıştır.

Kendisi de bir Mevlevî olan ve tahta çıktığında Abdülhalîm Çelebi'nin kılıç kuşattığı Sultan Reşad, bütün Mevlevîhâneleri tamir ettirmiş, mevlevîlere destek olmuş ve fırsat buldukça mevlevîhaneleri ziyaret etmiştir. I. Dünya Savaşı çıkınca da Mevlevîlerin bu savaşa iştiraklerinin Osmanlı ordusunun başarıya ulaşmasına önemli katkı sağlayacağını düşünerek, “*Ordunun kuvve-i maneviyesini tezyid (arttırmak) ve ahaliyi askerliğe teşvik etmek maksadıyla*” Filistin cephesine gönderilmek üzere bir “Mücâhidîn-i Mevlevîyye Alayı” kurulmasını talep etmiş ve Mevlevîler de bu talebi karşılıksız bırakmayarak Mevlevî şeyh ve dervişlerinden oluşan önce bir tabur kurulmuş, sonra iki taburlu bir alay ile Filistin Cephesine gitmişlerdir (Köstüklü, 2002: 213-226; Şafak, 2015: 32).

Mevlevîler Kurtuluş Savaşı yıllarında da Mustafa Kemal Paşa'nın yanında yer almış, Türk Ordusu'na maddî ve manevî destek olmuşlardır. 20 Mart 1923 tarihinde Konya'ya giden Mustafa Kemal Paşa, Mevlânâ Dergâhı'nı ziyaret etmiş ve Mevlevî Âyini dinlemiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın bu teveccühü 1925 yılında Türkiye sınırları dahilindeki tüm tekkeler kapatılmasına rağmen Mevlânâ Dergâhı'nın müzeye çevrilerek açık tutulmasını sağlamıştır (Kara, 2013: 332). Yine çelebilerden Birinci Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Abdülhalîm Çelebi Konya mebusu olarak görev yaptığı gibi, daha sonraki yıllarda Veled Çelebi de Yozgat ve Kastamonu mebusluğu görevinde bulunmuştur. (Gölpınarlı, 1983: 273) Ayrıca Abdülhalîm Çelebi, TBMM'de Mustafa Kemal Paşa'dan sonra en fazla oy alarak Meclis Vekili seçilmiştir (Gölpınarlı, 1983: 181). Ama Mustafa Kemal Paşa'yla olan bütün bu ilişkiler ve yakınlık tekkelerin kapanması esnasında Mevlevî tekkelerinin kapanmadan istisna tutulmasını temin etmemiş ve diğer tekkeler gibi Türk toprakları dahilindeki tüm Mevlevî tekkeleri de kapatılmıştır.

Tekkelerin dolayısıyla da mevlevîhanelerin kapanma sürecini şöylece özetlemek mümkündür: Cumhuriyet'in ilanından sonra Şeriyye ve Evkâf Vekâleti lağvedilmiş, yerine Diyanet İşleri Reisliği kurularak tekke ve zâviyelerin yönetimi 1924 yılında Resmî Gazete'de yayınlanan 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanunun 5. maddesinde yer alan; “*Türkiye Cumhuriyeti memâliki dâhilinde bilcümle cevâmî ve mesâcid-i şerifesinin ve tekâyâ ve zevâyânın idâresine, imam, hatip, vâiz, şeyh, müezzin ve kayımların ve sâir müstahdemînin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memurdur.*” ifadeleriyle Diyanet İşleri Resliği'ne devredilmiştir (Resmî Gazete, 3.3.1924: 24; Kara, 2003: 24; Kara, 2016: 98). Bu kanun ile tekkelerin varlığı ve vazifelilerinin göreve devamı Türkiye Cumhuriyeti tarafından teyit edilmişken 13 Şubat 1925 tarihinde vukûa gelen ve Nakşi-Hâlidî şeyhi Şeyh Saîd'in liderliğinde başladığı kabul edilen “Şeyh Saîd İsyanı” (Kurşun, 2019: 560) tekkelerin kapatılması için bir sebep olarak yeterli görülmüştür. Bu isyan sebebiyle 4 Mart 1925 tarihli Kanunla; “*İrtica ve isyana ve memleketin nizâm-ı ictimâsi ve huzur ve sükûnu ve emniyet ve asayişini ihlale bâis bilumum teşkilat ve tabrikat ve teşvikat ve teşebbüsat ve neşriyatı hükümet, reisicumhurun tasdikiyle resen ve idareten men'e mezundur. İşbu efal erbabını hükümet, İstiklal Mahkemesi'ne tevdi edebilir.*” şeklinde olan Takrîr-i Sükûn Kanunu yürürlüğe girmiştir (Resmî Gazete, 4.4.1925: 36; Kara, 2003: 102; Kara, 2002: 493).

Mustafa Kemal Paşa 30 Ağustos 1925 tarihinde Kastamonu'da yapmış olduğu bir konuşmada tekkeler konusundaki düşüncelerini şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Türkiye*

Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en gerçekçi yol medeniyet yoludur. Medeniyetin gerektirdiğini yapmak insan olmak için yeterlidir. Tarikat reisleri bu dediğim gerçeği bütün açıklığıyla anlayacak ve kendiliklerinden hemen tekkelerini kapatacak, müritlerinin artık ergenliğe ulaştıklarını elbette kabul edeceklerdir” (Atatürk, 2006: 659).

Bütün bu olup bitenler tekkelerin ve zâviyelerin tamamen kapatılmasına bir gerekçe olarak gösterilerek 30 Kasım 1925'te çıkarılan 677 sayılı “Tekke ve zâviyelerle türbelerin seddine ve türbedarlıklar ile birtakım unvanların men ve ilgasına dair kanun”la tekke ve zâviyeler kapatılmış ve şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, çeşebilik, babalık gibi tüm lakapların kullanılması da yasaklanmıştır (Resmi Gazete, 13.12.1925: 113).

Bu kanuna ilave olarak 5 Eylül 1925 tarihinde çıkarılan ve yayınlanan kararnamede de tekke, zâviye ve türbelerin kapıları mühürlenmesine, esas inşa sebebi cami ya da mescid olanların bu maksatla kullanılmasına karar verilmiştir. Yine aynı kararnameye göre; mektep olarak kullanılmaya uygun olanların mektep olarak kullanılmasına, mektep olarak kullanılmayacak durumda olanların ise satılmasına, tekke ve zâviyelerde bulunan eşyaların kayıtlı tespit edilmesine, Müzeli olanlarının İstanbul Evkâf Müzesi'ne gönderilmesine ve buralarda yaşayan şeyhlerin vefat edinceye kadar tekkelerde kalmalarına karar verilmiştir (Resmi Gazete, 5.09.1925; 445-446).

Maalesef uygulama kanunda belirtildiği şekli ile zuhur etmemiş, tekke müstemilatının ve eşyaların kararname ile belirlenen muhafazası çoğunlukla temin edilememiştir. Mevlevî Dergâhlarının bazıları cami, mescid, okul için tahsis edildiği gibi bazıları da karakol, cephanelik hatta zaman içinde spor tesisi olarak kullanılmıştır. Bu kullanımlar esnasında ise çoğu tekke yapıları orijinal özelliğini kaybetmiş, pek çoğu ise ilgisizlik ve bakımsızlık sebebiyle yıkılmış, bir kısmı şehir tadilatları için heba edilmiş, bazıları satılarak, fabrika, depo, ahır gibi tamamen farklı maksatlarla kullanılmıştır.

Tekke ve zâviyelerin kapatılması kararına tasavvuf ehlinin büyük kısmı karşı olmuş, söz konusu kararın yanlış olduğunu düşünmüş ve rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. Geriye kalanların küçük bir kısmı ise:

“Feyiz bitmiştir. Tekkeleri zorla ayakta tutmanın bir faydası yoktur. Hükümet doğru olanı yapmıştır. Olana uymak gerekir. Allah'ın Hakim ismi hükümette tecelli eder. Her şey O'nun tecellisidir. Kabrı da boş lütfü da. İlgili kanunla sadece tekkeler kapatıldı, tasavvuf yasaklanmadı. Dolayısıyla bu damar hayatiyetini sürdürecektir. Tekkeleri kapatmak mümkün değildir. Kâinat dergâhtır. Zikir için özel bir mekâna ihtiyaç yoktur.”

gibi ifadelerle görüşlerini beyan etmişler hatta bazı mutasavvıflar da düşüncelerini şiire dökerek:

“Açarlar bâb-ı Hakk'ı kar' eden tâlibler ey Hakkı

Hüdâ fettâhtır elbette kalmaz bu kapı muğlak” demiştir (Kara, 2002: 155).

Bütün bu süreçleri yaşayan ve olan bitenleri sessizce seyretmek ve nihayetinde vazifelerini terketmek zorunda kalan mevlevîhânelerin son şeyhleri ve onlarla beraber aileleri ne

yapmış, nasıl bir hayat sürdürmüş, tekkeler kapatılınca hangi işler ve görevlerle meşgul olmuştur? Biz bu makalede bu hususları ortaya koymaya çalışacağız. Şunu hemen belirtmek gerekir ki tekkelerin kapatılmasından sonra tekkelerin maddî yapıları ile ilgili olumlu veya olumsuz gelişmeler çeşitli vesilelerle kayıtları geçirilirken, tekke şeyhleri ve onların 1925 yılı sonrası hayat serencâmı maalesef Konya ve İstanbul ve bazı diğer şehirlerdeki Mevlevî şeyhleri dışında -ki bu bilgiler de sınırlıdır- pek tespit edilmemiştir. Bunun bir örneğini A. Süheyl Ünver'in 1964 yılında "Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhâneleri ve Son Şeyhleri" isimli çalışmasındaki tespitlerde görmek mümkün olduğu gibi, malumat azlığını daha sonra mevlevîhâneler ve Mevlevî şeyhleri üzerine yapılan çalışmalarda 1925 yılından sonra yaşayan Mevlevî şeyhlerinin hayat hikayelerin tespitinin yapılamamasından da anlıyoruz. Biz bütün bu zorluklara rağmen başta Konya Mevlânâ Dergâhı son postnişini Abdülhalîm Çelebi olmak üzere İstanbul Mevlevîhâneleri şeyhlerinin 1925 yılında tekkelerin kapatılması sonrasında durumlarını ve diğer Anadolu mevlevîhâneleri şeyhlerinin -çok sınırlı da olsa- durumlarını ortaya koymaya çalışacağız.

b. 1925 Sonrası Mevlevî Şeyhleri

1. Konya Mevlânâ Dergâhı Son Şeyhi Abdülhalîm Çelebi (ö. 12 Kasım 1925)

Konya Mevlânâ Dergâhı'nın ilk yapılarını Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled (ö. 628/1231)'in defnedildiği kabir ve bu kabrin etrafına inşa edilen birkaç dervîş hücre si oluşturmuştur (Eflâkî, 1989: I, 627; Özönder, 1989: 3). Mevlânâ vefat edince babasının yanına defnedilmiş ve Mevlânâ'nın halifesi Çelebi Hüsameddin (ö.684/1285) (Sipehsalar, 1977: 144) Mevlânâ'nın kabri üzerine bir türbe yaptırmış, zamanla türbe etrafında şekillenen yapılarla Mevlevîlik tarikatının, "huzûr, huzûr-ı pîr" diye anılan bu merkez âsitânesi, tarikatın ilk kurulan dergâhı olmuştur (Eflâkî, 1989: I, 440, 441; Gölpinarlı 1983: 34-35, 330). Beylikler dönemi ve Osmanlı devleti zamanında sürekli destek görerek genişleyen ve vakıflarla desteklenen Mevlânâ Dergâhı 1925 yılında tekkelerin kapatılmasına dair kanun çıkıncaya kadar üç kıtaya yayılmış olan Mevlevî tarikatının yönetim merkezi ve en büyük dergâhı özelliğini taşımıştır (Küçük, 2003: 44-52).

Söz konusu bu süre içinde; soyu Sultan Veled'e mensup (III. Ârif Çelebi (ö.1052/1642) hariç) erkek üyelerden en yaşlısı (Zukûr Çelebi), "Çelebi Efendi" unvanıyla Konya Mevlânâ Dergâhı postuna geçmiş ve tarikat merkezîyetçi bir anlayışla tekkeler kapatılıncaya kadar 31 Çelebi Efendi tarafından yönetilmiştir (Küçük, 2003: 53-72).

1925 yılına gelindiğinde Konya Mevlânâ Dergâhı postunda son postnişin Abdülhalîm Çelebi bulunmaktadır. Mevlânâ'nın 19. kuşaktan torunu olan Abdülhalîm Çelebi, Abdülvâhid Çelebi'nin 1907 yılında vefatı üzerine postnişin olmuştur. Üç yıl kadar bu vazifeye devam ettikten sonra ittihatçıların baskısı ile azledilerek yerine Veled Çelebi (İzbudak) (ö. 1953) tayin edilmiş, Sultan Reşad'ın vefatıyla birlikte de 1919 yılında ikinci defa posta getirilmiş fakat bir yıl sonra yeniden azledilerek yerine birkaç aylığına da olsa Yâkub oğlu Âmil Çelebi getirilmiştir. 1921 yılında son defa Mevlânâ Dergâhı postnişini olan Abdülhalîm Çelebi, 1925 yılına kadar bu görevi devam ettirmiş ve dergâhın son postnişini olarak tekkelerin kapatılmasına şahit olmuş ve aynı yıl 12 Kasım 1925 tarihinde (Bayru, 2018:74) İstanbul'da kaldığı bir otelin balkonundan düşerek komaya girmiş ve

götürüldüğü Yenikapı Mevlevihâne'sinde vefat etmiştir. Şeker hastası olması dolayısıyla baş dönmesi sonucu düşerek öldüğü veya siyasî sebeplerle suikasta uğradığı iddia edilmiş ama ailesi hırsızlık için işlenmiş bir cinayete kurban gittiği kanaatini belirtmiştir (Çelebi, 1988: I, 212). TBMM'ndeki özlük dosyasında bulunan ve Oğlu Vahit Çelebi tarafından verilen özgeçmişte, babasının 1925 yılında İstanbul'da Fransız Hastanesi'nde vefat ettiği beyanı vardır (TBMM Albümü, 2010: I, 67, 223).

Kaynaklar bize Abdülhalim Çelebi'nin Mustafa Kemal Paşa ile sürekli bir yakınlığından bahseder. 23 Nisan 1920'de açılan I. TBMM'ne Abdülhalim Çelebi Konya mebusu olmuş, meclis başkanlığı için yapılan seçimde Mustafa Kemal Paşadan sonra en çok oyu alarak I. Büyük Millet Meclisi reis vekilliğine seçilmiştir. İstiklâl Harbi'ne katılması ve vatana hizmetlerinden dolayı Abdülhalim Çelebi'ye Yeşil Şeritli İstiklal Madalyası verilmiştir (TBMM Albümü, 2010: I, 43). Mustafa Kemal Paşa birkaç defa Konya'ya gelmiş, ilk gelişi olan 3-5 Ağustos 1920 tarihinde Mevlâna Dergâhı'nı ziyaret etmiş, Konya mebusu ve I. Meclis Başkan vekili Abdülhalim Çelebi ile görüşmüştür. 3 Nisan 1922 tarihinde ikinci gelişi Mevlâna Türbesi'ni ziyaret etmiş, Semâ Âyini seyretmiş, dervişlerle lokma (yemek) yemiştir. Abdülhalim Çelebi zamanında birkaç defa daha Konya'ya gelen ve Mevlâna Türbesini ziyaret eden Mustafa Kemal Paşa, 17-19 Ekim 1925 tarihlerine denk gelen bir gelişi de Çelebi Efendi'ye "Hediye" olarak bir şapka getirmiş ve Abdülhalim Çelebi de bu hediyeyi; "*Aman Gazim sizin bediyeniz başımızın tacıdır*" diyerek Mevlevî sikkesini çıkarıp şapkayı giymiştir. (Bayru 2018: 69-74) Daha önce de 3 Mart 1924 tarihinde Hilafetin kaldırılması ve hanedan üyelerinin yurt dışına sürgün edilmesi sebebiyle Mustafa Kemal Paşa'ya bir kutlama mektubu göndermiş, bu mektubunda Sultan ve ailesini "taun ve bela" olarak nitelendirmiş ve icraatlarında kendilerine başarılar dilemiştir (H. Küçük, 2003: 141).

Abdülhalim Çelebi'nin I. Meclis mebusluğu yıllarında (1920-1923) satılmak üzere bir kitapçıya bıraktığı halıyı bir vesile ile farkeden Mustafa Kemal Paşa'nın halıyı satın alıp Çelebi'nin evine göndermesi ve o akşam Çelebi'nin evine kahve içmeye gitmesi hadisesi de benzer yakınlığın ifadesi olarak nakledilir. Bütün bu yakınlık emarelerine rağmen II. TBMM'de Abdülhalim Çelebi'ye yer verilmemiştir. Çelebi de Konya'ya dönerek Mevlâna Dergâhı'ndaki vazifesine devam etmiştir. 1925 yılında Mustafa Kemal Paşa'nın tekkeleri kapatma kararı arifesinde söz konusu kanun meclise gelmeden önce telaşa kapılan Abdülhalim Çelebi, meseleyi yerinde tetkik için Ankara'ya gitmiş ve bazı görüşmeler yapmışsa da bir sonuç alamamış ve nihayetinde bütün tekkeler gibi Mevlevî tekkeleri de kapatılmıştır. Tekkelerin ilgasıyla birlikte Mevlevilik de son bulduğu için makam çelebiligi düşen Abdülhalim Çelebi, oğlu Muhammed Bâkır Çelebi'yi Halep Mevlevihânesi'ne postnişin olarak tayin ederek Mevleviliğin merkezini Halep'de tesis etmiş ve akabinde Konya'dan ayrılarak İstanbul'a gelmiştir. Burada kaldığı Tepebaşı'ndaki Bristol Otel'in balkonundan düşerek komaya giren ve götürüldüğü Yenikapı Mevlevihânesi'nde 12 Ekim 1925'te vefat eden Abdülhalim Çelebi, buraya defnedilmiştir (Sayar, 2012: 54).

Yukarıda zikredildiği üzere Çelebinin vefatı ile ilgili çeşitli iddialar bulunsa da ailesinin verdiği malumata göre; otelde kaldığı sırada gayrimenkul almak için yanında taşıdığı ve içinde kıymetli taşlar bulunan torbayı çalmak isteyen bir hırsızla boğuşması neticesinde

yüksek ihtimalle balkondan düşerek komaya girmiş ve vefatının etmiştir (Sayar, 2012: 52-54; Top, 2007: 274).

Şahabettin Uzluk bu hazin sonu farklı bir şekilde notlarına kaydetmiştir:

“1925 yılında Türkiye’deki tekkeler kapandı. Abdülhalim Çelebi yeniden makâmından ayrıldı. Geçirdiği sinir rahatsızlığından dolayı hastaneye düştü. 12 Kasım 1925 yılında, uzun zamandır çektiği şeker hastalığından öldü. Cenâzesi Yenikapı Mevlevihânesi’ne götürüldü. Mevlevî şeyhlerinin iştirâkiyle, çok hazin bir törenle Nâfiz Paşa Kütüphanesi’nin önüne defnedildi” (Şafak, 2008: 116-121).

Hüseyin Vassaf ise *Sefîne-i Evliyâ* isimli eserinde Abdülhalim Çelebi’nin son anlarından bahsederken vefat sebebini tekkelerin kapanmasına bağlamıştır.

“Tekkelerin seddi, şeyhlik ve müridliğin ilgâsı, Celâliyye Vakfı’nın mâliyyeye devri gibi mukarrerât, Abdülhalim Çelebi’yi me’yûs ederek muhtellü’ş-şu’ûr oldular. Sakal ve bıyıklarını, Sultân Divânî gibi tıraş ettiler. İstanbul’da sâkin buldukları otelin penceresinden kendilerini attılar. Hastahânedede vefât ettiler. Sene 1344/1925. İrtihâli hîninde, “Edriknî Yâ Muhammed, edriknî yâ Ali!” demişlerdir. Nâşını hastahânededen otomobil ile Yenikapı Mevlevihânesi’ne nakl eylediler. Orada techîz ve tekfîn edilip, mahfelin dış tarafına ihzâr olunan kabre defn eylediler. (Rahmetullâhi aleyh), Nâzik, halûk, tab’-ı kibârâneye mâlik bir zât idi. Ba’zı mertebe, lâubalilikleri görülmüş ise de Cenâb-ı Hak, inşâllâh sabrı yüzü suyu hürmetine afv buyurmuştur” (Vassaf, 2006: I/402).

Bir Fransız gazeteci olan Paul Gentizon (ö. 1955) da *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu* isimli eserinde Abdülhalim Çelebi’nin vefatı hadisesini şöyle nakletmiştir:

“Mevlevîlerin başı Celaleddin-i Rumi’nin torunlarından olan, binlerce kişiyi yedi yüzyıl sema yaparken döndüren kutsal heyecanın son mirasçısı Konya’nın Büyük Çelebisi Mevlevî Halim’e gelince tekkelerin kapanması karşısında pek şaşırdı. Tıpkı haşhaşın efkâr dağıtıcı zehrinin ani yıkımına dayanamayan afyonkeşler gibi o da kendini dönmenin neşesinden sonsuza kadar yoksun bırakan bir önlem karşısında ruhunun altüst olduğunu hissetti. Konya’yı terk etti. Birkaç gün sonra İstanbul’da görüldü. Belki son kez Cumhuriyetin modernleşme kararına uymaya çalışıyordu. Sakalını kestirdi. Giysisini değiştirdi, redingot giyindi. Bu kılıkla Beyoğlu’nda Emperyal Otel’in üst katında oturmakta olduğu odasına döndü. Bu sırada ne olup bittiğini bilmiyor ama olabilir ki kendini uydurmaya çalıştığı bu değişimi dayanılmaz buldu ya da birden sema yapma krizine kapılıp da otel odasını tekke sanıp kollarını açarak başı eğik dönmeye başladı. Belki de kendinden geçme hali içinde, neyin titrek sesi, kudümün ritmi ve Mesnevî dizelerinin sihri duyar gibi oldu. Bir an kanatlarını çırpıttığını, uçarak gök kubbenin altında kaybolduğunu sandı. Ama gerçek şu ki; düştüğü görüldü. Yemek salonunda bulunan turistler koşular. Yıldızlar ülkesinden gelen Büyük Çelebi kanlar içinde can çekişiyordu” (Gentizon, 1994: 126-127).

Yenikapı Mevlevihânesinin son şeyhi Abdülbâkî Dede de Abdülhalim Çelebi’nin hazin vefatına bir şiir ile tarih düşmüştür:

İbn-i Mevlânâ-yı Rûmî Hazret-i Abdülhalîm
Saldı cümle bendegânın hüzn ü ye's ü firKate

Gül-bün-i ra'nâ-yı bâğ-ı Mevlevî' yken hayf kim
Uğradı âlemde hep bâd-ı semûm-ı mihnete

Yıkdı nahl-i nâzenîn-i kâmetin tîr-i kazâ
Cümleten ahhâbını saldı zalâm-ı hasrete

Gûşe-gîr-i beyti'l-ahzân oldu ol şâh âkıbet
Bir nice âlâm ile düşdü diyâr-ı gurbete

Dergeh-i bâb-ı cedîde hasta hâliyle gelüp
Rûh-ı pâkin eyledi teslîm-i Rabb-i rahmete

Tâir-i gül-şen-serâ-yı cennet oldu lâ-cerem
Cedd-i pâki rahm idüp aldı harîm-i kurbete

Çıkdı bir er söyledi târîhini Bâkî hemân
İbn-i Mevlânâ Halîm irdi şehîden vuslata
(ابن مولانا حلیم ایردی شهیداً وصلته 1345-1=1344)

El-fakîr el-hakîr muallim-i muhtâc-ı ta'lîm

Bende-i bendegân-ı Mevlânâ Abdülbâkî (Vassaf, 2006: V/402)

2. İstanbul Mevlevîhâneleri Son Şeyhleri

Yukarıda değinildiği üzere Mevlevîlik, Osmanlı devletinin pay-ı tahtı olan İstanbul'da ilk tekkesini Fatih Sultan Mehmed (1451-1481) zamanında Kalenderhâne Zâviyesi olarak dervişlere tahsis edilen mekânda açmıştır (Tanman, 1994: 178; Gölpınarlı, 1983: 336-337). Daha sonra 897/1491 senesinde II. Bâyezid dönemi devlet adamlarından İskender Paşa Galata Mevlevîhânesi'ni (Kerametli, 1977: 18-19) 1006/1597 yılında, Yeniçeri Katibi Malkoç Mehmed Efendi Yenikapı Mevlevîhânesi'ni (M. Ziya, 1329: 35) 1030/1621 yılında, Ohrili Hüseyin Paşa Beşiktaş Mevlevîhânesi'ni (Zâkir Şükrü Efendi, 1981: V, 107; Ünver, 1978: 166) 1031/1622 senesinde, 1032/1623-1041/1631 tarihleri arasında Sırrî Abdî Dede Efendi Kasımpaşa Mevlevîhânesi'ni (Yücel, 1979: 77-86) 1205/1790 senesinde de Halil Nûman Dede Üsküdâr Mevlevîhânesini kurmuştur (Vassaf, 2006: V, 225; Tanrıkorur, 2004:29/469-470).

Bu Mevlevîhânelere eski kaynaklarda Fatih Mevlevîhânesi ismiyle geçen Âbid Çelebi (ö. 903/1497) Tekkesi'ni, (Tanman, 1988: I, 308) Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme'sinde*

Eyüb Mevlevihânesi olarak zikredilen Zâl Mahmud Paşa Türbesi civarında Sultan Mustafa'nın bidâyet-i culusunda Yeniçeri Ocağı Başçavuşu Kara Mizah'ın inşa ettirdiği mevlevihâneyi (M. Ziya, 1928: II, 219) ve 1229/1814'te Dolapçı lakabıyla anılan ve Kasımpaşa Mevlevihânesi dervişlerinden olan Mehmed Dede (ö. 1240/1824)'nin Eyüp'te Gümüşsuyu civarında İdris Köşkü diye marûf mekanda kurduğu mevlevihâneyi de (Nasır Dede, II, 71; Gölpinarlı 1983: 339-340) ilave edersek 1925 yılına kadar geçen sürede İstanbul'da sekiz mevlevihâne faaliyet göstermiştir diyebiliriz.

İstanbul mevlevihâneleri Mevlevîlik tarihinde Konya Mevlâna Dergâhı'ndan sonra en etkili tekkeler olmuştur. Mevlevihâneler için kullanılan Edebiyat Fakültesi, Musiki Konservatuvarı ve Sanat Akademisi nitelemesi bu Mevlevihâneler için isabetli bir tabir olmuştur. Bu mevlevihânelerin tarihi boyunca irfanda, sanatta, musikide ve edebiyatta İtrî'den Şeyh Galib'e, Hammâmîzâde İsmâil Dede Efendi'den Zekâî Dede'ye kadar çok önemli isimler yetişmiştir (Küçük, 2003: 107).

Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına gelindiğinde Galata Mevlevihâne'sinde Ahmet Celaeddin Dede (Baykara), Yenikapı Mevlevihânesinde Abdülbaki Dede (Baykara), Üsküdar Mevlevihânesinde Ahmet Remzi Dede (Akyürek), Bahariye Mevlevihânesinde Selman Dede (Tüzün)'ye vekaleten Bahaddin Dede, Kasımpaşa Mevlevihânesinde ise Seyfeddin Dede postnişin olarak görev yapıyordu.

a. Remzi Dede (Akyürek) (ö. 20 Kasım 1944)

Mutasavvıf, şair ve Üsküdar Mevlevihânesi'nin son postnişini Ahmet Remzi Dede ilmî, tasavvufî dirayeti, edebiyattaki yetkinliği ve özellikle de Mevlevî tarikatı içinde son dönemde üslendiği misyonu ile dikkat çekmiş önemli bir isimdir.

Ahmet Remzi Dede, 1289/1872 yılında Kayseri Mevlevihânesi'nde doğmuştur. Babası elli yıl kadar Kayseri Mevlevihânesi'nde şeyhlik yapan Atâullah Efendi (ö.1332/1913)'dir (Mazıoğlu, 1987: 1-2; Tezeren, 1983: 6-7; İnal, 1970: VIII, 1408; Haksever, 2002: 42-54).

Ahmed Remzi Dede, sıbyan mektebini ve Rüştiye'yi bitirdikten sonra babasından ve Kayseri'deki bazı âlimlerden özel dersler almış ve 1310/1894-95 senesinde İstanbul'a gelmiş ve Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi Mehmed Celâeddin Dede'ye intisab etmiştir. İstanbul'da bir yıl kadar Dîvân-ı Muhâsebât'ta çalıştıktan sonra Kayseri'ye geri dönmüştür (Olgun, 1995: 29). II. Meşrutiyetin ilanından sonra Konya'ya gitmiş, Konya'da kaldığı bir yıllık süre zarfında çelebîzâdelere *Mesnevî* dersleri vermiştir (Mazıoğlu, 1987: 3-4; Tezeren, 1983: 6-7; İnal, 1970: VIII, 1408).

A. Remzi Dede 1326/1909 senesinde vekâleten Kütahya Ergüniye Mevlevihânesi'ne şeyh tayin edilmiş, (KMMA, 49/15; Mazıoğlu, 1987: 4) yaklaşık dokuz ay burada vazife yaptıktan sonra Kastamonu Mevlevihânesi'ne asaleten şeyh olarak görevlendirilmiş, oradan da Halep Mevlevihânesi'ne şeyh olarak tayin edilmiştir (Mazıoğlu, 1987: 4; İnal, 1970: VIII, 1408).

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Halep Mevlevihânesi'nde postnişin olan Ahmed Remzi Dede teşkil olunan Mevlevî Alayı'na katılmış, alayla beraber Şam'a gitmiş ve Mevlevî Alayında Ahlak ve Din Dersleri vermiştir (Vassaf, 2006: V, 277-278). Mevlevî

Taburu'ndaki üstün gayretleri sebebiyle de Harp Madalyası beratı ve nişanına layık görülmüştür (Mazıoğlu, 1987: 5). I. Dünya Savaşı sonrası Halep işgal edildiği için 1338/1919-1920 yılında İstanbul'a dönmek zorunda kalan A. Remzi Dede, aynı yıl Üsküdar Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin edilmiştir (el-Gazzî, 1991: II, 263; Vassaf, 2006: V, 278).

Hüseyin Vassâf'ın; *“gayet zeki, şen ve şâtır, meclis-ârâ, fevkalade kuvve-i hafızaya mâlik, ihâta-i külliye sahibi bir nadir-i hilkattir. Zârifâna ve nükte-perdâzâne latifeleri bezm-i sobbete revnâk verir, yazdığını bilir, okuduğunu anlar, urefâ-y kirâmdandır. Hakâyık-ı dakâyık-ı tasavvufiyyeyi hakkıyla idrak etmiş meşâyih-ı Mevlevîyyedendir. Gayet temiz giyinir, her yere gitmez, istitarı sever, rahîmü'l-kalb, vefâkâr, edib, halûk bir zât-ı âli-kadrdır.”* diye övdüğü A. Remzi Dede, Üsküdar Mevlevîhânesi şeyhliği sırasında Meclis-i Meşâyih azalığında bulunduğu gibi, Medresetü'l-İrşad'da da tasavvuf müderrisliği yapmıştır.

2 Eylül 1925'te tekkelerin kapatılması kanununun yürürlüğe girmesiyle birlikte tekkesi kapanan A. Remzi Dede, Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi baş memurluğuna tayin edilmiş, burada da yoğun bir gayret içinde olmuş, kütüphanedeki kitapları tanzim ve tasnif etmiş, ilgisini çeken bazı Arapça ve Farsça eserleri tercüme etmiş, Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* isimli eserine ve *Mevzuât-ı Ulûm*'a bir fihrist yapmış, kütüphaneye koymuştur (Vassaf, 2006: V, 282). Bu görevi esnasında da halkı irşadı elden bırakmamış ve Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'nde Cuma hutbelerini okumuştur.

A. Remzi Dede, on yıla yakın vazife yaptığı Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi'ni ilim, irfan ve kültür merkezi haline getirmiş, yaşlılığı sebebiyle Şubat 1937 tarihinde buradan ayrılmış, Ankara'ya kızının yanına gitmiştir. Ankara'da da Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in ricası üzerine Ankara Eski Eserler Kütüphanesi'nde müşavirlik görevinde bulunmuştur (Mazıoğlu, 1987: 6-7). Ankara'da bulunduğu yıllarda üst üste geçirdiği zatürreeden hayli yorgun düşen A. Remzi Dede vefatına yakın Kayseri'ye gitmiş ve 20 Kasım 1944 tarihinde vefat etmiş, (Mazıoğlu, 1987: 7; Haksever, 2002: 7) baba ve dedelerinin metfûn olduğu Seyyid Burhaneddin Türbesi mezarlığına defnedilmiştir (Ünver, 1964: 38).

İyi derecede Farsça ve Arapça bilen A. Remzi Dede, hayatı boyunca birçok eser vermiş bir müellif olmakla beraber, (Mazıoğlu, 1987: 7-11; Haksever, 2002: 92-98) divan edebiyatının nazım şekillerinin ve türlerinin tamamını kullanan ve halk edebiyatında da şiirler yazan kuvvetli bir şairdir (İnal, 1970: VIII, 1408-1410; Mazıoğlu, 1987: 1-11).

b. Abdülbaki Dede (Baykara) (ö. 1935)

Abdülbâkî Dede, 15 Ramazan 1300/20 Temmuz 1883'te Yenikapı Mevlevîhânesi'nde dünyaya gelmiştir. Babası Mehmed Celeleddin Dede ve etrafındaki alimlerden ders alarak yetişmiş, babasından Mesnevi okumuş, mesnevihanlık icazetini de Şeyh Elif Efendi'den almıştır (Vassaf, 2006: I, 251). Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmet Celâleddin Dede 30 Rebî'ulâhîr 1326/17 Mayıs 1908 Cumartesi akşamı vefat edince yerine oğlu Abdülbaki Dede posta tayin edilmiştir (Zâkir Şükrü Efendi, 1981: V, 26-28; M. Ziya, 1329: 242-248; İnal, 1970: II, 940).

Abdülbâkî Dede'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'ndeki postnişinliği babası Mehmed Celeleddin Dede'nin rahatsızlığı sebebiyle vekaleten olmak üzere 1320/1903'e kadar

uzanır (M. Ziya, 1329: 266-267; Erdoğan, 2003: 54-55). Asaleten posta tayin edildiğinde meşihatnamesi dergâhta geniş bir davetli grubunun huzurunda kendisine tevdi edilmiştir (M. Ziya, 1329: 266; Ahmet Remzi, 1329: 38-39).

Onun zamanında Yenikapı Mevlevîhânesi, Mevlevîliğin İstanbul'daki en önemli kurumlarından biri olması yanında, savaş yıllarında da ihtiyaca binaen Balkan ve Çanakkale savaşlarında hastane olarak kullanılmıştır (Işın & Tanman, VII, 480). Abdülbâki Dede de I. Dünya savaşı yıllarında orduya moral için teşkil olunan Mücahidin-i Mevlevîyye Alayı'na binbaşı rütbesiyle katılmıştır (Ergun, 1936: II, 729; İz, 1975: 62).

Yenikapı Mevlevîhânesi'nin dînî hükümlerine bağlılığı sebebiyle Nakşî-Halidî tekkesi gibi vasıflandırıldığı bir ortamda yetişmiş olan Abdülbâki Dede hayatında da aynı hassasiyeti tatbik etmiştir (M. Ziya, 1329: 196; Erdoğan, 2003: 106). Diğer yönden de musikîdeki mahareti ile babası Celaleddin Dede gibi bazı manzumeleri bestelenmiştir (Ergun, 1943: 688-689).

1925 yılına kadar Yenikapı Mevlevîhânesinde posnişin olan Abdülbâki Dede, tekkelerin kapatılması ile buradaki görevi sona ermiş ama diğer Mevlevî tekkelerde olduğu gibi kayd-ı hayat şartıyla tekkenin harem dairesinde ikamete devam etmiştir. Dergâhın şeyh dâiresi mektebe çevrilmiş, semâhâne ve türbe mühürlenmiştir. Dergâhın bütün gelirleri de elinden alındığı için Abdülbâki Dede geçim sıkıntısı çekmiştir. Geçim sıkıntısını izale için çeşitli yollar arayan Abdülbaki Dede, bir süre Kütüphaneler Tasnif Komisyonu üyeliğinde bulunmuş, İstanbul Türk Ocağı Müdürlüğü, Halk Fırkası'nda memurluk ve Edebiyat Fakültesi Farsça hocalığı görevleri yapmıştır. Darülfünun üniversite olunca görevine son verilmiş, son olarak Makriköy Bezezyan İdadîsi (Bakırköy Ermeni Lisesi) Edebiyat öğretmenliği yapmıştır (Vassaf, 2006: V/253; Haksever, 2005: 395-396).

Bu yıllardaki hissiyatını bir şiirle dile getiren Abdülbâki Dede'nin "Oldum" redifi şiirinde ifade ettikleri o yıllarda aynı akıbeti paylaşan Mevlevî şeylerinin hissiyatı olarak mütala edilebilir. Bir rivayete göre bu şiir Mustafa Kemal Paşa'ya da okunmuş ve o da gülüp geçmiştir:

Unuttum ebcedi bilmem Latince harf ile yazmak

Bugün bâzîçe-i nâçiz-i etfâl-i cihân oldum

Abâ bonjur silindir şapka oldu sikke-i monlâ

Bu uydurma kıyafetlerle rüsvây-ı cihân oldum (Erdoğan, 2003: 297-298, 159).

Abdülbaki Dede tekkelerin kapanmasına rıza göstermemiş, gerçekleştirilen inkılaplara da mesafeli durmuş, hatta bazı elıştıriler ortaya koymuştur. Abdülbaki Dede şapka inkılabını hemen benimseyip başına foter koyan Veled Çelebi'nin bu tutumunu latife ile karışık şöyle eleştirmiştir:

Başında şapka silindir elinde eldiveni

Aman bakın ne kadar yosmadır Veled Çelebi

Gören şu şekl ü kıyafetle zât-ı pâkini der

Latin hurûfu ile sanki basma bir Halebî (Erdoğan, 2003: 332).

Abdülbâki Dede (Baykara) Bakırköy Ermeni Lisesi'nde Edebiyat öğretmenliğine başladıktan kısa bir süre sonra 28 Şubat 1935 Perşembe günü 52 yaşında yaşında vefat etmiş, (Ergun, 1936: II, 728) ertesi günü cenazesi Yenikapı Mevlevîhânesine götürülmüş, cumartesi günü de Merkez Efendi Camii'nde öğle vakti kılınan cenaze namazı ile Yenikapı Mevlevîhânesi'nin bitişiğinde bulunan Hamuşân Mezarlığı'na defnedilmiştir. Böylece tekkeler kapatıldığında 42 yaşında olan ve ömrünün geri kalan kısmını çeşitli sıkıntı ve zorluklara göğüs germekle geçiren ama ırsi olan astım rahatsızlığı ve geçim darlığı meşakkati sebepleriyle bunalan Abdülbaki Dede'nin bir şiirinde söylediği *'Alsa harîm-i izzete bâri Hüda beni'* duası kabul olmuştur (Vassaf, 2006: V/253; Erdoğan, 2003: 70-75).

*Nây-ı Mevlânâ gibi zâr u nizâr oldum yine
Derd ü firkatle mücessem âh u zâr oldum yine*

*Cüst -u- cû-yı mibr-i rûy-ı yâr idüp şeb-tâ-seher
Mâh-veş ben sâyir-i burc u medâr oldum yine*

*Göl göl itdim sinemi zahm-ı firâk-ı yârdan
Vakt-i sermâda acâyib nev-bahâr oldum yine*

*Hecr-i şemsül-aşkla mânenend-i Mevlânâ-yı Rûm
Devr idüp gerdûna döndüm bî-karâr oldum yine*

*Gül-şen-i ümmîd şimdi gerçi bir vîrânedir
Ben o gül-şende bezâr-ı nağme-kâr oldum yine*

*İstemezdim söylemek sûz u güdâz-ı aşkıma
Âh bilmem ki neden bî-ihytiâr oldum yine*

*Nerde tâc-ı devletin Bâkî didim âyînede
Kendimi kendim görünce şerm-sâr oldum yine*

Mevlevî bendesi Abdülbâkî (Vassâf, 2006: V/253-254).

c. Ahmet Celaledin Dede (Baykara) (ö. 5 Ekim 1946)

Ahmet Celaledin (Baykara) Dede, 1910'da Mehmed Atâullah Dede'nin vefatıyla yerine Galata Mevlevîhânesi postuna geçmiştir. (Vassaf, 2006: V, 271-272) Üsküdar Mevlevîhânesinde şeyh iken 1908 yılında vekâleten, 1910 yılında da Galata Mevlevîhânesine asaleten tayin edilmesi ile birlikte Ahmed Celaledin Dede, Cuma günlerini Galata Mevlevîhânesinde, diğer günlerini ise Üsküdar'da Mevlevîhânesi'nde hizmette bulunmuştur. Onun zamanında Galata'da Mevlevîhânesi İstanbul'a tahsil için gelmiş çelebiler başta olmak üzere pek çok musîkî üstâdı için bir merkez halini almıştır (Uzluk, 1989: 298).

Arapça, Farsça ve Türkçe'ye tam manasıyla vâkıf olan Ahmed Celaleddin Dede, bu üç dilde de şiirler tertip etmiş fakat şiirleri bir araya toplanamamıştır (Ergun, 1936: I, 274). *Sefîne-i Evliyâ*'da Hüseyin Vassâf bu özelliklerine de işaretlerle şunları nakletmektedir:

“Elsine-i selâsede inşâd-ı nazma kâdir bir şâir-i mâhirdir. Kavâid-i Arabiyyeye vukûf-ı tâmmı vardır. Hâfızasında birçok ehâdis ve âsâr ve ale'l-husus Mevlevî güftârı olup, meclis-i sohbetlerinde icâb-ı hâle göre bahsetmek mu'tâdlarıdır. Ricâl-i Mevlevîyye menâkıbına ve terâcim-i ahvâline hakkıyla vâkıf bir zâttır” (Vassâf, 2006: V/271).

Tekke ve zâviyelerin kapatılmasının ardından Üsküdar'daki evine çekilen Ahmed Celaleddin Dede, bütün Mevlevîlerin hissiyatını dile getircesine;

*“Âsumândır kubbesi hep ahterân âvizesi
En ziyâ-bahşâ kanâdili güneşle mâhtır
Seddolunmakla tekâyâ kaldırılmaz zikir-i Hakk
Cümle mevcûdât zâkir kâinât dergâhtır.”*

dörtlüğünü söylemiştir (Şehsuvaroğlu, 1974: 83) şiiriyle ifade etmiştir.

Yine Hüseyin Vassâf; Ahmed Celâleddîn Dede ile ilgili *Sefîne-i Evliyâ*'da Üsküdar Mevlevihânesi son şeyhi Ahmed Remzi Dede'den de naklen şu satırları kaydetmiştir: *“Peder-i büzürkvârîlerinin meşihati Mısır Hângâhı'na tahvîl eylediğinden, ulemâ-yı Kâhire'den tahsîl-i kemâlât-ı ilmiye vü mâ'nevîyye etmiş, mahfûzât-ı kesîr, malûmât-ı vefîr, ale'l-husus menâkıb-ı ricâl-i Mevlevîyyeye bi-hakkın vâkıf, edebiyât-ı Arabiyye vü Fârisiyye'de yed-i tûlâ sahibi, mecma'-ı maârif-i tasavvufta yektâ, elsine-i selâsede şî'r ü inşâsı bî-hemtâ, fâzıl-i mütebahhir bir merd-i dânâdır. 1328 (1910)'de Üsküdar Zâviyesi'nden Galata Âsitânesine terfî' ve ilâ buyurulup, el-yevm o hânkâh-ı âlîde câ-nişîn, şârih-i Mesnevî, çeşme-sâz-ı feyz-i Mevlevî bir şeyh-i celilül-kadrimizdir”* (Vassâf, 2006: V/274).

Ahmed Celâleddîn Dede'yi yakından tanıyanlar onun ilmî faziletlerle muttasıf, güzel bir ahlâka sahip, ağır tabiatlı, vakûr ve temkini ile bilinen kemâl sahibi bir kimse olduğunu nakletmişlerdir (İnal, 1970: I, 329).

Ahmed Celaleddin Dede, *Mesnevî-i Şerif*'in inceliklerine hakkıyla vâkıftır. Bu hususta yine Hüseyin Vassâf; *“Ahmed Celâleddîn Dede Efendi ağır tabiatlı, sâhib-i vakâr bir şeyh-i kerâmet-âsârdır. Mesnevî-i şerîfi hakâyıkıyla ve dakâyıkıyla tadrîse muktedirdir. Üsküdar'daki mevlevihâne civârındaki hânelerinde beytütet ederler. Zamânımızda mâ-bihî'l-iftihâr hükemâ ve urefâ-yı meşâyıhdandır. Şöhretten müctenib ve inzivâyâ râğbdir. Uzuna karîb boylu, kumraldan beyâza dönmüş kısa sakallı, melihu'l-vech bir zât olup, sikke-i şerîfeyi kaşlarının üstüne kadar indirmek mu'tâdlarıdır.”* demektedir (Vassaf, 2006: V, 274).

Veled Çelebi İzbudak, Feridun Nafiz Uzluk, Şehâbettin Uzluk, Necmeddîn Okyay gibi sanat ve ilim erbâbı onun meclisinden hiç ayrılmamıştır. Ahmed Celaleddin Dede'nin dönemin Mevlevî şeyhlerinden Bahariye Mevlevihânesi postnişini Hüseyin Fahreddîn Dede ve Yenikapı Mevlevihânesi postnişini Mehmed Celâleddîn Dede,

Abdülbâkî Dede ile sıkı bir münasebet içinde olduğu nakledilir. Mevlevîlerle birlikte diğer meşâyih ile de irtibatı ve muhabbeti bilinmektedir. Özellikle son dönem Hamzavî-Melamî büyüklerinden Abdülkâdir-i Belhî'ye muhabbeti nakledilmektedir (Özemer, 1997: 79).

Ahmed Celâleddîn Dede vefâtına kadar, bir irfan yuvası haline gelen evinde sohbet meclisleri tertib etmiş, ilmî-edeblî eserleri okumak ve okutmakla meşgûl olmuştur. 5 Ekim 1946 tarihinde vefât etmiştir. Kabri Üsküdar Karacaahmet Kabristanı'nda Miskinler Tekkesi'nin arkasındadır (Şafak & Öz, 2007: 159).

d. Seyyid Mehmed Seyfeddin Dede (ö. ?)

İstanbul'da kurulan Mevlevî dergâhları arasında kuruluş tarihi bakımından dördüncü sırayı alan Kasımpaşa Mevlevihânesi, XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Sırrî Abdî Dede Efendi (ö. 1041/1631) tarafından inşâ ettirilmiştir. (Nev'izâde Atâî, 1268: 765; Sahîh Ahmed Dede, 161) Daha sora sırayla Dergâhta Abdî Dede'nin halefi İbrahim Dede (ö.1048/1638), Kasım Dede (ö. 1051/1641), Abdî Dede'nin oğlu Seyyid Halil Dede (ö. 1088/1677), Seyyid Halil Dede'nin oğlu Seyyid Mehmed Dede (ö. 1130/1717), Seyyid Mehmed Dede'nin oğlu Seyyid Halil Sâlik Dede (ö. 1135/1722), Şeyh Safî Mûsâ Dede (ö.1157/1744), Mûsâ Dede oğlu Mehmed Şemseddin Dede (ö.1174/1760), Neyzenbaşı Arabzâde Ali Dede (ö.1181/1767), Midillili Hekim Ali Dede (ö.1190/1776), Mehmed Sadık Dede (ö.1192/1778), Mûsâ Dede (ö.1212/1797'den sonra), Semahat Ömer Dede (ö. 1214/1799), Mûsâ Dede (tekrar), Mevlânâzâde Şeyh Mehmed Dede Efendi (1211/1796), Semâhat Ömer Dede (tekrar), Molla Dede (ö.1211/1796'dan sonra), Seyyid Ali Dede (ö. 1243/1827), Mehmed Şemseddin Dede (ö. 1268/1852) ve Seyyid Ali Rızâ Dede (ö. 1325/1907) (Küçük, 2003: 162-175), oğlu Mehmed Şemseddin Dede ve son şeyh olarak Seyyid Mehmed Seyfeddin Dede postnişin olmuşlardır. Kasımpaşa Mevlevihânesi kapatıldığında post makamında Mehmed Seyfeddin Dede bulunuyordu. Halk arasındaki yaygın inanişâ göre konuşma ve yürüme çağına geldiği halde konuşamayan, yürüyemeyen çocukların Seyfeddin Dede'nin tespihinden geçtikten sonra şifa bulduğuna inanılmıştır. Seyfeddin Dede'nin postu ile beş yüzlük tesbihi uzun süre orada kalmış ve sonra kaybolmuştur (Yücel, 2015: 214).

Hüseyin Vassaf Sefîne-i Evliyâ'da "*Şeyh Ali Efendi sinîn-i medîde icrâ-yı meşihat eyledi. Âbir-i vaktinde makâm-ı hayrete düşüp, istiğrâkta kalmıştır.*" Kaydını düştükten sonra "*Seyfeddin Dede Efendi mûmâileyhin mahdûmudur. Elyevm post-nişindir.*" diye nakletmiştir (Vassaf, 2006: V/299).

e. Muhammed Bahaeddin Dede (ö. 1937)

Beşiktaş (Daha sonra Bahariyeye taşınınca Bahariye Mevlevihânesi) Mevlevihânesinin kurucusu Ohrili Hüseyin Paşa (ö. Mayıs 1622)'dir. Beşiktaş Mevlevihânesinin ilk Şeyhi Ağazâde Mehmed Hakikî Dede (1063/1652)'dir (Şeyhî Mehmed Efendi, 1989: III, 550; Zâkir Şükrü Efendi, 1981: V, 107; Ali Enveri, 1309: 8-9; Vassaf, 2006: II, 26-37, V, 177). Ağazade Mehmed Dede'den sonra XIX. yüzyıla gelinceye kadar dokuz postnişin Beşiktaş Mevlevihânesi meşihatinde bulunmuştur. Bunlar sırasıyla; Şeyh Süleyman

Dede (ö. 1065/1654), Hasan Dede (ö. 1071/1660), Nâcî Ahmed Dede (ö.1122/1710), Çengî Yusuf Dede (ö.1080/1669), Eyyübî Mehmed Memiş Dede (ö. 1136/1723) Memiş Dede oğlu Ahmed Dede (ö. 1177/1763) Memiş Dede oğlu Mehmed Sâdık Dede (ö. 1178/1764), Abdülahad Dede (ö. 1180/1766), ve Trabluslu Ahmed Dede (ö. 1185/1771), Yusuf Zühdi Dede (ö. 1232/1816), Mahmud Dede (ö. 1234/1818), Mehmed Kadri Dede (ö. 1267/1851), Mehmed Saîd Dede (ö. 1270/1853), Hasan Nazif Dede (ö. 1278/1861) ve Hüseyin Fahreddin Dede (ö. 1911)'dir (Küçük, 2003: 136-162).

Bahariye Mevlevihânesi postnişini (Küçük) Hasan Nazif Dede Efendi (1879-1916) çocuksuz olarak vefat edince mevlvihânenin şeyhliği Selman Tüzün'e kalmıştır. Selman Tüzün, Hasan Nazif Dede'nin kız kardeşinin oğludur. Selman Tüzün'ün de yaşı küçük olduğu için ona önce Afyon Çelebilerinden Ahmed Dede vekalet etmiş, Ahmed Dede'den sonra da Konya Çelebilik makamı, Bahariye Mevlevihânesi'ne vekâleleten (1917'den sonra) Bilecik Mevlevihânesi şeyhi Bahaeddin Dede'yi şeyh tayin etmiştir. Bu tayinle Bahaeddin Dede, Bilecik Mevlevihânesi'ndeki şeyhlik görevinin yanı sıra Bahariye Mevlevihânesi'nin postnişinliğine de vekâlet etmiştir (Adalıoğlu & Arslan, 2013: 311).

Bahaeddin Dede, Selman Tüzün'ün büyük dedesi (Büyük) Hasan Nazif Dede (ö. 1278/1861)'nin kardeşi Arif Efendi'nin oğlu olan Şeyh Ahmed Dede'nin mahdumudur (Münthebat-ı Fahrî, 2010: 34). Yani Yunanistan/Yenişehir-i Fenar Mevlevihânesi'nin kurcusu ve Beşiktaş Mevlevihânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'nin babası (Büyük) Hasan Nazif Dede, Bilecik Mevlevihânesi'nin kurucusu olan Bahaeddin Dede'nin babasının amcasıdır.

Bahaeddin Dede'nin hayatı hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. 1278/1862 yılında muhtemelen Yenişehir'in (bugünkü Yunanistan-Larissa) Oğanlı Köyü'nde doğmuştur. Babası Şeyh Ahmed Dede, dedesi Arif Efendi, büyük dedesi Yenişehir-i Fenar Mevlevihânesi şeyhi Hasan Nazif Dede'nin de babası olan Yenişehir müftüsü, muhaddis Halil Efendi'dir (Münthebat-ı Fahrî, 2010: 308; Adalıoğlu & Arslan, 2013: 310).

Bahaeddin Dede Bilecik Mevlevihânesi şeyhi iken 1914 yılında yapılan Kanal Harekatı'na katılan Mücâhidin-i Mevlevîyye Alayı'na iki dervişle birlikte katılmış ve hareket sonunda tekkesine geri dönmüştür (Köstüklü, 2002: 213-216). Döndükten birkaç yıl sonra 1917 yılında Bilecik Mevlevihânesi yanmış bunun üzerine Bahaeddin Dede de İstanbul Bahariye Mevlevihânesi'ne gitmiştir. 1925'te tekke ve zâviyelerin kapatılmasına kadar orada şeyhlik yapmıştır. Tekkeler kapatıldıktan sonra bütün tekkelerde olduğu gibi vefat edinceye kadar kalmasına izin verilen Bahariye Mevlevihânesi'nin harem kısmı yandığı için, Bahaeddin Dede ailesiyle birlikte tekkenin selamlığında yaşamaya devam etmiştir (Münthebat-ı Fahrî, 2010: 19). Bir müddet Mevlevihâne'den arta kalan yarı harap selâmlıkta oturduktan sonra eşi Şeref Hanımla beraber Eyüb'de Yüsuf Muhlis Paşa Caddesi Zemzem Sokağı'ndaki bir eve taşınmıştır. Burada 1937 yılında vefat etmiştir. Müsikişinas ve kültürlü biri olan eşi Şeref Hanım ise daha uzun süre bu evde yaşamış ve vefat etmiştir (Gölpınarlı, 1983: 238; Tunalı, 2005: 566; Adalıoğlu & Arslan, 2013: 312).

3. Anadolu Mevlevîhâneleri Şeyhleri

1925 yılında tekkelerin kapanmasıyla birlikte Anadoludaki mevlevîhânelerin tamamının akıbeti aynı olmuştur. Mevlevîhânenin kapısına kilit vurulmuş, vakıfları el konulmuş Mevlevî şeyhlerine de vefat edinceye kadar tekkenin meşrutasında kalmalarına müsadde olunmuştur. Hayat devam etmekte olduğu için de Mevlevî şeyhlerinin ailelerini geçindirme yükümlülükleri sebebiyle her biri bu zorluğa çözüm arayışa girmiştir. Fakat tekkeler kapandıktan sonra Mevlevî şeyhlerinin neler yaptıklarına dair maalesef malumât çok azdır. Bazı yapılan özel çalışmaların dışında tekkeler kapandıktan sonra Mevlevî şeyhleri ile ilgili çok az malumât bize ulaşmıştır. A. Süheyl Ünver'in "Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhâneleri ve Son Şeyhleri" isimli makalesi buna bir örnektir. Daha sonra yapılan mevlevîhânelere dair müstakil veya genel çalışmalarda da "tekkeler kapatılınca mevlevîhânelerin son şeyhlerine ne oldu?" sorusu genellikle cevapsız kalmıştır.

Biz de burada ulaşabildiğimiz kadarıyla Anadolu'daki mevlevîhânelerin son şeyhlerinin tekkeler kapatıldıktan sonraki durumları hakkında bilgiler aktarmaya çalışacağız. İstisna olarak Niğde Mevlevîhânesi son şeyhi Hüsameddin Dede ile ilgili geniş malumatı da, diğer mevlevîhânelerin son şeyhlerinin tekkeler kapatıldıktan sonraki benzer hayat hikayelerine bir örnek teşkil edeceği düşüncesiyle takdim edeceğiz.

Süheyl Ünver listesini harf sırasına göre hazırlamış ve ilk olarak Ankara Mevlevîhânesi son şeyhi Mustafa Nuri Dede'ye yer vermiş ve "*vefatı 7 veya 12 Mart 1941 veya 1946'dır. İstanbul'da ölmüştür. Eyüp Sultan civarında medfundur*" demiştir. Daha sonra Bursa Mevlevîhânesi son şeyhi Mehmet Şemseddin Dede ile ilgili 10 Ağustos 1931 yılında vefat ettiği ve Bursa'da medfun olduğu bilgisini vermiştir. Çankırı Mevlevîhânesi son şeyhi Hasib Dede 19 Temmuz 1927'de vefat etmiş, Çankırı Mevlevîhânesine defnedilmiştir. Çorum Mevlevîhânesi son şeyhi Hüsameddin Dede 10 Nisan 1955 yılında vefat etmiştir (Ünver, 1964: 32). Mevlevî Taburu'nda da ismi bulunan Muhammed Hüsameddin Dede (ö. 1955) İzzet Dede'den sonra görev yapmıştır (Veled Çelebi, ty: 823; Ünver, 1964: 32). Tekkelerin kapatılmasından sonra dergâhın semahanesini ve türbe kısmını başka bir şahsa satmıştır (Tanrıkorur, 1993: 73-75).

Edirne Mevlevîhânesi'nin son şeyhi Selahaddin Dededir. Salahaddin Dede 1288/1871 yılında doğmuştur. Otuz üç sene şeyhlik yapmış ve 65 yaşında vefat etmiş ve Edirne Muradiye kabristanına defnedilmiştir. Selahaddin Dede Edirne Mevlevîhânesi kapatıldıktan sonra Edirne Belediye Gureba Hastanesi Müdürlüğü görevini yürütmüş ve 27 Ağustos 1937 tarihinde dar-ı bekaya irtihal etmiştir (Ünver, 1964: 33; Şimşek, 2006: 745). Gelibolu Mevlevîhânesi'nin son şeyhi Burhaneddin Dede de 10 Ağustos 1954 tarihinde vefat etmiştir. İstanbul Ortaköy'de metfundur (Ünver, 1964: 34).

Karaman Mevlevîhânesi'nin son postnişini olan Sa'deddin Çelebi 1338/1916 yılında bu makama gelmiş, tekkelerin kapanmasından sonra Ankara'ya gitmiş ve burada vefat etmiştir (KMMA, 98/24; Ünver, 1964: 35; Gülcan, 1975: 34).

Amasya Mevlevîhânesi'nde Ahmed Dede'nin 1287/1870 tarihinde vefatıyla yerine 1285/1868 doğumlu henüz iki yaşında olan oğlu Seyyid Mehmed Cemaletdin vekaleten dergâh postuna tayin edilmiştir. Mehmed Celaleddin Dede 1299/1882 tarihine kadar

vekaleten yürüttüğü dergâh şeyhliğine 1299/1882 tarihinde asaleten tayin edilmiş, 1306/1888 tarihlerinde de meşihatnâmesi yenilenmiştir (KMMA, 55/25). Celâleddin ve Sadreddin isminde iki oğlu bulunan Mehmed Celâleddin Dede (KMMA, 55/27; 1300/1883 Konya Salnamesi: 208; 1313/1898 Konya Salnamesi: 315) tekkeler kapatılıncaya kadar Amasya Mevlevihânesinde postnişin olarak görev yapmıştır (Veled Çelebi, ty: 823; Ünver, 1964: 31).

Tokat Mevlevihânesi'nde de son postnişin Mehmed Hâdî Dede'dir. Mehmed Hâdî Dede, Konya'ya gönderdiği kendisi ile ilgili malumatta, 1288/1871 yılında doğduğunu ve 1292/1875 senesinde babasının vefatı üzerine Tokat Mevlevihânesi meşihatine tayin olduğunu belirtmektedir ki, bu bilgi de bir yanlışlık yoksa Mehmed Hâdî Dede (1871-1941), dört yaşında iken Mevlevî postuna tayin edilmiştir. (KMMA: 68/37; Ünver, 1964: 37; 1300/1883 Konya Salnâmesi: 208; 1313/1895 Konya Salnâmesi: 315). Yaşı küçük olduğu için şeyhlik beratını almak üzere annesiyle İstanbul'a giderken yolları üstündeki şehirlerde bulunan mevlevihânelerde kalmışlardır (Okay Atılğan: 2010: 57). Posta geçtiği tarihten tekkeler kapatılıncaya kadar geçen süre içinde Tokat mevlihânesinde vazife yapan Mehmed Hadi Dede (Veled Çelebi, ty: 823; Ünver, 1964: 37) kendisine tabi elliye yakın Mevlevî ile Mevlevî Alayı'na katılmıştır (Cinlioğlu, 1951: IV, 61-62). Soyadı kanunu çıkınca Ergin soyadını almış, kendisine Bey Sokağının girişinde 3000 metrekairelik bir yer vakfedilmiştir (Okay Atılğan, 2010: 57).

Mehmet Hâdî Dedenin küçük yaşlarda posta geçmesi sebebiyle 1940'lı yıllara kadar hayata olduğu, Tekke ve zâviyelerin kapanmasından sonra da mevlevihânedeki Cuma akşamları tek başına sema yapdığı mahalle sakinleri tarafından anlatılmaktadır (Anaç, 2017: 192).

Antep Mevlevihânesinin son şeyhi de Mehmed Münib Dede oğlu İsmail Hakkı Dede'nin 1918 yılında vefatıyla yerine geçen oğlu Mustafa Dede (1918-1925)'dir. Mustafa Dede, posta geçmeden önce 1910-1918 yılları arasında Gaziantep Belediye Başkanlığı, Cumhuriyetten sonra da Cumhuriyet Halk Partisi İl Başkanlığı yapmıştır (Tanrıkorur, 1996: 476).

A. Süheyl Ünver, Urfa Mevlevî şeyhlerinden Hüseyin Hüsameddin Efendi'nin Mevlevî taburuna iştirak ettiğini belirtmekte ve vefat tarihi olarak 13 veya 16 Nisan 1918 yılını göstermektedir (Ünver, 1964: 38). Yerine geçen kardeşi Hasan Dede ise, Dergâhlar kapanıncaya kadar Urfa Mevlevihânesi'nde vazife yapmış ve 1956 yılında vefat etmiştir (Kürkçüoğlu, 1996: 305).

Anadolu Mevlevihânelerinde son şeyh olarak vazife yapan zevata ait bilgiler bunlardan ibarettir. Bunlar içerisinde tekkeler kapatıldıktan sonraki hayatına dair geniş bilgiye sahip olduğumuz Niğde Mevlevihânesi son şeyhi Hüsameddin Dededir.

Kuruluş itibarıyla erken dönem Mevlevî tekkelerinden biri olan ve Ulu Ârif Çelebi (ö. 710/1310) zamanında tesis edilen Niğde Mevlevihânesi (Ahmed Eflâkî, II, 313-314, 337-339; Gölpınarlı, 1983: 333) hakkında 1205/1790 tarihine kadar geçen yaklaşık 400 sene zarfında bilgi bulunmamaktadır. 1205/1790 yılından sonra faaliyete geçen tekkenin XX. yüzyılın başına gelindiğinde babası Mehmet Nûri Dede'nin 11 Saferü'l-

cedid 1327/4 Mart 1909 tarihinde vefatıyla Hüsâmeddin Dede (ö. 1954) posta tayin edilmiştir (KMMA: 68/9). Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar postnişinlik vazifesini devam ettiren Hüsâmeddin Dede, Anadolu'daki her Mevlevî şeyhi gibi Mevlevîliği temsil ve vatana millete faydalı olma gayreti içinde olmuştur.

Tekke ve zâviyelerin kapatılmasıyla ilgili kanun çıkınca mevlevîhânenin kapısına kilit vurulmuş ve tekkenin faaliyetlerini yasaklamışlar. 1925 yılında bir gün tekkeye iki adam gelir ve tekkelerin kapatılacağını, içinde bulunan halı kilim gibi ne varsa boşaltılmasını isterler. Hüsâmeddin Dede kızar ve *“tekkede olan hiçbir şey benim değildir. Ben hiçbirini alamam”* der. Ertesi gün tekkeyi mühürlemeye jandarma ve polis geldiğinde Hüsâmeddin Dede belki de o anı görmemek için ortadan kaybolmuştur. Tekkeyi mühürleyenler, Hüsâmeddin Dede'nin hanımına mühürlü tekkeyi teslim etmek isterlerse de hanımı bunu kabul etmez. Tekkenin kapatılmasına Hüsâmeddin Dede kadar halk da çok üzülmüştür. Şeyhin çocukları o günleri *“Günlerce evimiz Niğdelilerle doldu taşı”* diye nakletmektedir.

Bu duruma çok üzülen Hüsâmeddin Dede, yine de tekkeyi bırakmak istememiş ve her gece tekke'deki kandilleri uyandırmış, ibrikleri doldurmuş, çocuklarına tekkenin etrafını temizletmiştir. Bir hafta sonra, bir gün rüyasında Kemâl Ümmî'yi görmüş ve Kemâl Ümmî ona *“Biz Konya'ya, Hz. Mevlânâ'ya gidiyoruz. Artık senin burada vazifen kalmadı”* demiş. Bu rüyaya çok üzülen Hüsâmeddin Dede, o gündün sonra kandilleri uyandırmaktan vazgeçmiştir.

Tekkeler kapatılıp bütün varidatı Vakıflar'a devredildiğinde Hüsâmeddin Dede'nin Mustafa Kemal Paşa ile tanışıklığını bilen yakınlarının *“Paşa'ya yazıver”* ısrarlarına rağmen durumu yazmamıştır. Yıllar süren mahkemeler neticesinde mevlevîhânenin yeri ve vâridatı kendilerine verilmiştir.

Tekke kapatıldıktan sonra bir süre sonra 41. Tümen Niğde'ye gelmiş, askerinin istihdam mekanı olarak Niğde'deki Kığılı Cami, Paşa Cami ve Sungur Bey Cami gibi birçok cami ile beraber Niğde Mevlevîhânesi de kullanılmış ve tekkeye makineli tüfek bölümü yerleştirilmiştir.

Tekkenin kapatılmasıyla birlikte, meşihati de elinden alınan Hüsâmeddin Dede Aksaray Maârif Müdürlüğü'ne memur olarak tayin edilmiş fakat görevi tenzîl-i rütbe olarak gördüğü için bu vazifeyi kabul etmemiş ve başka geliri olmadığı ve tekkenin vakıfları da elinden alındığı için ailesi sıkıntılı günler geçirmeye başlamıştır. Birkaç yıl birikimleriyle idare etmişler fakat geçim sıkıntısı başlayınca çocuklar okula gidemez olmuştur. Hüsâmeddin Dede çocuklarının rızkını kazanmak için bir ara bazı elma tüccarlarının yanında çalışmaya başlamış, bu iş esnasında Halep ve Şam'a elma ihraç eden bu tüccarların elmalarını satmak üzere trenle önce Halep'e sonra da Şam'a gitmiştir. Halep'e elma götürdüğünde her Mevlevî gibi ilk gittiği yer Halep Mevlevîhânesi olmuş, Türkiye sınırları içinde mevlevîhâneler kapatıldığı için Mevlevîliğin merkezi Konya'dan Halep'e taşındığı için orada Muhammed Bâkır Çelebi'ye misafir olmuş ve Çelebi Efendi Hüsâmeddin Dede'yi büyük bir heyecanla karşılayıp ve misafir etmiştir. Hatta Halepli Mevlevîlerin ilgisi sayesinde götürdüğü elmalar iyi bir fiyata hemen satılmış,

Şam'a gidince de benzer bir muamele ile karşılaşmıştır. Şam Mevlevihânesi şeyhi ve Şam'da bulunan Mevleviler sayesinde yine elindeki elmaları çabucak satmıştır. Niğde'ye döndüğünde yanında çalıştığı insanlara iyi ve bol kazanç, kendi evine ise Halep ve Şam'da bulunan Mevlevilerin hediyelerini getirmiştir. Bu arada muallimlik vazifesine başlar.

Hüsameddin Dede tekkeler kapatılınca bütün vâridâtı Vakıflar Müdürlüğü'ne aktarılan Niğde Mevlevihânesi'nin ev-bahçe ve arazileri için dava açmış, devam eden dava sebebiyle sıkıntılı zamanlar geçiren Hüsâmeddin Dede, davayı daha rahat takip edebilmek için bu işinden de ayrılmıştır.

Hüsâmeddin Dede yine birkaç yıl muallimlik vazifesinden uzak olarak ailesinin iâşesini kazanmak için başka işler yapar, fakat görevinden ayrıldığı için de pişmandır. 1939 yılında Niğde'ye Maârif Müdürü olarak tayin edilen bir tanıdığı vasıtasıyla tekrar muallimlik vazifesine döner ve yaş haddinden emekli oluncaya kadar yaklaşık 25 yıl bu görevi sürdürür. Hüsameddin Dede (Temizsoy) 1954 yılında 73 yaşında vefat etmiştir (Küçük, 2005: 339-344).

Sonuç

Anadolu topraklarında tesis edilen ve Selçuklu, Beylikler dönemi ve Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü yıllarda faaliyet gösteren Mevlevilik, tesis ettiği mevlevihânelerle Türk toplumunu derinden etkileyen bir tarikat olmuştur. Mevlevihâneler faaliyette bulunduğu şehirlerde Türk kültür, sanat ve medeniyetinin temsilciliğini üslenmiş, bünyesinde yetişen ilim, irfan, sanat ve edebiyatta yetkin isimlerin de katkısıyla Mevlevilik toplumu daima tevccühünü kazanmıştır. Yöneticiler Mevlevilikle yakın ilgi ve alaka kurmuş, Mevlevihâneler padişahların ve yöneticilerin uğrak yeri olmuştur.

Osmanlının zayıflamasıyla birlikte bu durumdan etkilenen mevlevihâneler de zorluk ve sıkıntılarla karşı karşıya kalmış, tarikatın usûl ve erkânının da bozulmasıyla Mevlevilik XX. asra eski etkisini ve cazibesini kaybederek girmiştir. Bütün bu olumsuz durum ve görüntülere rağmen Mevlevî Dergâhları faaliyetlerini sürdürmeye, devletin içine düştüğü sıkıntılara çözüm için destek olmaya gayret etmiştir. 1925 yılına gelindiğinde Osmanlı Devleti'nin yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti tekkelerin kapatılmasına karar verince Mevlevî şeyhleri zorluk, sıkıntı ve meşakkatli bir hayat ile karşı karşıya kalmıştır. Konya Mevlânâ Dergâhı postnişini Çelebi Efendi Konya'yı terketmiş, İstanbul Mevlevihânelerinin son şeyhleri dergâhlarında ikamete izin verilmekle birlikte geçim derdine düşmüş, Anadolu mevlevihânelerinin son şeyhlerinin çoğunun ne meşguliyetleri ne de akibetleri hakkında bizlere çok fazla bilgi intikal etmemiştir. Mevlevihânelerin son şeyhleri 1925 sonrası tekkesiz bir hayatı kabullenirken tasavvufu kendi dünyalarında ihyaya gayret etmişlerdir.

Kaynakça

1300/1883 Konya Salnâmesi

1313/1898 Konya Salnamesi

Abdülbâki Nâsır Dede, Defter-i Dervişân II, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphânesi (İSAM), nr. 18112.

- Adalıoğlu, H. H. & Arslan N. (2013). Bilecik Mevlevihânesi=The Mavlavihana of Bilecik. Akademik İncelemeler Dergisi=Journal of Academic Inquiries. VIII, 1/305-319.
- Agoston, G. (1988). Macaristan'da Mevlevîlik ve İslam Kültürü. I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi. (3-5 Mayıs 1987) Tebliğler, Konya.
- Ahmet Eflâki (1989). Menâkıbü'l-Ârifin (Âriflerin Menkıbeleri). MEB. Yayınları. I-II
- Ahmet Remzi (1329). Mir'at-ı Zeyni'l-Abidin. Kastamonu. 38-39.
- Ahmet Rıfat (1300). Lügat-i Tarihiyye ve Coğrafya. İstanbul. VII. 41.
- Ali Enverî (1309). Semâ'hâne-i Edeb. Âlem Matbaası.
- Alkan, M. & Yurtoğlu, G. (2018). Mevlevî Tarikatı'nın Rumeli'de Yayılması ve Mevlevihâneler. Osmanlı Dönemi Balkanlar'da Kültürel ve Sosyal Hayat.
- Anaç, E. (2013). Mevlevîlikle Hazreti Mevlânâ'nın Hakka Yürüyüşünden Evvel Tanışan Kent Tokat'ta Mevlevîlik Tarihi. Ulusal Sempozyum: Günümüzde Yurt İçi Mevlevihânelerinin Durum ve Konumları. 183-192.
- Atatürk, M. K. (2006). Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara: ATAM Yayınları.
- Ateş, İ. (1992). Hz. Mevlânâ Dergâhi ile ilgili Vakıf ve Vakfiyeler. IX. Vakıf Haftası Kitabı. Ankara 1992. 29-31.
- Aydın, B. (2003). Meclis-i Meşayih. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi . 28/247-248.
- Babinger, F. & Köprülü, M.F. (2000). Anadolu'da İslâmiyet, (trc. Ragıp Hulusi), İstanbul.
- Bayru, E. Ç. (2018). Evet Aşk Güzel Şeydir, Nefes Yayınları.
- Bilgin, A. (1999). Osmanlı Siyasî Tarihinde Mevlevîler ve Sultan II. Abdülhamid ile İlişkilerine Dair Yeni Belgeler. Osmanlı: Siyaset. Ankara. II. 390.
- Çelebi, C. (1988). Abdülhalim Çelebi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi . İstanbul, 1/212.
- Duru, M. C. (1952). Tarihi Simalardan Mevlevî, Kader Matbaası.
- Erdoğan M. (2003). Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Mevlevî Şeyhi Abdülbaki Baykara Dede: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Şiirleri, Dergâh Yayınları.
- Ergin, O. N. (1939). Meârif Tarihi. İstanbul.
- Ergun, S.N. (1936). Türk Şairleri, İstanbul.
- Ergun, S. N. (1943). Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul, I-II.
- Evliyâ Çelebi, (1314). Seyahatnâme. Dersaadet İkdâm Matbaası.
- Evliyâ Çelebi (1985). Seyahatnâme. (Sadeleştiren, Mümin Çevik) Üçdal Neşriyat. I-X.
- Feridüddin b. Ahmed-i Sipaşsalar (1977). Risâle-i Sipaşsalar (Mevlânâ ve Etrafındakiler), (trc. Tahsin Yazıcı), Tercüman 1001 Temel Eser.
- Gentizon, P. (1994). Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu. trc. Fethi Ülkü, Bilgi Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (1963). Mevlevîlik Âdab ve Erkânı. İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (1983). Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik. İnkılap ve Aka Kitabevleri.
- Göyünç, N. (1984). Kalenderhane Camii. Tarih Dergisi. 34. 485-495.
- Göyünç, N. (1991). Osmanlı Devleti'nde Mevlevîler. T.T.K. Belleten, LV/213.
- Gülcan, D. A. (1975). Karaman Mevlevihânesi, Mevlevîlik ve Karamanlı Mevlevîler. Karaman.
- Gündüz, İ. (1983). Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri. Seha Neşriyat.
- Haksever, A. C. (2002). Son Dönem Osmanlı Mevlevîlerinden Ahmet Remzi Akyürek, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Haksever, A. C. (2005). XX. Yüzyılda Üç Mevlevî Şeyhi: Veled Çelebi, Abdülbâki Baykara, Ahmet Remzi Akyürek. Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi., VI, 14 [Mevlânâ Özel Sayısı], 383-416.

- Haksever, A. C. (2009). Osmanlı'nın Son Döneminde Islahat ve Tarikatlar: Bektaşilik ve Nakşibendilik Örneği. EKEV Akademi Dergisi. 13/38, 39-60.
- Cinlioğlu, H. T. (1931). Osmanlılar Zamanında Tokat. Tokat.
- Hüseyin bin İsmail Ayvansarayî (1281). Hadîkatü'l-Cevâmî, İstanbul.I-II.
- Işın, E. (1995). Mevlevîliğin Osmanlı Modernleşmesindeki Yeri ve Şeyh Gâlib. *Şeyh Gâlib Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Işın, E. & Tanman, B. Yenikapı Mevlevîhânesi, *DBİA*, VII, 480.
- İnal, İ. M. K. (1970). Son Asır Türk Şairleri, İstanbul. I-XII.
- İz, M. (1975). Yılların İzi, İrfan Yayınları.
- Kâmil el-Bâlî el-Halebî el-Gazzî (1991). Nehrû'z-zeheb fî Târîhi Haleb. (thk. Şevki Şa's-Mahmud Fahûrî). (II. Baskı), Halep. I-IV.
- Kara, İ. (2002). Meclis-i Meşâyih, Ulema-Tarikat Münasebetleri ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zatın Kendi Kaleminden Terceme-i Hali. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. 1. 185-214.
- Kara, M. (2002). Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri (1839-2000). *Dergâh Yayınları*.
- Kara, M. (2013). Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler. *Dergâh Yayınları*.
- Kayaoğlu, İ. (2002). Anadolu'da İlk Mevlevîler. *Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevîlik*. (Editör: Nuri Şimşekler). Konya 2002.
- Kerametli, C. (1977). Galata Mevlevîhânesi Divan Edebiyatı Müzesi. İstanbul.
- Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi (KMMA). Dosya No: 49/12, 49/13.
- KMMA, Dosya No: 50/3, 50/21.
- KMMA, Dosya No: 87/12, 87/19, 87/22, 87/37, 87/40, 87/47.
- KMMA, Dosya No: 55/25, 55/27, 55/28.
- KMMA, Dosya No: 65/7
- KMMA, Dosya No: 68/13, 68/1-7, 68/32, 68/37, 68/44, 68/45, 68/9.
- KMMA, Dosya No: 69/2, 69/26
- KMMA, Dosya No: 70/3, 70/14, 70/36,70/41, 70/52, 70/55
- KMMA, Dosya No: 74/1
- KMMA, Dosya No: 95/1-5
- KMMA, Zarf No: 47/20, 47/22
- KMMA, Dosya No: 49/15
- Köstüklü, N. (2002). Vatan Savunmasında Gönül Erleri: Mücâhidin-i Mevlevîyye Alayı. X. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler).
- Kurşun, Z. (2019). Şeyh Said. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ek-2, 560-562.
- Küçük, H. (2003). Selçuklulardan Günümüze Tasavvufi Açından Konya. Tarih Kültür Başkenti Konya. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Küçük, S. (2003). Mevlevîliğin Son Yüzyılı. Simurg Yayınları.
- Küçük, S. (2005). Niğde Mevlevîhânesi ve Son Şeyhi Hüsâmeddin Dede, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi. VI. 14 [Mevlânâ Özel Sayısı].
- Küçük, S. (2013). Mevlevîlerde Çocuk Şeyhler ve Vekil Şeyhlik. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. XVI. 27.95-119.

- Kürkçüoğlu, A. C. (1996). Urfa Mevlevihânesi. SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi. 2. 303-310.
- Mazioğlu, H. (1987). Ahmed Remzi Akyürek ve şiirleri, Ankara.
- Mehmed Ziyâ. (1329). Merâkiz-i Mühimme-i Mevleviyyeden Yenikapı Mevlevihânesi. İstanbul.
- Mehmed Ziyâ. (1928). *İstanbul ve Boğaziçi*. İstanbul.
- Mehmed Ziyâ. (ty). Yenikapı Mevlevihânesi (hzl. Yavuz Senem), Tercüman 1001 Temel Eser.
- Mehmet Tahir. (ty). Osmanlı Müellifleri (hzl. A.F. Yavuz-İ. Özen), I-III.
- Müntehebât-ı Fahrî Post-nişin-i Mevlevihâne-i Bahâriye Hüseyin Fahreddin el-Mevlevî (2010), Hazırlayanlar: Mehmet Akkuş-Abdülmecid İslamoğlu-Abdurrahman Adak, Mevlânâ Kültür ve Sanat Vakfı.
- Nev'izâde Atâi (1268). Hadikatü'l-hakâik fi Tekmiletü'ş-şekâik, İstanbul.
- Ocak, A. Y. (1996). Türkiye Tarihinde Merkezi İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII.Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış. Türkiyat Araştırmaları Dergisi. II, 2,17-22.
- Okay Atılgan, S. (2010). Dünden Bugüne Tokat Mevlevihânesi, Dini Araştırmalar. XIII, 47-68.
- Osmanzade Hüseyin Vassaf. (2006), Sefine-i Evliyâ, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul Kitabevi. I-V.
- Önder, M. (1992). Yüzyıllar Boyunca Mevlevilik. Ankara.
- Özdemir, A. Y. (1997). *Üsküdar'da Bir Attar Dükkanı*. 2. Baskı. Kubbealtı Neşriyat.
- Özönder, H. (1989). Konya Mevlânâ Dergâhi, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özönder, Ö. (1995). Mevlevilik Tarikatının Türk-Sosyo Ekonomik Tarihindeki Yeri ve Önemi. Türkische Wirtschafts-und Sozialgeschichte (1071-1290), Akten Des IV. Internationalen Kongresses. 241-246.
- Pakalın, M. Z. (1972). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. MEB Yayınları.
- Resmî Gazete, 3.3.1924
- Resmi Gazete, 4.4.1925
- Resmi Gazete, 5.09.1925
- Resmi Gazete, 13.12.1925
- Sakıb Dede, (1283). Sefine-i Nefise-i Mevleviyyân (Sefine-i Mevleviyye). Mısır. I-III.
- Samiç, J. (1994). Le Tekke Mevlevî De Bembase A Sarajevo. *Osmanlı Araştırmaları*. XIV. 162-163.
- Sayar, A. G. (2012). Osmanlıdan Cumhuriyete Portre Denemeleri, Ötüken Neşriyat.
- Seyyid Sahih Ahmed Dede, Mecmuâtü't-tevârihi'l-Mevleviyye, Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi, Kayıt no: 5446.
- Şafak, Y. & Öz, Y. (2007). Feridun Nafiz Uzluk'a Gönderilen Mevlevî Mektupları. Tekin Kitabevi.
- Şafak, Y. (2015). Mücâhidin-i Mevleviyye Kumandanı Veled Çelebi'den Anılar, Notlar, şiirler, Konya.
- Şafak, Y. (2008). Şahabettin Uzluk'un Notlarında Son Dönemde Yaşamış Konyalı Mevlevîler. Akademik Sayfalar (Merhaba Gazetesi eki). C.8, 8, Konya 12 Mart.
- Şehsuvaroğlu, B.N. (1974). Halil Can. Hüsnuhüt Matbaası.
- Şeyhi Mehmed Efendi (1989). *Şakâik-i Nümaniyye ve Zeyilleri* "Vekâiyü'l-Füdelâ", (Nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul.
- Şimşek, S. (2006). Dünden Bugüne Edirne Mevlevihânesi. Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri, 733-751.
- Tâhir'ül-Mevlevî (Olgun), (1995). Çilehâne Mektupları. Ankara.
- Tanman, M. B. (1988). Âbid Çelebi Tekkesi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara. I, 308.
- Tanman, M. B. (1991). Âsitâne. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, III. 485.
- Tanman, M. B. (1994). İstanbul Mevlevihâneleri. Osmanlı Araştırmaları, sy. XIV. İstanbul.

- Tanrıkorur, Ş. B. (1994). Tarihin Tahribi; Çorum Mevlevihânesi. VII. Milli Mevlânâ Kongresi. (Tebliğler) 3-4 Mayıs 1993, 71-88.
- Tanrıkorur, Ş. B. (1996). Gaziantep Mevlevihânesi. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 13, 475-477.
- Tanrıkorur, Ş. B. (2004). Mevlevîyye. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29.468-475.
- TBMM Albümü (1920- 2010). İkinci Basım: Ankara Haziran 2010 I-II.
- Tezeren, Z. (1983). Üstad Ahmed Remzi Akyürek, Erciyes Dergisi. Ağustos, 68, 6-14.
- Top, H. H. (2007). Mevlevî Usûl ve Âdâbı. Ötüken Neşriyat.
- Tuncer, O. C. (1996). Kilis Mevlevihânesi. SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi. 2. 259-260.
- Uz, M. A. (1996). Saraybosna'da İsa Bey Mevlevihânesi. SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi. 2. 102.
- Uzluk, Ş. (1946). Mevlânâ'nın Türbesi. Konya.
- Uzluk, Ş. (1989). Galata Mevlevihânesi ve Şeyh Ahmed Celaleddin Baykara Dede Efendi. III. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), 12-14 Aralık 1988, Konya, s.298.
- Uzluk, F. N. (1971). Mevlevî Hilâfetnâmeleri. Vakıflar Dergisi.9.383-400.
- Ünver, A. S. (1964). Osmanlı İmparatorluğu Mevlevihâneleri ve Son Şeyhleri, Mevlânâ Güldestesi.
- Ünver, A.S. (1978). Beşiktaş-Çırağan Mevlevihânesi Hakkında. Mevlânâ ve Yaşama Sevinci (hzl. Fevzi Halıcı), Ankara.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA), Defter nu: 776, s. 232, sıra: 185.
- Veled Çelebi (ty). Konya Vilayetinin Ahvâl-i Umumiyye-i Tarihiyyesi. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, ty., Hüdâyi Efendi 1159.
- Yücel, E. (1979). Kasımpaşa Mevlevihânesi, Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi. Aralık.
- Yücel, E. (2015). Kasımpaşa Mevlevihânesi, Arkeoloji ve Sanat=Journal of Archaeology & Art, 150, 207-216.
- Zâkir Şükrü Efendi. (1981). İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşâyihî III. (nşr. Şinasi Akbatu). *İslam Medeniyeti Dergisi*. Haziran, V, 107.

Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Türkiye Mevlevihanelerinin Durumu

The Status of Mevlevihanes in Türkiye after the Closure of Dervish Lodges and Zawiyas

Büşra Çakmaktaş*

Öz

Bu makalede tekke ve zaviyelerin kapatıldığı 1925 yılında Türkiye sınırları dahilinde bulunan, dolayısıyla tekke ve zaviyelerin seddi kanunundan doğrudan etkilenen mevlevihanelerin durumu incelenmektedir. Makale bu kapatılma sürecinde mevlevihanelerin hangi değişiklikleri geçirdikleri, hangi maksatlarla kullanıldıklarını ele alınmaktadır. 1925 yılında hangi mevlevihanelerin faaliyet halinde olduğu da araştırmanın odaklandığı konulardan biridir. Makalede 1925 tarihinde Türkiye’de 49 mevlevihanelerin faaliyet halinde olduğu tespit edilmiştir. Bu mevlevihanelerden 29’unun 1925-1950 yılları arasındaki durumu hakkında bilgiye ulaşılabilmiş, 20’sinin durumları hakkında ise bir bilgiye ulaşılamamıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından tıpkı diğer dergâhlar gibi mevlevihanelerin pek çoğunun da yok olmaya yüz tuttuğu, hatta bir kısmının tamamen yok olduğu, cüzi bir kısmının ise kamu yararına kullanıldığı araştırmanın temel bulgularından biridir.

Anahtar Kelimeler: *Tekke, asitane, zaviye, Mevlevihane, tekke ve zaviyelerin seddi, 1925.*

Abstract

In this article, the situation of the Mevlevi lodges, which were in the borders of Türkiye in 1925, when the lodges and zawiyas were closed, and were therefore directly affected by the law on the closure of lodges and zawiyas, is examined. The article discusses the changes the Mevlevi lodges went through and for what purposes they were used during this closure process. Which Mevlevi lodges were active in 1925 is also one of the subjects that the research focuses on. In the article, it was determined that 49 mevlevi lodges were active in Turkey in 1925. Information about the status of 29 of these Mevlevi lodges between 1925 and 1950 could be reached, and information about the status of 20 of them could not be reached. It is one of the main findings of the research that after the closure of lodges and zawiyas, just like other dervish lodges, many of the mevlevi lodges began to disappear, some of them even disappeared completely, and a small part of them was used for public benefit.

Keywords: *Lodge, asithanah, zawiya, Mevlevi lodges, closure of lodges and zawiyas, 1925.*

Giriş

İslam medeniyetinin ve tasavvufi eğitimin temel kurumlarından biri olan tekkeler, Osmanlılar döneminde toplumun neredeyse tüm kesimlerinin dahil olduğu bir geniş bir ağ oluşturmuş, uzun yüzyıllar çok çeşitli görevler üstlenerek hem ferdî hem de ictimâî düzeyde büyük faydalar sağlamıştır. Tekkelerde zaman zaman idari ve mali meselelerde birtakım sorunların yaşandığı Osmanlı döneminde, bu sorunların özellikle 19. yy. itibarıyla dikkat çekici bir biçimde tebârüz etmeye başladığı görülmektedir. 19. yy.’dan

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, bcakmaktaş@sakarya.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8670-3430

itibaren bunların çözümü maksadıyla Meclis-i Meşâyih'in kurulması, II. Meşrûtiyet döneminde tarikatlar ve tekkeler meselesinin gündeme alınması, bazı talimatnamelerin yürürlüğe konulması gibi birtakım girişimler söz konusu olduysa da kayda değer bir iyileşme yaşanmamıştır.

Cumhuriyet'in ilanından sonra Şeriyeye ve Evkâf Vekâleti'nin kaldırılıp, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla tekke ve zâviyelere yönelik ilk büyük değişim de gerçekleşmiş, 1924'te tekke ve zâviyelerin idaresi Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanmıştır. Bu karar 3 Mart 1924'te tarihli 429 sayılı kanunun 5. maddesinde "*Türkiye Cumhuriyeti memâliki dâhilinde bilcümle cevâmi ve mesâcid-i şerîfesinin ve tekâyâ ve zevâyânın idâresine, imam, hatip, vâiz, şeyh, müezzîn ve kayyımaların ve sâir müstahdeminin tayin ve azillerine Diyanet İşleri reisi memurdur.*" ifadeleriyle anlatılmıştır (Resmi Gazete, 3.3.1924: 24; Kara, 2003: 24; Kara, 2016: 98).

13 Şubat 1925 tarihinde Nakşî-Hâlidî şeyhi Şeyh Saîd'in liderliğinde başladığı kabul edilen ve Şeyh Saîd isyanı olarak bilinen (Kurşun, 2019: 560) hadise de tekke ve tarikatları problemlili bir alan olarak gündem haline getirmiştir. Bu isyanı bastırmak için 4 Mart 1925 tarihli 578 sayılı Takrîr-i Sükûn Kanunu yürürlüğe girmiştir. Kanunda durum "*İrticaa ve isyana ve memleketin nizâm-ı ictimâisi ve huzur ve sükûnu ve emniyet ve asayişini ihlale bâis bilumum teşkilat ve tahrikat ve teşvikat ve teşebbûsat ve neşriyatı hükümet, reisicumhurun tasdikiyle resen ve idareten men'e mezundur. İşbu efal erbabını hükümet, İstiklal Mahkemesi'ne tevdi edebilir.*" şeklinde izah edilmiştir (Resmi Gazete, 4.4.1925: 36; Kara, 2003: 102; Kara, 2020: 493).

Bu menfi durumların nihayetinde 30 Kasım 1925'te çıkan 677 sayılı "*Tekke ve zâviyelerle türbelerin seddine ve türbedarlıklar ile birtakım ünvanların men ve ilgasına dair kanun*"la birlikte tekke ve zâviyeler kapatılmış, şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, çelebilik, babalık gibi tüm lakapların kullanılması da yasaklanmıştır (Resmi Gazete, 13.12.1925: 113).

Ayrıca 5 Eylül 1925'te yayınlanan kararnameye göre de tekke, zâviye ve türbelerin kapıları mühürlenecek, esas inşa sebebi cami ya da mescid olanlar bu şekilde kullanılacaktır. Mektep olarak kullanılmaya uygun olanlar ise mektep olarak hizmet verecektir. Mektep olarak kullanılamayacak durumda olanlar satılacaktır. Tekke ve zâviyelerde bulunan eşyalar da tutanakla kayıt altına alınacak, teşhire uygun olanlar ise İstanbul'da bulunan Evkâf Müzesi'ne gönderilecektir. Tekkelerde yaşayan şeyhler kayd-ı hayatla orada yaşamaya devam edebileceklerdir (Resmi Gazete, 5.09.1925; 445-446).

Her ne kadar tekke binalarının ve içindeki eşyaların kontrollü bir şekilde muhafazası yönünde birtakım uygulama esasları kararname yoluyla belirlenmiş olsa da yaşanan tecrübe farklı bir doğrultuda seyretmiştir. Bazı dergâhlar cami, mescid, okul, karakol, cephanelik gibi kamu hizmetleri için kullanılmış, ancak bu kullanım sırasında gerçekleştirilen bazı değişiklikler sebebiyle yapılar kendi mimari özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiştir. Pek çok tekke binasının ise bakımsızlıktan kullanılmaz hale gelip yıkıldığı, bir kısmının yol yapımı vb. gibi gerekçelerle yıktırıldığı, bir kısmının satılıp, fabrika, depo, ahır vb. gibi tamamen farklı amaçlarla kullanılarak bu zengin kültürel mirasın büyük ölçüde korunamadığı görülmektedir.

Bu makalede Türkiye’de tekke ve zâviyelerin kapatılmasından hemen önce varlığını hala sürdürmekte olan dolayısıyla ilgili kanundan doğrudan etkilenen mevlevihanelerin kapatıldıktan sonraki durumları tespit edilmeye çalışılacaktır. Makalede öncelikle 1925 yılına kadar faaliyetini sürdürüp ilgili kanunla kapanan mevlevihanelerin isimleri tespit edilip tasnif edilecek, tekke ve zâviyelerin kapatılması kanunun ardından akıbetlerinin ne olduğu ortaya konulacaktır. Bu makalenin amacı ise manevi ve kültürel bir miras olan mevlevihanelerin 1925-1950li yıllar arasındaki portresini ortaya koymak, varlıklarını hangi ölçüde koruyup koruyamadıklarını ve hangi amaçlarla kullanıldıklarını tespit etmektir.

Çalışmanın sınırları gereği mevlevihanelerin kurumsal açıdan tarihleri ve safahatına dair detaylı bilgi verilmeyecek, özellikle 1925 ile 1950li yıllar arasındaki durumları üzerinde durulacaktır. Yine çalışmanın sınırları gereği mevlevihanelere ilişkin listelere ve bu listelere dair oluşturduğumuz tablolara dünya mevlevihaneleri dahi edilmeyecektir.

1. Mevlevîliğin Merkezi Olarak Mevlevihaneler

Mevlevîliğin âsitâne, zâviye ve dergâhlarına verilen genel isim olan mevlevihaneler kuruluş döneminden itibaren tarikatın kurumsallaşmasının ve yayılmasının en önemli aracı olmuştur. İlk kurulan Mevlevî dergâhı Hz. Mevlânâ'nın türbesinin de içinde bulunduğu “pîr evi”, “âsitâne”, “âsitâne-i âliyye”, “huzûr-ı pîr” adlarıyla da anılan Konya Mevlânâ Dergâhı’dır. Tarihi süreç içerisinde Anadolu’da ve dünyanın dört bir tarafında kurulmuş olan tüm mevlevihaneler Konya Mevlânâ Dergâhı’na bağlı olarak yönetilmiştir (Gölpınarlı, 1983: 330; Tanrıkorur, 2004: 471).

Bu Mevlevî dergâhları nitelikleri bakımından âsitâne ve zâviye olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Âsitâneler bin bir günlük Mevlevî çilesinin çıkarılabildiği tam teşekküllü dergâhlarken, zâviyeler daha küçük ölçekli, çile çıkarmak için uygun olmayan dergâhlardır (Gölpınarlı, 1983: 330; Tanrıkorur, 2004: 471).

13. yy.’dan günümüze kadar farklı zamanlarda inşa edilip faaliyete geçen, bazen faaliyetini uzun yüzyıllar sürdüren, bazen ise kısa bir süre faaliyet gösterdikten sonra kapanan Mevlevî dergâhları bulunmaktadır. Bu mevlevihanelerin başta Konya olmak üzere, İstanbul, Anadolu, Balkanlar ve Orta Doğu’da yoğunlaştığı görülmektedir. Tarih boyunca kurulmuş olan Mevlevî dergâhlarının ne zaman ve nerelerde kurulduğuna, geçirmiş olduğu süreçlere dair pek çok çalışma yapılmış olmakla birlikte, Mevlevî dergâhlarının sayısı ve bazı dergâhların hangi tarihlerde faal oldukları hakkında birtakım müphemlikler bulunmaktadır. Bu müphemliklerin hiç şüphesiz en önemli sebebi bazı dergâhlar hakkında bugün ulaşılabilecek bilgi, arşiv belgesi ve kaynağın bulunmaması/sınırlı olmasıdır. Bu sınırlılığa rağmen dünyada kurulmuş olan Mevlevî dergâhlarının listelenmesine ilişkin nadir de olsa bazı belgeler bulunmuş ve günümüzde yapılmış birtakım çalışmalar yapılmıştır.

Mevlevî dergâhlarını listeleyen çalışmalar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlardır:

1. Fâzıl Paşa’nın 1283/1867 tarihinde neşredilen *Şerh-i evrâdi’l-müsemmâ* adlı eserinde zikrettiği 50 mevlevihaneden 30’u Türkiye mevlevihanesidir (Fazıl Paşa, 1283: 420).

2. 1889-90 tarihli Konya Vilâyet Salnâmesi'nde 39 (Eminoğlu, 2022: 23/212-216), 1894 tarihli salnamede ise 37 tane Türkiye mevlevîhanesinin ismi geçmektedir (Şafak, 2014: 85-89).
3. Veled Çelebi'nin âsîtâne ve mevlevîhaneler arasındaki yazışmalardaki hitap şekillerini kaydettiği bir belgede de 1330/1911 tarihinde faal olan mevlevîhanelerin listesiyle karşılaşmaktayız. Bu liste de Türkiye sınırları açısından ele alındığında 1330/1911'de 48 mevlevîhanenin faal halde olduğu anlaşılmaktadır (KMMA, 47/16; Erol, 1994: 56-58).
4. Mevlevî dergâhlarının listelenmesine dair en dikkate değer kaynak Veled Çelebi'nin *Menâkıb*'inde zikrettiği 1331/1912 tarihinde faaliyet halinde olan mevlevîhanelerin adları ve şeyhlerinin listesidir. Bu listeye göre o tarihte Türkiye sınırlarında 48 mevlevîhane bulunmaktadır (Şafak, 2004: 342-344).
5. Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* adlı eserinde de dünyadaki Mevlevî âsîtaneleri ve zâviyeleri ayrı ayrı listelenmiştir. Bu listede 54 tane Türkiye mevlevîhanesi bulunmaktadır (Gölpınarlı, 1983: 334-335).
6. Mevlevîhanelere dair elimizdeki en önemli çalışmalardan birisi Süheyl Ünver'in 1964 tarihli "Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhaneleri ve Son Şeyhleri" başlıklı makalesidir. Ünver'in listesinde Türkiye sınırlarında bulunan 53 mevlevîhane ve bunların son şeyhlerinin adı hakkında çok kısaca bilgi verilmiştir (Ünver, 1964: 31-38).
7. Konuyla ilgili bir diğer çalışma ise Konya Mevlânâ Müzesi'ne 1954 yılında müdür olarak atanan Mehmet Önder'in makalesidir. Önder'in listesinde Türkiye'de kurulmuş olan 38 mevlevîhanenin adı zikredilmekte ve yeni araştırmalarla bu listenin geliştirilebileceğini ifade edilmektedir (Önder, 1994: 141-142).
8. Mevlevîhaneler üzerine geniş hacimli bir doktora tezi hazırlamış olan Barihüda Tanrıkorur'un "Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimari Özellikleri" başlıklı bu tezinde 71 tane Türkiye mevlevîhanesi tespit edilmiştir (Tanrıkorur, 2000: 69-70).
9. Yine Barihüda Tanrıkorur'un "Diğer Mevlevîhanelerin Listesi" başlıklı makalesinde tarih boyunca kurulmuş olan dünya Mevlevîhanelerine dair geniş bir liste verilmiştir (Tanrıkorur, 2007: 237-240).
10. Sezai Küçük'ün 19. yy.'da Mevlevîlik ve mevlevîhanelerin durumunu kapsamlı bir şekilde ele aldığı *Mevlevîliğin Son Yüzyılı* adlı eserinde Konya vilâyet salnâmelerine dayanarak oluşturduğu listede 1901-1925 tarihleri arasında faaliyetini sürdüren 46 tane Türkiye mevlevîhanesi bulunmaktadır (Küçük, 2003: 465-469).

Biz de bu listeleri Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisindeki mevlevîhanelerle sınırlayarak karşılaştırdık. (Bkz. Tablo 1)

2. 1925'ten Sonra Türkiye Mevlevîhanelerinin Durumu

Mevlevîhanelere dair yapılmış listeleri ve özellikle 1925 yılına en yakın tarihli Konya Vilâyet Salnâmeleri'ni karşılaştırarak belirlemiş olduğumuz 49 mevlevîhanenin 1925

yılına kadar faaliyet halinde olduğunu söyleyebiliriz. Elbette ortaya çıkabilecek yeni kaynaklar ışığındaki değerlendirmelerle ortaya koymuş olduğumuz bu listenin yeniden ele alınıp güncellenmeye açık olduğunu da ifade etmek gerekir.

1925 yılına kadar faaliyet halinde olan bu 49 mevlevihaneyi Konya'daki mevlevihaneler, İstanbul mevlevihaneleri, Anadolu'da kurulmuş olan mevlevihaneler ve 1925 yılından hemen sonraki durumlarına dair bilgi edinemediğimiz mevlevihaneler olarak tasnif ettik.

2.1.1. Konya'daki Mevlevihaneler

2.1.1. Konya Mevlânâ Dergâhı

Hız. Mevlânâ 672/1273 tarihinde vefatıyla birlikte babası Bahaeddin Veled'in (ö. 628/1231) kabri yakınına defnedilmiş ve oraya bir türbe yapılmıştır. Türbe ve etrafında yapılan birtakım yapılarla genişleyen mekan "Mevlânâ Dergâhı" haline gelmiştir. (Bakırcı, 2007: 195; Önder, 1994: 137; Tanrıkorur, 2000: 7) Yaklaşık 700 yıllık süreç içerisinde Mevlevîliğin merkezi olarak varlığını sürdüren dergâh, pîr makamı olduğu için sonrasında inşa edilen tüm Mevlevî dergâhlarının her açıdan en ideal örneği olmuştur. (Gölpınarlı, 1983: 345)

1925'ten sonra Mustafa Kemal Atatürk'ün talimatıyla Konya Mevlânâ Dergâh'ı mevcut eşyalarıyla birlikte müze olarak düzenlenmiş, 1927 yılında dergâh Konya Âsâr-ı Atika Müzesi olarak kullanıma açılmıştır. (Cumhuriyet Arşivi, 30-18-1-1/18-24-4) Bu müzede arkeoloji müzesine ait birtakım eserler de sergilenmeye başlamıştır. Ancak bu düzenleme sırasında derviş hücrelerinin arasındaki duvarlar yıkılarak salon haline getirilmiş, avludaki mezar taşları sökülerek bir kenara atılmıştır. Avlu ve derviş hücrelerinde bazı heykeller, seramikler ve mimari parçalar sergilenmiş, 1948 tarihinde ise bu eserler buradan Konya İplikçi Camii'ne taşınmıştır. Dergâh 1954 yılında yeniden düzenlenerek Mevlânâ Müzesi olarak hizmete girmiştir. (Bakırcı, 2007: 195; Karaduman, 2005: 138; Karpuz, 2004: 452; Önder, 1994: 138; Özönder, 1989: 88; Tanrıkorur, 2000: 19)

2.1.2. Şems-i Tebrîzî Zâviyesi

Konya'da Şems-i Tebrîzî'nin makamını da içinde barındıran bu zâviye erken dönemde inşa edilmiş Mevlevî zâviyelerinin başında gelmektedir (Küçük, 2003: 28; Tanrıkorur, 2010: 516). Vakfiyesi ve kitâbesi bulunmadığı için zâviyenin hangi tarihte ve kim tarafından yapıldığı bilinmemektedir (Tanrıkorur, 2010: 516). F. Nafiz Uzluk Şems Zâviyesi hakkında "887/1482'de yazılan defterle, ondan sonra yazılan vakıflar defterinde, adı geçmektedir." demektedir (Şafak, 2012: 269). İ. Hakkı Konyalı ise Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivindeki bir vakfiyeye dayanarak 911/1505 tarihine ait Şems Zâviyesi'ne dair bazı kayıtlar bulunduğunu ifade etmektedir (Konyalı, 1964: 937). Bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Şems Zâviyesi'nin 887/1482'den beri varlığının bilindiği düşünülebilir (Şafak, 2012: 270).

Sakıb Dede Şems Zâviyesi'nin Karamanoğulları döneminin en gözde Mevlevî zâviyelerinden birisi olduğunu ve bu zâviyede pek çok çelebinin şeyhlik yaptığını söylemektedir (Odunkıran, 2020: 1018). Evliya Çelebi ise zâviyeyi "Hazret-i Şems-i Tebrizi tekkesi, yüksek bir kubbedir. Burada Mevlânâ ayini yapılır. Mahkeme yakınında eski tekke'dir." sözleriyle anlatmaktadır (Evliya Çelebi, 2008: 3/29).

Şems zâviyesiyle ilgili bir diğer bilgiye Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ*'sında rastlanmaktadır. Vassâf burası hakkında “*Hz. Şems tagayyüb eylemiştir. Medfeni gayr-i ma'lûmdur. Namlarına olarak inşa olunmuş ve halen ziyaret edilmekte bulunmuş olan türbe-i münîfeleri Konyâ'da mâmûr ve müzeyyendir. Ziyaret-i Mevlânâ'ya gidenler evvel emirde buraya gelir ve şeref-yâb-ı ziyaret olurlar.*” demektedir (Vassaf, 2015: 1/362).

Ünver Şems Zâviyesi'nin son şeyhinin Hacı Rıza Dede olduğunu ifade etmektedir (Ünver, 1964: 37). Ancak Yakup Şafak'ın F. Nafiz Uzluğ'un notlarına dayanarak verdiği bilgiye göre ise 20. yy.'ın başlarındaki Şems Zâviyesi'nin türbedarı Hacı Ahmed Dede 1319/1903'te vefat edince yerine oğlu Hacı Rıza Dede türbedarlık görevini üstlenmiştir (Şafak, 2007: 344; Şafak, 2012: 275). Hacı Rıza Dede'nin 1924 yılında vefatı üzerine ise yerine Celâleddin Çelebi türbedarlığa başlamış, ancak o da 1925 yılında vefat etmiştir. Aynı yıl Derviş Ahmed (Günhan) Çelebi (ö. 1943) türbedarlık görevine gelmiş, 1925'e kadar bu görevi sürdürerek zâviyenin son şeyhi olmuştur (Şafak, 2012: 275; Şafak, 2014: 89).

Nail Bülbül de yazısında Derviş Ahmed (Günhan) Çelebi'yi son türbedar olarak tanıtmaktadır. Derviş Ahmed (Günhan) Çelebi tekke ve zâviyelerin seddi kanunu çıkana kadar dergâh bünyesindeki evde yaşamış, tekkelerin kapatılmasından sonra da dergâhın anahtarı uzun yıllar çelebinin ailesinde kalmıştır (Bülbül, 2009: 441).

Yazar bir başka yazısında “*Şems-i Tebrîzî türbe, mescid ve mezarlığından teşekkül eden manzume, 1925'te çıkan tekke ve türbelerle ilgili kanunla kapatılmıştı. Semahane olarak yapıldığı tahmin edilen türbe ve bitişiğindeki mescidin avlu kapısı, eskiden kuzey batıya açılırdı. Kapıdan girince 1331'de Halil Rıza Efendi'nin yaptırdığı şadırvan, sonra da bir kuyu vardı. 1944 yılında kaldırılan mezarlıktan geride sadece, Emir İshak Bey için yaptırılan türbenin etrafında, 1950'li yılların başında otlar içinde birkaç mezar taşı kalmıştı. Türbe ve ibadete açılan mescit tamir edilirken, mezarlığın yeri de park haline getirildi.*” sözleriyle zâviyenin serencamı hakkında bilgi vermektedir (Şafak, 2012: 276).

Bu sınırlı bilgilerden anlaşılan zâviyenin 1950'lere kadar yıllar içinde mescid olarak kullanılan kısımları dışındaki bölümlerinin harap hale geldiğidir.

2.1.3. Meram Mevlevîhanesi

Meram'da Turud bölgesinde “Cemel Ali Dede Zâviyesi” olarak da tanınan bu dergâhın 13. yy.'da kurulduğu düşünülmektedir (Barihüda, 2000: 60; Erdem, 2019: 39; Karpuz, 2007: 439). Zâviyeye dair Sakıb Dede'nin verdiği bilgilere göre zâviye Cemel Ali'nin kabrine bitişik olarak inşa edilmiş, Çelebi Abdülkerim ve oğlu Çelebi Said adlı iki kişi de dergâhta şeyhlik görevi yapmıştır (Küçük, 2003: 48; Odunkıran, 2020: 1038-1039, 1041). 1312/1894 tarihli Konya salnamesine göre bu tarihte zâviyede Ziya Çelebi Efendi postnişinlik yapmaktadır (Şafak, 2014:88).

Veled Çelebi ve Ünver'e göre Meram dergâhının son şeyhi Nizameddin Çelebi'dir (Ünver, 1964: 36; Şafak, 2007: 343). Şafak ise hayatı hakkında çok fazla bilgi sahibi olamadığımız Nizameddin Çelebi'nin 1326/1909 tarihinden itibaren tekkeler kapanana kadar Konya Mevlânâ Dergâhı'nın açışbaşılığı görevini sürdürdüğünü ifade etmektedir (Şafak, 2017: 73).

1925'ten sonra zâviyenin iç kısmında son şeyh Nizamettin Çelebi yaşamaya devam etmiş, dış kısmı ise belediye tarafından 500 lira karşılığında istimlak edilmiştir. 1961'den önce zâviyenin pek çok bölümü yıkılmış, yalnızca semahane ve türbe kısmı ayakta kalabilmiştir (Barihüda, 2000:61).

2.2. İstanbul'daki Mevlevîhaneler

2.2.1. Galata Mevlevîhanesi

Galata Mevlevîhanesi Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid devrinde devlet adamı olan İskender Paşa tarafından 897/1491 yılında kurulmuştur (Gölpınarlı, 1983: 337; Tanman, 1996: 317; Tanrıkorur, 2000: 338; Yücel, 1979a: 31). Tarihi boyunca İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) ve Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799) gibi çok önemli postnişinlerin görev yaptığı Galata Mevlevîhanesi, Osmanlı'da özellikle III. Selim döneminde (1789-1807) gerçekleşen reformları destekleyen önemli bir merkez haline gelmiştir (Küçük, 2003: 83; Özdemir, 2018: 114).

III. Selim'in Şeyh Gâlib'e olan muhabbeti, II. Mahmud'a da sirayet etmiş, padişahların dergâha olan bu ilgisi Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz dönemlerinde de aynı çizgide devam etmiştir (Küçük, 2003: 87). Özellikle III. Selim döneminde geniş çaplı bir onarımdan geçen dergâhın bazı kısımları yeniden inşa edilmiş, bazı kısımlar ise restore edilmiştir (Yücel, 1969: 31).

1288/1871 tarihinde dergâhın postnişini olarak tayin edilen Mehmed Ataullah Dede'nin (ö. 1328/1910) tarihinde vefatının (Ünver, 1994: 218) ardından dergâhın son şeyhi olan Ahmed Celaledin Dede (ö. 1946) posta oturmuştur. (Özdemir, 2018: 128, 183-184; Uçman, 1989: 53; Ünver, 1964: 34)

Tekkelerin kapatılmasıyla birlikte 1925 tarihinden sonra İstanbul Vilâyeti Meclis-i Umûmîsi'nin aldığı kararla dergâhın semahane bölümü ilkokul olarak, Sebilküttab kısmı ise Tepebaşı Polis Karakolu olarak kullanılmaya başlanmıştır. Dergâhın matbah, harem, derviş hücreleri, türbeler gibi kısımları yıkılmıştır. 1940larda Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu üyelerinden Hamdullah Suphi Tanrıöver dergâhın hâmuşân kısmına bir ilkokul binası yapmak istemiş ancak bunu gerçekleştirememiştir. (Özdemir, 2018: 176; Yücel, 1979a: 82)

1945-1947 yılları arasında ise dergâhın hâmuşân kısmındaki mezarlar kaldırılarak yerine Beyoğlu Evlendirme Dairesi yapılmıştır (Arpaguş, 2015: 293; Erdoğan, 1976: 28; Özdemir, 2018: 179; Tanman, 1996: 317; Tanrıkorur, 2000: 343; Yücel, 1969: 31).

Ayrıca 1946 yılında Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu'nun çabalarıyla dergâhın Mevlevî kültürü müzesine dönüştürülmesine dair karar alınmıştır. Dergâhın vakıflarda olan mülkiyeti ise Maarif Vekâleti'ne verilerek Topkapı Sarayı Müzesi'ne bağlanmıştır. Fakat müzeye dönüştürme projesi ancak 1975'te tamamlanmıştır (Arpaguş, 2015: 293; Özdemir, 2018: 182; Tanman, 1996: 317; Tanrıkorur, 2000: 343).

2.2.2. Yenikapı Mevlevîhanesi

Yeniçeri Katibi Malkoç Mehmed Efendi tarafından 1006/1597 tarihinde yaptırılan Yenikapı Mevlevîhanesi, Mevlevîliğin İstanbul'daki en önemli merkezlerinden birisi

olmuştur (Erdoğan, 1976: 30; Işın, 2006: 272-273; Tanman, 1992: 93; Tanman, 2013: 463; Ziya, 1911: 35, 48). Yenikapı Mevlevîhanesi zamanla devlet ricalinin de teveccüh etmeye başladığı bir dergâh haline gelmiş, IV. Murad (1623-1640) tarafından dergâha önemli ölçüde yardımlar yapılmıştır (Ziya, 1911: 61; Tanman, 1992: 94).

Dergâh 1324/1906 tarihinde büyük bir yangın geçirmiş ve neticede büyük ölçüde zarar görmüştür. (Ziya, 1911: 258; Tahir, 1326: 8-9). 1327/1909 tarihinde ise Sultan V. Reşad tarafından yeniden inşa ettirilmiştir (Tanman, 1992: 96).

Dergâhın son şeyhi Abdülbaki (Baykara) Dede (ö. 1935) 1326/1908 tarihinde postnişinlik vazifesine başlamış ve 1925 tarihine kadar bu vazifeyi sürdürmüştür (Kunt, 2013: 133; Özcan, 1992: 246-247; Ünver, 1964: 38).

Yenikapı Mevlevîhanesi 1925'te tekkelerin kapatılmasının ardından kaderine terk edilmiş, semahane ve türbe kısımları harap olmuştur. Harem bölümünde ise bir süre Abdülbaki Dede ve ailesi yaşamıştır. 1940 yılında dergâhın bir bölümü yıktırılmış, bir kısmı ise ilkokul ile yetiştirme yurdu olarak kullanılmıştır (Tanman, 1992: 97). Yenikapı Mevlevîhanesi 1961'de çıkan bir yangında ise tamamen harap hale gelmiştir (Erdoğan, 1976: 32; Işın, 2006: 293; Tanman, 2013: 467; Yücel, 1969: 32).

2.2.3. Kasımpaşa Mevlevîhanesi

Fırıncızâde Şeyh Sırrî Abdî Dede (ö. 1041/1631) tarafından 1032-1041/1623-1625 yılları arasında kurulan Kasımpaşa Mevlevîhanesi (Evliya Çelebi, 2008: 1/323; Tanman, 2001: 554), Galata ve Yenikapı Mevlevîhanelerinden sonra İstanbul'da açılan üçüncü mevlevîhanedir (Tanman, 2001: 554). 18. yy.'dan itibaren Osmanlı padişahlarının da katkılarıyla çeşitli tadilatlar geçiren ve alanı genişletilen dergâh, III. Selim, II. Mahmud ve III. Ahmed tarafından zaman zaman ziyaret de edilmiştir (Tanman, 2001: 554; Yücel, 1979b: 81).

1925 tarihinde dergâhın postnişinini Seyfettin Dede'dir (ö. 1945) (Ünver, 1964: 35). Kasımpaşa Mevlevîhanesi tekke ve zâviyelerin kapatıldığı 1925 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü idaresine geçmiş, dergâhın bir kısmı zamanla yıkılmış (Erdoğan, 1976: 33; Yücel, 1979b: 77), bir kısmı Cumhuriyet döneminde bir süre Kasımpaşa Güreş Kulübü tarafından güreş salonu olarak, geri kalan kısmı ise ilkokul olarak kullanılmıştır (Işın, 1993: 4/483; Tanman, 2001: 554; Tanrıkorur, 2000: 285).

10 Haziran 1942 tarihinde Beyoğlu Vakıflar Müdürlüğü'nün verdiği bir ilandan dergâhın satıldığı anlaşılmaktadır (Yücel, 2015: 210). 1946'dan önce ise dergâhın arsasının bir bölümüne Süruri İlkokulu inşa edilmiş, avluda bulunan türbe ise kaldırılmıştır. Bu süreçten sonra ana bina Vakıflar İdaresi tarafından oda oda kiraya verilmiştir. Bu süreç sonunda da hızla harap hale gelen yapıda kısmi çökmeler yaşanmıştır (Tanrıkorur, 2000: 285).

2.2.4. Üsküdar Mevlevîhanesi

Üsküdar Mevlevîhanesi 1207/1792 tarihinde Sultanzade Halil Numan Dede tarafından kurulmuştur. 19. yy. boyunca Sultan Abdülmecid döneminde birçok bakım ve

onarımdan geçen dergâh 20. yy.'da son postnişini Ahmed Remzi Dede'nin 1338/1919'da posta oturmasıyla yeniden bir tamirat geçirmiştir (Erdoğan, 1976: 38; Şafak, 2021: 114; Tanman, 2012: 372). Bakımsız durumda olan dergâhı tamir ettirerek tekrar canlandırın ve faal hale getiren Ahmed Remzi Dede'ye (ö. 1944) tekkeler kapatıldıktan sonra da ölene kadar dergâhta kalma imkanı tanınmıştır (Erdoğan, 1976: 40; Özemre, 2003: 71; Şafak, 2021: 114). 1925 tarihinden sonra zamanla harap hale gelen dergâh ancak 1975-1980 yıllarında hayırseverlerin yardımlarıyla Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır (Tanman, 2012: 372; Tanrıkorur, 2000: 404).

2.2.5. Bahariye Mevlevîhanesi

Bahariye Mevlevîhanesi, Beşiktaş Mevlevîhanesi'nin yıkılması üzerine 1291-94/1874-77 yılları arasında Eyüp'te Hüseyin Fahreddin Dede (ö. 1330/1911) tarafından kurulmuştur. Kuruluş aşamasında II. Abdülhamid'in dergâha büyük katkıları olmuştur. 1328/1910'da ise Sultan Mehmed Reşad'ın desteğiyle dergâh geniş çaplı bir tamir ve tadilat geçirmiştir (Tanman, 1991: 471; Tanman, 2017: 14; Yücel, 1982: 165).

Tekkelerin kapatıldığı 1925 tarihinde dergâhın mülkiyeti hususunda baninin varisleri ile hazine ve vakıflar arasında anlaşmazlık yaşanmış, uzun süren bir dava süreci söz konusu olmuştur. Bu arada dergâhın son postnişini olan Bahaeddin Efendi'nin yaşadığı bölümler dışındaki kısımlar harap olmaya başlamıştır. 1935 tarihinde ise semahane ve türbe kısmı vakıflar tarafından yıkılmıştır. 1938/39 tarihinde harem kısmı çıkan bir yangında tamamen yok olmuştur. 1968 tarihinde geriye kalan yapılar ve arsa davayı kazanan varisler tarafından satılarak, tuğla imalathanesi ve mensucat fabrikası olarak kullanılmıştır (Demiral, 2017: 509; Erdoğan, 1976: 41; Tanman, 1991: 471; Tanman, 2017: 16; Yücel, 1969: 33).

2.3. Anadolu'daki Mevlevîhaneler

2.3.1. Afyonkarahisar Mevlevîhanesi

Ulu Arif Çelebi (ö. 719/1320) döneminde inşa edilen Afyonkarahisar Mevlevîhanesi (Küçük, 2003: 176; Tanrıkorur, 2001a: 418) Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan sonraki en önemli Mevlevî asitanelerinden biridir. 600 yıllık tarihi boyunca yangınlar sebebiyle pek çok onarım geçiren dergâh (Akkoyun, 1997: 160; Özönder, 1992: 103-104; Tanrıkorur, 2001a: 418-419), II. Abdülhamid tarafından 1223/1905 tarihinde geniş çaplı bir tamirat yaptırılmıştır (Akkoyun, 1997: 160; Tanrıkorur, 2001a: 419).

1925 tarihinden sonra diğer tüm dergâhlar gibi faaliyetine son verilen Afyonkarahisar Mevlevîhanesi'nin ana kısmı bando binası, müftülük binası ve Kuran Kursu olarak kullanılmıştır (Tanrıkorur, 2001a: 419; Tanrıkorur, 2000: 455). Solmaz bu dönemde dergâhın bir kısmının cami olarak kullanıldığını ifade etmektedir (Solmaz, 2017: 221).

2.3.2. Antep Mevlevîhanesi

Antep Mevlevîhanesi 1048/1638 tarihinde Ayıntab Sancak Beyi olan Türkmen Mustafa Ağa b. Yusuf tarafından yaptırılmıştır (Evliya Çelebi, 2008: 9/381; Güler, 2017: 366; Güzelbey, 1992: 128; Küçük, 2003: 270; Tanrıkorur, 1996a: 475). İlk şeyhi Mehmed

Emin b. Şaban Dede, 1048/1638'den 1089/1678 tarihine kadar kırk bir yıl bu vazifeyi sürdürmüştür (KMMA, 65/6).

20. yy.'in başlarında dergâhın etrafında bulunan akarlarından bazı dükkan ve hanlar yangında zarar görmüş, ancak sonrasında yeniden inşa edilmiştir (Gülbahar, 2010: 191; Güler, 2017: 369; Güzelbey, 1992: 131; Tanrıkorur, 1996a: 475).

Tekkelerin kapatıldığı 1925 tarihinde dergâhın şeyhi Mustafa Dede'dir (Ünver, 1964: 32). Bu tarihten sonra dergâh Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredilmiş, semahane, mescit ve hücreler Tekke Camii, şeyh evi kısmı ise İstiklal İlkokulu olarak kullanılmaya başlanmıştır (Gülbahar, 2010: 191-192; Güler, 2017: 370; Tanrıkorur, 1996a: 476; Tanrıkorur, 2000: 169).

2.3.3. Bursa Mevlevîhanesi

Bursa Mevlevîhanesi, 17. yy.'da Ahmed Cunûnî Dede (ö. 1030/1620) tarafından kurulmuştur (Kara, 1997: 495; Kara, 2017: 302; Küçük, 2003: 182). Ahmed Cunûnî Dede'nin altı yıllık postnişinliğinin ardından uzun yıllar faaliyetini sürdürmeye devam eden dergâha, Sultan Abdülmecid tarafından 1260/1844 yılında geniş çaplı bir tamirat yaptırılmıştır (Çetin, 2009: 70; Kara, 1997: 509).

Tekkeler kapatıldıktan sonra selamlık dairesi kışla olarak kullanılmıştır. Harem dairesi ise dergâhın son şeyhi olan Mehmed Şemseddin Dede (ö. 1350/1931) (Ünver, 1964: 32) ve ailesine bırakılmış, semahane kısmı mescid haline getirilmiştir. Mehmed Şemseddin Dede'nin vefatından sonra bu kısım da zaman zaman depo, karakol, ahır olarak kullanılmıştır (Kara, 2017: 306; Tanrıkorur, 2000: 244, 247).

Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 30 Nisan 1953 tarihli yazısına göre mevlevîhane bu tarihte harap durumda olup, hatta yıkılma tehlikesi bulunduğu için emniyetsiz bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bilirkişi raporuna istinaden dergâhın büyük bir onarımdan geçmesi gerektiği, ancak bunu gerçekleştirecek bütçenin bulunmadığı da belirtilmektedir. Ortaya çıkabilecek olan tehlikenin izalesi için Gayrimenkul Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu'nun binanın yıkımı hususunda izni talep edilmiştir (Kara, 2017: 310).

Albert Louis Gabriel adlı Fransız mimar ve sanat tarihçisi 1958 yılında dergâhı ziyaret ettiğini, dergâhın o dönemde Balkan muhacirlerin konaklama yeri olarak kullanıldığını, semahanenin ayakta olduğunu ifade etmiştir (Öcalan, 2004: 47; Tanrıkorur, 2000: 248).

2.3.4. Çankırı Mevlevîhanesi

Çankırı Mevlevîhanesi'nin kuruluşu her ne kadar 13. yy.'a dayansa da ona dair ancak 18. yy.'dan itibaren bazı belgelere ulaşılabilir (Coşguner, 2007: 382). Bu belgelere bakıldığında dergâhın 1328/1912 tarihinde tayin edilen postnişini ve son şeyhi Hasib Dede (ö. 1927) (KMMA, 69/4; Coşguner, 2017: 299; Ünver, 1964: 32) döneminde dergâhın yıkılmak üzere olduğu ve dolayısıyla tamirine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir (KMMA, 69/2). Ancak Hasib Dede'nin çabalarına rağmen bu tamiratın gerçekleştirilemediği anlaşılmaktadır (KMMA, 70/3, 14).

Tekkelerin kapatılmasıyla birlikte ise Hasib Dede vefat ettiği 1927 yılına kadar dergâhta yaşamış, dergâh daha sonra dergâhın Özel İdare yönetimine geçmiştir (Coşguner, 2017:

303; Haksever, 2012: 37). Zaten bakımsız ve harap halde olan dergâh kendi kaderine terk edilmiş, dergâhın ana kısmı yıkılmış, sadece Taş Mescid denilen kısmı ayakta kalmıştır (Küçük, 2003: 269). Taş Mescid ise 1940larda askeri mühimmat deposu ve ot ambarı olarak kullanılmıştır (Ata, 2017:31; Coşguner, 2017: 303; Önge, 1962: 252).

2.3.5. Çorum Mevlevîhanesi

Çorum Mevlevîhanesi'nin kuruluş tarihi tam olarak bilinemese de 984/1576 tarihine dayanan bir geçmişi bulunmaktadır (Tanrıkorur, 1994: 72). Çorum'da bu dönemden itibaren çoğunlukla faaliyetini sürdüren (Haksever, 2017: 340), ancak bir süre faaliyete devam edemeyen dergâh 1295/1878 tarihinde Muhammed İzzet Dede adlı postnişinin çabalarıyla tekrar faal hale gelmiş ve vakıf gelirleri de artmıştır (Haksever, 2017: 343; Küçük, 2003: 273; Tanrıkorur, 1994: 72). Yaklaşık 20 yıl postnişinlik vazifesini sürdüren Muhammed İzzet Dede'nin vefatının ardından (Şafak, 2014: 86), Muhammed Hüsameddin Dede (ö. 1955) postnişin olarak tayin edilmiştir (Şafak, 2007: 342; Ünver, 1964: 32).

Tekkelerin kapatılma sürecinde Muhammed Hüsameddin Dede'ye vefat edene kadar tekkede ikamet etmesine izin verilmiştir (Haksever, 2017: 343). Dergâh 1925'ten 1946'ya kadar semahane kısmı cami olarak kullanılmıştır (Tanrıkorur, 2000: 417).

Çorum Mevlevîhanesi Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından mimari bir değeri olmadığı düşünülerek eski eser olarak tescillenmemiştir. 1940'ta Muhammed Hüsameddin Dede tarafından selamlık ve avlunun da içinde bulunduğu kısmı satılmıştır. Satın alan sahipler ise tekkenin türbe bölümünü 1940'lı yıllarda havlu dokumahanesi olarak kullanmışlardır (Haksever, 2007: 162; Haksever, 2017: 344; Tanrıkorur, 1994: 72; Tanrıkorur, 2000: 418). 1950lerde is harem, avlu ve matbahın bulunduğu alan da başka birine satılmıştır (Haksever, 2007: 162; Tanrıkorur, 1994: 72; Tanrıkorur, 2000: 418).

2.3.6. Edirne Mevlevîhanesi

Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan hemen sonra kurulan ilk Mevlevîhanelerden biri olan Edirne Mevlevîhanesi 837/1433 tarihinde II. Murad tarafından kurulmuştur (Harmankaya, 2015: 86; Küçük, 2003: 261). Dergâhın ilk şeyhi Celaleddin Çelebi'dir (ö. 844/1440) (KMMA, 68/32; Sahih Ahmed, 2003: 239). Yusuf Sineçak (ö. 953/1546), Neşati Ahmed Dede (ö. 1083/1672) gibi meşhur simaların postnişinlik yaptığı Edirne Mevlevîhanesi'nin son şeyhi ise Ahmed Selahaddin Dede (ö. 1356/1937)dir (Küçük, 2003: 264; Ünver, 1964: 33).

Dergâh tekkelerin kapatıldığı 1925 tarihinde ilkokul olarak kullanılmaya başlanmış, 1930 yılında ise Trakya Genel Müfettişi General Kazım Dirik tarafından imar hareketi nedeniyle büyük kısmı yıkılmıştır (Canım, 2007: 299; Kazancıgil, 1999: 42; Oral, 1999: 21; Şimşek, 2006: 749; Ünver, 1998: 625). Ayrıca hamuşandaki mezar taşları kaldırılmış, enkaz da satılmıştır (Canım, 2007: 299; Şimşek, 2006: 749).

29 Kasım 1934 tarihindeki bir rapora göre Edirne Mevlevîhanesi'nin bu yıkımdan kalan kısmının çok bakımsız halde olup, yıkılmak üzere olduğu ifade edilmiş, 1935 tarihinde ise dergâh bu sebeple yıktırılmıştır (Akçıl, 2009: 11-12; Harmankaya, 2015: 95; Oral, 1999: 21).

Ünver dergâhın yıkılması için 8 Nisan 1938 tarihinde Vakıflar İdaresi tarafından ihale edildiğinden söz etmektedir (Ünver, 1964: 33).

2.3.7. Gelibolu Mevlevîhanesi

17. yy.'da kurulmuş olan Gelibolu Mevlevîhanesi'nin ilk şeyhi Ağazade Mehmed Hakiki Dede'dir (ö. 1063/1652) (Vassaf, 2015: 5/185; Küçük, 2003: 225; Odunkıran, 2020: 1289; Öztürk, 2007: 101; Tanrıkorur, 1996b: 6). Kurulduğu dönemden itibaren faaliyetini etkin bir şekilde sürdüren asitane niteliği taşıyan bu dergâh, tarihi boyunca çeşitli onarımlardan geçmiştir (Öztürk, 2007: 103-106). Özellikle II. Abdülhamid döneminde 1326/1908 tarihinde geniş çaplı bir tamirattan geçen Gelibolu Mevlevîhanesi büyük ölçüde yenilenmiştir. Bu dönemde dergâhın kitabesinde yer alan "Çok mudur dense matâf-ı kudsiyân/Ka'betü'l-uşşâk-ı sânidir bu câ" denilerek dergâhın o dönemde Konya Mevlânâ Dergâhı'nın ardından en önemli Mevlevî dergâhı olarak kabul edildiğine işaret etmektedir (Öztürk, 2007: 106, 121).

Gelibolu Mevlevîhanesi I. Dünya Savaşı (1914-1918) esnasından ilan edilen seferberlik gereği cephanelik olarak kullanılmıştır (Öztürk, 2007: 106; Tanrıkorur, 1996b: 7; Yazıcı, 2017: 109). 1925'te ise dergâhın faaliyeti zorunlu olarak sona ermiş ve mülkiyeti hazineye devredilmiştir. Çok geniş bir araziye sahip olan dergâh askeri alan içerisinde olduğu için kullanım hakkı Mili Savunma Bakanlığına verilmiştir (Öztürk, 2007: 108). II. Dünya Savaşı (1942-1945) döneminde de yapı yine cephanelik ve gözetleme kulesi olarak kullanılmıştır (Öztürk, 2007: 106; Yazıcı, 2017: 109). Gelibolu Mevlevîhanesi Cumhuriyet sonrası dönemde semahane dışındaki bütün kısımları yıkılmış, hamuşan kısmı ortadan kaldırılmış, çatıdaki sikkeli alem sökülmüş ve kitabesindeki Abdülmecid tuğrası tahrib edilmiştir (Öztürk, 2007: 106; Tanrıkorur, 1996b: 7; Yazıcı, 2017: 109).

2.3.8. Karaman Mevlevîhanesi

Mevlânâ'nın annesi Mümine Hatun'un kabri etrafında 1312-1319 tarihleri arasında inşa edilen Karaman Mevlevîhanesi, Konya dergâhının ardından Anadolu'da kurulan ilk dergâh olarak kabul edilmektedir (Muşmal, 2019: 242).

19. yy.'a kadar faaliyetini sürdürüp çeşitli dönemlerde tadilatlardan geçen dergâh, 20. yy.'a gelindiğinde oldukça bakımsız hale gelmiş (Gülcan, t.y.: 31; Küçük, 2003: 245; Muşmal, 2019: 239-272) ve etkinliğini kaybetmeye başlamıştır (Özönder, 1994: 150). Bu haliyle 1925'e kadar faaliyetini sürdüren dergâh, bu tarihte kapatılmış ve cami olarak kullanılmaya başlanmıştır (Muşmal, 2019: 259; Tanrıkorur, 2001b: 447; Tanrıkorur, 2000: 145).

2.3.9. Kastamonu Mevlevîhanesi

Kastamonu Mevlevîhanesi'nin banisinin Çandarlı Süleyman Paşa (ö. 1455), ilk şeyhinin ise Dede Sultan (ö. 960/1553) olduğu bilinmektedir (Küçük, 2003: 275). Dede Sultan'dan sonra yaklaşık üç asır Nakşi sonra ise Kadiri tekkesi olarak kullanılan dergâh, 19. yy.'ın sonlarında Bolulu Kalender Dede'nin çabalarıyla tekrar mevlevîhane olarak faaliyetini sürdürmüştür (KMMA, 49/15).

Kastamonu Mevlevîhanesi'ne 1326/1909 tarihinde Mevlevî gelenek için çok önemli bir isim olan Ahmed Remzi Dede postnişin olarak tayin edilmiştir (KMMA, 49/15). Ahmed Remzi Dede postnişin olduğu dönemde harap halde bulunan dergâhı yeniden ihya etmiştir (Küçük, 2003: 279).

Ahmed Remzi Dede'nin Halep Mevlevîhanesi'ne tayin edilmesinin ardından, postnişin olarak Tahir Amil Çelebi (ö. 1953) tayin edilmiş (KMMA, 74/17) ve 1925'e kadar bu vazifeyi sürdürmüştür (KMMA, 49/15; Ünver, 1964: 35). Tekke ve zâviyelerin kapatılması hadisesinde ise dergâh 1935 yılına kadar kız ortaokulunun jimnastik salonu olarak kullanılmıştır. Bu süreçte dergâh bünyesindeki mezarlar başka yerlere taşınmıştır. 1952 yılı öncesinde ise dergâh tamamen yıkılmış (Durma, 2023), 1959 yılında yerine imam hatip okul inşa edilmek üzere belli bir bedel karşılığında hazineye satılmıştır (BOA, 30-18-1-2/151-71-2).

2.3.10. Kayseri Mevlevîhanesi

Kayseri Mevlevîhanesi'nin 638/1239 tarihinde Kayseri'ye gelen Seyyid Burhaneddin Muhakkik Tirmizi (ö. 624/1244) tarafından temeli atılarak bir tekke inşa edilmiştir (Eflaki, 1973: 1/145). Onun vefatından sonra bu tekkenin yerine yeni bir mevlevîhane inşa edilmiştir. Kayseri Mevlevîhanesi'nin hemen hemen 19. yy.'a kadarki tarihine dair elimizde bir bilgi bulunmamaktadır (Küçük, 2003: 280). Yalnızca 17. yy.'da IV. Murad'ın veziri Bayram Paşa tarafından dergâh yeniden inşa edildiği ve dergâha bazı vakıflar bağlandığı bilinmektedir (KMMA, 52/5; Küçük, 2003: 281; Küçükdağ, 2005: 281).

20. yy.'a kadar faaliyetini kesintisiz şekilde sürdüren Kayseri Mevlevîhanesi'ne dair 1327/1911 tarihli bir belgeden dergâhın bu dönemde oldukça harap halde bulunduğu ve tamirâtı için bazı girişimlerin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır (KMMA, 98/3-4; Küçükdağ, 2005: 282-284).

1925'te tekkelerin kapatılmasıyla birlikte dergâhın herhangi bir şekilde kullanılmadığı, harap olarak yıkıldığı, arsasına ise Bayrampaşa İşhanı yapıldığı bilinmektedir (Çayırdağ, 1996: 92; Kılıç, 2017: 92; Küçükdağ, 2006: 660).

2.3.11. Kilis Mevlevîhanesi

932/1525 tarihinde inşa edilen Kilis Mevlevîhanesi'nin banisi Vali Abdülhamid el-Murtaza'dır (Küçük, 2003: 295; Tanrıkorur, 2002: 8). Dergâhın ilk şeyhi ise Halep Mevlevîhanesi'nde de daha sonra şeyhlik yapmış olan Kilisli Fakrî Ahmed Dede'dir (ö. 950/1543) (KMMA, 51/7; Gölpınarlı, 1983: 121; Odunkıran, 2020: 1817; Tanrıkorur, 2002: 8).

Kuruluşundan 19. yy.'ın ikinci yarısına kadar hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Kilis Mevlevîhanesi'ne 20. yy.'ın başlarında postnişin olan Sabuhi Dede tayin edilmiştir (Şafak, 2007: 343; Şafak, 2014: 87; Tanrıkorur, 2002: 8). Sabuhi Dede'nin postnişinlik yaptığı dönemde dergâhın tamire ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Sabuhi Dede bu tamirâtın gerçekleşmesi yönünde yoğun çaba sarfetmiş, fakat tamirât gerçekleşmemiştir (KMMA 90/3; Tanrıkorur, 2002: 8).

İ. Hakkı Konyalı dergâhın tekkelerin kapatılmasından sonraki bir zamanda Cumhuriyet meydanı açılışı için yıktırılmış, bu alanın bir kısmına da ayrıca havuzlu park yaptırılmıştır (Konyalı, 1968: 23, 60; Tanrıkorur, 2002: 9).

2.3.12. Kütahya Mevlevîhanesi

Kütahya Mevlevîhanesi 14. yy.'da Sultan Veled'in müridlerinden Emir İmamüddin Hezar Dinari mescidinin mevlevîhaneye dönüşmesiyle faaliyete başlamıştır (Küçük, 2003: 212; Tanrıkorur, 2003a: 1).

Konya dergâhının ardından Mevlevîliğin en önemli asitane niteliğindeki dergâhlarından biri olan Kütahya Mevlevîhanesi'nin (Gölpınarlı, 1983: 334) ilk şeyhi Celaleddin Ergun Çelebi'dir (ö. 775/1374) (Kemikli, 2010: 106; Küçük, 2003: 213; Küçük, 2006: 53; Tanrıkorur, 2003a: 1; Ziya, 1328: 236). Celaleddin Ergun Çelebi Kütahya Mevlevîhanesi'ndeki postnişinlik görevini 730/1330 tarihinden itibaren uzun bir müddet sürdürmüştür (Küçük, 2006: 53).

Dergâh 15. yy.'da Timur'un Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bayezit'i yenmesi ve savaşın ardında Kütahya'yı da işgal etmesiyle bir asrı aşkın bir süre faaliyetini sürdürmemiştir (Kocaman, 2011: 55; Küçük, 2006: 56; Tanrıkorur, 2003a: 1). 950/1543 tarihinde Kütahyalı İbrahim Dede'nin (ö. 1010/1602) posta oturmasıyla dergâh tekrar faal hale gelmiştir (Tanrıkorur, 2003a: 1)

Tarihi boyunca Sakıb Dede (ö. 1148/1735) (Saylan, 2014a; Saylan, 2014b), Seyyid Ebubekir Dede (ö. 1189/1775), Sahih Ahmed Dede (ö. 1228/1813), Pesendi Hacı Ali Dede (ö. 1331/1931) gibi çok önemli Mevlevî simayla anılan Kütahya Mevlevîhanesi'ne (Saylan, 2014b: 61) 1327/1909 tarihinde yine önemli bir sima olan Ahmed Remzi Dede de postnişin olarak tayin edilmiştir (KMMA, 49/15).

Bazı tamirat süreçlerinden geçmiş olsa da dergâhın 19. yy.'dan itibaren oldukça bakımsız durumda olduğu, 1925 tarihinde tekke ve zâviyelerin kapatılmasıyla ise harap hale geldiği, mimari ve tezyinat açısından çok zarar gördüğü bilinmektedir (Kemikli, 2010: 113; Küçük, 2006: 62-63; Özönder, 1996: 74; Tanrıkorur, 2000: 431). Dergâh 1930lu yıllarda ise bir dönem ot deposu olarak kullanılmıştır (Taş, 2015: 175). 1947 tarihinde Vakıflar İdaresi tarafından satılmak istenmiş ancak muhtemelen dergâhın muhibbanı tarafından bu girişim engellenmiştir (Özönder, 1996: 74; Taş, 2015: 175). Dergâhın kütüphanesi Vahit Paşa İl Halk kütüphanesine aktarılmış (KMMA, 65/5; Tanrıkorur, 2000: 418), 1959 tarihinde ise Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce tamir edilip yenilerek "Dönenler Cami" adıyla ibadete açılmıştır (Doğan, 2010: 61; Kemikli, 2010: 113; Küçük, 2006: 62-63; Özönder, 1996: 74).

2.3.13. Manisa Mevlevîhanesi

770/1369 tarihinde Saruhanoğlu İshak Bey tarafından inşa edilen Manisa Mevlevîhanesi (Evliya Çelebi, 2008: 9/83; Tanrıkorur, 2000: 76; Tanrıkorur, 2003b: 1), Konya'dan sonra asitaneler içinde en önemli merkezlerin başında gelmektedir (Emecen, 1995: 288; Gölpınarlı, 1983: 344; Küçük, 2002: 15; Tezcan, 1994: 190). Manisa Mevlevîhanesi kurulduğu dönemden itibaren etkinliğini sürdürmüş, 16. yy.'dan itibaren daha da dikkat

çekici bir konum edinmiştir. Manisa'nın bu dönemde tahta çıkacak şehzadelerin görev yaptığı bir şehir olması Manisa Mevlevîhanesi'nin önemini arttıran en büyük etken olmuştur (Emecen, 1995: 294; Küçük, 2002: 15)

İlk kuruluşu itibarıyla şehir merkezinin dışında konumlanan Manisa Mevlevîhanesi, 1287/1870 yılında dergâhın postnişini Nakibzade Mustafa Şefik Çelebi tarafından şehir merkezinde bir yerde tekrar inşa edilmiştir (Emecen, 1995: 296; Küçük, 2002: 17; Tezcan, 1994: 191).

Osmanlılar dönemi boyunca dergâhın şeyhlerinin, Konya'daki Çelebi Efendi yerine geçecek olan ve çelebi ailesine mensup kimseler olduğu bilinmektedir (Emecen, 1995: 295; Gölpınarlı, 1983: 278; Tanrıkorur, 1995: 335; Tezcan, 1994: 191). Dergâhta 19. yy.'ın sonlarında Konya çelebilerinden Abdülhalim ve Murteza Çelebi'nin postnişinlik yaptığı, Murteza Çelebi'nin azledilerek yerine Celaleddin Çelebi'nin tayin edildiği kaydedilmektedir (Karadanışman, t.y.: 6; Tezcan, 1994: 193). Celaleddin Çelebi on dervişle birlikte 1. Dünya Savaşı sırasında Mevlevî alayına katılıp üç yıl Şam'da kalmıştır. 1925 yılına kadar da postnişinliği sürdürmüştür (Gökmen, 2014: 7; Şafak, 2007: 343; Ünver, 1964: 36; Tanrıkorur, 2012a: 37)

Tekkeler kapatıldıktan sonra dergâh Vakıflar İdaresi tarafından 1933 yılında 100 bin liraya satılmıştır. Satın alan kişi ise matbah dışındaki tüm kısımları yıkmıştır (Tanrıkorur, 2003b: 2; Tanrıkorur, 2012a: 38)

2.3.14. Maraş Mevlevîhanesi

Maraş Mevlevîhanesi Dulkadiroğlu beyi Alaüddevl'e'nin (ö.1515) yaptırdığı Yumru Baba Zâviyesi yerinde 19. yy.'ın sonlarında faaliyete başlamıştır (Öztürk, 2019: 105, 120). 1312/1895 tarihinde Mehmed Selim Dede isimli Mevlevî şeyhinin gayretleriyle binanın bakım ve tamirata gerçekleştirilmiştir (Öztürk, 2019:121). Bu husustaki en büyük katkıyı II. Abdülhamid sağlamış, Hazine-i Hassa'dan belli bir meblağ harcanmasını sağlamıştır. 1315/1897 tarihinde ise Konya dergâhı postnişini Çelebi Efendi tarafından Mehmed Selim dede Maraş Mevlevîhanesi'nin postnişini olarak tayin edilmiştir (Öztürk, 2019:123). Mehmet Selim Dede döneminde dergâhın oldukça iyi durumda olduğu, bakım ve onarımlarının yapılıp gelirlerinin de arttığı görülmektedir (BOA, İ.ML: 1318/L13; Öztürk, 2019:127).

Maraş Mevlevîhanesi kuruluş tarihi ve hizmet süresi açısından bakıldığında diğer Mevlevîhanelere göre geç dönemde kurulması ve ömrünün kısa olmasına rağmen oldukça faal bir dergâh olmuştur (Öztürk, 2019:127).

Mehmed Selim Dede'nin 1341/1923'te vefatıyla birlikte Mesnevihan Abdülhalim Çelebi posta oturmuştur (KMMA, 51/43). Ancak Ünver dergâhın son şeyhinin Selim Dede olduğunu ifade etmektedir (Ünver, 1964: 36)

Maraş Mevlevîhanesi Maraş'ın kurtuluşu (1920) hadisesinde düşman askerlerinin o bölgeyi ateşe vermesi sebebiyle yanmıştır (Avgın, 2019: 394). Bu süreçten sonra da dergâhın yeniden inşasıyla ilgilenen olmamış ve nihayetinde 1925'te tekke ve zâviyelerin kapatılmasıyla varlığı tamamen son bulmuştur. 1941 yılında Bakanlar Kurulu kararıyla

harap halde olan dergâh satılmış, satın alanlar ise dergâhın enkazını tamamen kaldırarak alanı köy garajı olarak kullanmışlardır (Öztürk, 2019:131).

2.3.15. Muğla Mevlevîhanesi

Meşhur divan şairi Şahidi İbrahim Dede'nin (ö. 957/1550) babası Hüdayi Salih Dede (ö. 885/1480) tarafından kurulan Muğla Mevlevîhanesi'nin (Esrar Dede, 2000: 152; Çıpan, 1996: 233; Küçük, 2003: 302) tarihine dair bilgiye ancak 19. yy.'ın sonlarında rastlanmaktadır (Küçük, 2003: 302). Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi'ndeki bir belgeye bakıldığında dergâhın son postnişininin Cemaleddin Dede olduğu anlaşılmaktadır (KMMA, 96/3; Şafak, 2007: 343; Ünver, 1964: 36). Muğla Mevlevîhanesi'ne dair arşiv belgelerinde postnişin olduğu dönemde Cemaleddin Dede'yle ilgili birtakım şikayetlerle karşılaşmaktayız (KMMA, 96/1-17; Çıpan, 1996). Örneğin 1326/1910 tarihinde Muğla eşrafından bir zat tarafından yazılan bir mektupta ise "Mevlevîhanelerde iktidara malik çilekeş kalmamış mı? Söz çok, lisana getirmeğe destur yok. Mademki Muğla şeyhinin euzu besmele okumaktan aciz olup, bu babda tekasülü ve iltiması hususunda bulunanlar Allah'ın Kahhar ismiyle kahrına uğrasın. Hazret-i pir-i destgîr aşkına azliyle diğerinin tayinini Hak erenlere havale eylerim efendim." ifadeleri yer almaktadır (KMMA, 96/3). Yine aynı yıla ait bir başka belgede de Cemaleddin Dede'nin dergâhın borçları sebebiyle dergâha gelenlere bir lokma dahi ikram edemediği, yalnızca maaşını alıp dergâhın sorunlarını çözmek için çabalamadığından söz edilmektedir (KMMA, 96/4; Çıpan, 1996: 234). Bunun üzerine dergâhı idare hususundaki eksiklikleri ve dergâhın harap halde bulunması sebebiyle Cemaleddin Efendi'yi denetlemek için Denizli Mevlevîhanesi şeyhi Hasan Ali Dede görevlendirilmiştir (KMMA, 96/1).

Yine 1328/1912 tarihli pek çok belgedeki mühürden de anlaşıldığı üzere Cemaleddin Dede yerine dergâhın şeyhliğine vekaleten Muhammed Hilmi Dede atanmıştır. 1328-1329/1912-1913 tarihli Mustafa Hilmi Dede mühürlü bu yazışmalarda Hilmi Dede'nin dergâhın tamiri ve yeniden ihyası için yoğun bir gayret içine girdiği görülmektedir (KMMA, 96/7-13).

1925'te tekkelerin kapandığı süreçteki durumuyla ilgili bir bilgiye ulaşamadığımız dergâha dair Namık Açıkgöz'ün çalışmasında ortaya koyduğu bir belge dergâhın bu süreçten sonraki durumuna dair önemli bir bilgi içermektedir. 25.03.1938 tarihinde Muğla Emniyet Müdürlüğü'nden Vilayet Müftülüğü'ne gelen bu belgeye göre tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra dergâha bakım yapıp düzenli olarak temizlendiği, türbenin ihya edilmeye çalışıldığı fark edilmiş ve buna son verilmesi için bir uyarıda bulunulmuştur (Açıkgöz, 2017: 300). Bu durum da dergâhın 1938 tarihinde halen ayakta olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3.16. Niğde Mevlevîhanesi

En eski Mevlevî dergâhlarından biri olan Niğde Mevlevîhanesi'nin kuruluşu Ulu Arif Çelebi (ö. 710/1310) döneminde gerçekleşmiştir (Gölpınarlı, 1983: 333; Küçük, 2005: 334). Dergâhın ilk postnişini Ulu Arif Çelebi'nin halifelerinden Nasûhiddin Sebbağdır (Gölpınarlı, 1983: 69; Küçük, 2005: 335).

Niğde Mevlevîhanesi'nin oldukça uzun kabul edilebilecek tarihiyle ilgili en önemli bilgiler dergâhın son şeyhi Hüsameddin Dede (ö. 1953) tarafından kayda geçirilmiştir.

1327/1911 tarihli bir belgede Hüsameddin Dede bu durumu “815/1412 tarihinden 1205/1790 tarihine kadar aralıkta mürur eden dört yüz sene zarfında dergâh-ı müşârun ileyhde kimler postnişin olunduğuna dair kimesnenin malumatı olmadığı gibi bir kitab ve evrak dahi yoktur.” sözleriyle ifade etmektedir (KMMA, 68/9; Küçük, 2005: 336).

Hüsameddin Dede'nin 1325/1909'de meşihata geldiği tarihten (KMMA, 68/9) itibaren dergâhın tamiri için yoğun gayretler gösterdiği ve bu tamirin tamamlanmasını da sağladığı görülmektedir (KMMA, 68/13). Hüsameddin Dede tekkelerin kapatıldığı 1925 tarihine kadar Niğde Mevlevîhanesi'nde postnişinlik vazifesini sürdürmüştür (Şafak, 2007: 343; Ünver, 1964: 36).

Hüsameddin Dede'nin ailesinin anlatılarına göre tekke ve zâviyelerin kapatılmasıyla birlikte dergâhın kapısına kilit vurulmuştur. Hüsameddin Dede dergâhın mühürlendiği gün o ana şahit olmamak için ortadan kaybolmuştur. Dergâhın kapatılmasına çok üzülen Hüsameddin Dede, bir müddet daha tekkeyi düzenli olarak temizletip geceleri tekkedeki kandilleri uyandırmıştır. Bir süre sonra ise dergâh makineli tüfek bölüğüne tahsis edilerek askeri bir mekan olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu süreçte tüm varlığı Vakıflar Müdürlüğü'ne devredilen dergâh için Hüsameddin Dede tarafından dava açılmıştır. Hüsameddin Dede bu süreçte maddi ve manevi açıdan zor zamanlar geçirmiştir (Küçük, 2005: 342-343).

2.3.17. Samsun Mevlevîhanesi

Samsun Mevlevîhanesi 19. yy.'ın ortalarında kurulmuş olup, dergâhın ilk banisi Hasan Dede'dir. Ancak Hasan Dede dergâhın inşası tamamlanmadan 1281/1864 tarihinde vefat etmiş, eksik kalan kısımlar ise Bursalı Rıza Bey'in katkılarıyla tamamlanmıştır (KMMA, 87/35; Küçük, 2003: 252; Köse, 2012: 613).

20. yy.'ın başlarına kadar faaliyette olup çeşitli tadilat ve yenilemelerden geçen dergâh 1321/1903 yılında büyük bir yangın geçirmiş ve ağır hasar almıştır (Küçük, 2003: 251). Yangından sonra postnişin olan Ali Enver Dede'nin annesinin isteği üzerine dergâh arsası üzerine dükkan olarak kullanıma uygun bir bina inşa edilmiştir. Bu süreçte Ali Enver Dede'nin şeyhlik vazifesi halen devam etmekte ancak dergâhtan kalan küçük bir kısım ise harap haldedir (KMMA, 87/35; Küçük, 2003: 251-252). Ali Enver Dede dergâhın yeniden inşasına muvaffak olamadığı ve diğer bazı gerekçelerle 1327/1909 yılında Veled Çelebi tarafından görevden alınıp, yerine Hüseyin Hasib Dede dergâha postnişin olarak tayin edilmiştir. Hüseyin Hasib Dede dergâhta yaklaşık iki yıl görev yaptığı düşünülmektedir (KMMA, 87/16; Küçük, 2003: 253). Hasib Dede o dönemde dergâhı tamir ettirerek, yeniden canlandırmıştır (Şafak, 2013: 273). Hasib Dede döneminde dergâh yoğun bir faaliyet halinde varlığını sürdürmüştür (Köse, 2012: 625).

Uzluk ve Köse Mehmed Emin Dede'nin dergâhın son şeyhi olduğunu belirtmektedirler (Köse, 2012: 626). Ünver ise dergâhın şeyhlerinden biri olarak Mehmed Emin Dede'nin adını zikretse de son şeyhin kim olduğunu bilmediğini ifade etmektedir (Ünver, 1964: 37).

Samsun Mevlevîhanesi 1925'e kadar Mehmed Emin Dede'nin postnişinliğinde varlığını sürdürmüş, 1940-1950 tarihindeki bir yol genişletme çalışması sırasında yıkılmıştır (Köse, 2012: 627).

2.3.18. Sivas Mevlevîhanesi

Mevlânâ'nın torunu Ulu Arif Çelebi (ö. 719/1320) tarafından kurulan Sivas Mevlevîhanesi'nin, Köprülü Mehmet Paşa (ö. 1072/1661) tarafından yenilediği, daha sonra ise Zaralı Recep Paşa (ö. 1218/1803) tarafından gerekli tamirat ve yenilemelerinin yaptırıldığı ve dergâha vakıflar tahsis edildiği bilinmektedir (KMMA, 65/4; Göyünç, 1992: 83; Küçük, 2003: 247). Ancak mevlevîhanenin kuruluşundan 19. yy.'a kadar geçirmiş olduğu sürece dair yeterli bilgi bulunmamaktadır (Küçük, 2003: 247).

1325/1911 tarihli arşiv belgesine göre o sırada dergâhın şeyhi Mehmet Reşit Çelebi'dir (KMMA, 65/4; Şafak, 2007: 344; Şafak, 2014: 88). Bu döneme ait dergâha dair belgelere bakıldığında dergâhın faaliyet halinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim belgede masraf listesi, dergâhın müntesipleri ve görevlilerine dair birtakım kayıtlar bulunmaktadır (KMMA, 51/39).

1333/1917 tarihli bir belgede ise dergâhın oldukça bakımsız halde olup neredeyse yıkılacak hale geldiği tamiri için belli bir meblağa ihtiyaç duyulduğu kaydedilmiştir (Göyünç, 1992: 85; Küçük, 2003: 250). Göyünç'e göre bu tamirin yapıp yapılmadığı bilinmemektedir (Göyünç, 1992: 85).

Demirel tüm bu bilgiler ışığında dergâhın 1333/1917 tarihinden itibaren tamamen harap durumda olduğunu için daha sonraki yıllarda da kullanılmadığı neticesine ulaşmıştır (Demirel, 1995: 252). Göyünç ise dergâh başka bir mekana Ahi Baba Zâviyesi'ne taşınarak tekkeler kapanıncaya kadar faaliyetini bu yeni mekanında sürdürmüş olabileceğinden söz etmektedir (Göyünç, 1992: 85).

2.3.19. Tavşanlı Mevlevîhanesi

1720'lerde kurulan Tavşanlı Mevlevîhanesi (BOA, A.MKT.UM. 89/23), Defterdar Osman Paşa tarafından yaptırılmıştır (Eravcı, 2006: 672; Kocaman, 2011: 70). İlk postnişini Esif Mehmed Dede olan dergâhın son şeyhinin ise Ziya Dede olduğu bilinmektedir (Eravcı, 2006: 673; Kocaman, 2011: 101; Ünver, 1964: 37)

Tekkenin tarihi dair bilgilerimiz sınırlı da olsa tekkelerin kapatıldığı 1925 tarihine kadar faaliyetini sürdürdüğü bilinmektedir. Dergâh 1925 yılından 1930'a kadar beş yıl boş durmuş, 1930 yılında Tavşanlı Belediyesi dergâhın yıkılması kararı almıştır. Bu yıkım 1931'de gerçekleşmiş, yıkımdan kalan ahşap malzeme açık artırmaya çıkarılmış, ancak satılmamıştır. Bu ahşap malzemeler daha sonra tekrar ihale usulüyle satılmıştır. Mezarlık kısmındaki kabirler Konya'ya nakledilmiş, dergâhta bulunan özel eşyalar ise Konya Dergâhı'na gönderilmiştir (Eravcı, 2006: 672-673; Kocaman, 2011: 107; Urfalı, 2008: 33).

2.3.20. Tokat Mevlevîhanesi

Tokat Mevlevîhanesi'ne dair ulaşılabilen ilk bilgi 859/1475 yılına ait bir tahrir defterinde bulunmaktadır. Bu defterde Tokat'ta faaliyet halinde olan tekkeler arasında bir de mevlevîhaneden bahsedilmektedir (Gökbilgin, 1979: 405-406; Küçük, 2003: 258; Yüksel, 1996: 62). Tokat Mevlevîhanesi hakkında bundan sonraki en önemli bilgiyi Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde aktarmaktadır. Evliya Çelebi'ye göre Tokat

Mevlevîhanesi Sultan Ahmed Han'ın veziri Sülün Muslu Paşa tarafından yaptırılmıştır. 1066/1656 tarihinde dergâh hakkında “Benzeri bir diyarda yoktur.” diyen Evliya Çelebi, Tokat Mevlevîhanesi'ni Beşiktaş Mevlevîhanesi'ne benzetmiştir. Mevlevîhanenin çok fazla vakfının olduğundan, burada haftada iki gün mukabele yapıldığından da söz etmiştir (Evliya Çelebi, 2008: 5/92).

Muslu Paşa tarafından yaptırılan bu dergâh zamanla yıkılmış, 115/1703 yılında postnişin olan Müderris Mehmed Efendi tarafından tekrar inşa ettirilmiştir (Tanrıkorur, 2012b: 228; Küçük, 2003: 258). Dergâh Sultan Abdülmecit (1839-1861) tarafından Ali Rıza Dede'nin postnişinliği döneminde tamir ettirilmiştir (Akar, 2012: 174; Küçük, 2003:260). Tokat Mevlevîhanesi'nde 1292/1875 yılında babası Ali Rıza Dede'nin vefatıyla posta oturan Mehmet Hadi Dede'nin (KMMA, 68/37) 1329/1913 tarihinde yazdığı mektubundaki ifadesine göre Tokat Mevlevîhanesi 1324/1909 yılında bir yangın geçirmiş, içindeki eşyalar kullanılamayacak duruma gelmiş ve bunların yerine Mehmet Hadi Dede tarafından yeni eşyalar alınmıştır (KMMA, 68/35; Akar, 2012: 174; Küçük, 2003:260-261).

Mehmet Hadi Dede tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar dergâhtaki postnişinlik görevini sürdürmüştür. Dergâh binası ise 1934 tarihinde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından tescil edilerek binaya el konulmuştur. Bir müddet boş kaldıktan sonra 1939 yılında bina Jandarma Alay Komutanlığı'na bağlı kadınlar hapisanesi olarak kullanılmıştır (Atılgan, 2007: 452; Tanrıkorur, 2012b: 228; Yüksel, 1996: 66). 1951'de ise kapsamlı bir tadilatın geçerek Diyanet İşleri Başkanlığı yatılı erkek Kuran Kursu olarak düzenlenmiştir (Tanrıkorur, 2000: 269).

2.3.21. Urfa Mevlevîhanesi

Ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmeyen Urfa Mevlevîhanesi'ne dair en eski arşiv kaydı 1172/1758 yılına aittir. Bu kayda göre Abdülkerim Efendi adlı bir şahıs 1118/1706 tarihinde Urfa Mevlevîhanesi vakfına ilk mütevellî olarak tayin edilmiştir. Bu kayıt dikkate alındığında mevlevîhanenin 18. yy.'ın başlarında kurulduğu düşünülebilir (Küçük, 2003: 290; Tanrıkorur, 2000: 184; Tanrıkorur, 2012c: 175).

Yine bir arşiv belgesindeki “*Mevlevîhanemizin târih-i teşîsi bilinmeyib ancak bânî-i evvel Hacı İbrahim Ağa ve bânî-i sânisî Rakka valisi Hüseyin Paşa olduğu işitilmiştir.*” ifadesine göre mevlevîhanenin ilk banisinin Hacı İbrahim Ağa, ikinci banisinin ise Urfa Valisi Darendeli Hüseyin Paşa olduğu görülmektedir (KMMA, 50/3; Küçük, 2003: 290; Palalı, 2007: 373; Tanrıkorur, 2012c: 175).

Dergâhın 20. yy.'ın başlarındaki durumuna bakıldığında Seyyid Ahmed Dede'nin postnişin olduğu 1327/1911 tarihinde hücre, semahane ve harem dairesinin tamirine (Yıldız, 2016) ihtiyaç duyulduğu (KMMA, 68/45) ancak bu tamiratın gerçekleştirilemediği görülmektedir (Eroğlu, 2006: 689; Küçük, 2003: 292; Palalı, 2007: 376; Yıldız, 2016: 85).

1329/1913 tarihinde ise dergâhın postnişinini Hüseyin Hüsameddin Dede'nin Konya dergâhına gönderdiği bir mektupta dergâhın gelirinin cüzi olduğunu, babasından kalan sekiz bin küsur kuruş borcunun bulunduğunu öğrendiğini ifade etmiştir. Ayrıca

hücrenin çürüdüğünü ve bu şekilde oturmanın tehlikeli olacağından dolayı hücrenin çatısını yenilediğinden bahsetmiştir (KMMA, 90/24; Yıldız, 2016: 85).

1337/1918'de vefat eden Hüseyin Hüsameddin Dede yerine posta oturan ve 1925'te tekkeler kapanıncaya kadar postnişinliğe devam eden Hasan Dede 1956 yılında vefat etmiştir (Kürkçüoğlu, 1996: 305; Ünver, 1964: 38).

1925 yılında tekkelerin kapatılmasıyla birlikte mevlevîhane zaten iyi durumda olmayan haliyle adeta kaderine terkedilerek, semahane dışındaki yapılar yıktırılmış ve yerine sebze-meyve hali inşa edilmiştir. Ayakta kalan semahanesi ise ambar olarak kullanılmıştır (Kürkçüoğlu, 1996: 304; Tanrıkorur, 2000: 186; Tanrıkorur, 2012c: 176; Yıldız, 2016: 86).

Palalı'ya göre 1925'te mevlevîhanenin bahçesinde bulunan mezarlar da yıkılarak üzeri toprakla örtülmüştür. Bu mezarların başka bir yere naklinin gerçekleşip gerçekleşmediği ise meçhuldür (Palalı, 2007: 378; Yıldız, 2016: 86). Tanrıkorur da bu mezar taşlarının bulunamadığını ifade etmiştir (Tanrıkorur, 2000: 187).

1925-1973 tarihi arasında ambar olarak kullanılan semahane 1973 tarihinde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore edilip camiye dönüştürülerek "Mevlevîhane Camii" ismiyle kullanıma açılmıştır (Kürkçüoğlu, 1996: 304; Tanrıkorur, 2012c: 176).

2.4. 1925'teki Durumu Hakkında Bilgi Olmayan Mevlevîhaneler

1925 tarihinde hala faaliyette oldukları bilinen ancak bu süreçte ya da sonrasındaki durumları hakkında herhangi bir bilgi edinemediğimiz Mevlevîhaneler şunlardır:

Amasya Mevlevîhanesi, Ankara Mevlevîhanesi, Antakya Mevlevîhanesi, Antalya Mevlevîhanesi, Aydın Mevlevîhanesi, Bahriye Mevlevîhanesi, Beyşehir Mevlevîhanesi, Burdur Mevlevîhanesi, Demirci Mevlevîhanesi, Denizli Mevlevîhanesi, Eğirdir Mevlevîhanesi, Ermenek Mevlevîhanesi, Erzincan Mevlevîhanesi, Eskişehir Mevlevîhanesi, Isparta Mevlevîhanesi, İzmit Mevlevîhanesi, Marmaris Mevlevîhanesi, Sandıklı Mevlevîhanesi, Tire Mevlevîhanesi, Ulukışla Mevlevîhanesi.

Sonuç

Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin kapatılması tasavvuf tarihinin en eski ve etkin tarikatlarından biri olan Mevlevîliği de derinden etkilemiş, ilk olarak Anadolu'da kurulup özellikle burada yaygınlaşan Mevlevî dergâhları için adeta sonun başlangıcı olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla 1925 tarihinde Türkiye sınırlarında faaliyet halinde olan ve dolayısıyla tekke ve zaviyelerin seddi kanunundan doğrudan etkilenen 49 Mevlevîhane bulunmaktadır (bkz. Ekteki harita). Bu Mevlevîhaneleri şehirlerdeki dağılımı açısından değerlendirdiğimizde en fazla Mevlevîhane bulunan şehrin beş mevlevîhaneye İstanbul olduğu anlaşılmaktadır. İstanbul'u dört Mevlevîhaneye Konya, ikişer Mevlevîhane ile Afyonkarahisar, Isparta, İzmir, Gaziantep, Karaman, Kütahya, Manisa ve Niğde takip etmektedir.

1925 tarihinde yürürlüğe giren kanuna göre tekke ve zaviyeler kapatılmış, dolayısıyla tüm bu mevlevîhaneler mühürlenerek faaliyetlerine son verilmiştir. Faaliyetleri

durdurulduktan sonra dergâhların serencamı konusundaki bilgi ve kaynaklar oldukça sınırlı ve dağınıktır. Tekkelerin kapatılma sürecinde mevlevihanelerin durumuna dair bilgi veren araştırmaların sınırlılığı hatta müstakil araştırmaların olmayışı da bu konuda birçok mevlevihane hakkında net ve somut sonuçlara ulaşmayı zorlaştırmıştır. Bu sebeple de pek çok dergâhın hangi tarihlerde hangi şekillerde kullanıldığını, 1925'ten sonra hangi duruma geldiğini tam bir zaman akışı içerisinde vermek mümkün olmamıştır. Bu sınırlı kaynaklar ışığında ulaşabildiğimiz sonuçlar şu şekildedir:

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla ilgili kararnamede dergâhların mühürlendikten sonra cami, mescid ve ilkokul olarak kullanıma sokulması, ilkokul olarak kullanıma uygun olmayanların satılması ve dergâhta yaşayan şeyhlerin hayatta oldukları müddet orada yaşamaya devam edebilmeleri hususunda bir esas belirlenmiştir. Bizim bu çalışmada tespit edebildiğimiz kadarıyla mühürlenip faaliyetine son verilen bu Mevlevihanelerden yalnızca bir kısmı bu kararnameye mutabık olarak kısmen cami-mescid olarak, bir kısmı okul olarak kullanılmış, okul olarak kullanıma uygun olmayanlar da satılmıştır.

Buna göre Bursa, Çorum, Antep, Karaman ve Şems dergâhları kısmen cami ya da mescid olarak, Edirne, Galata, Antep, Kasımpaşa, Yenikapı Mevlevihaneleri'nin bazı bölümleri ise ilkokul olarak kullanılmıştır. İlkokul olarak değerlendirilmeye uygun görülmeyen Çorum, Maraş ve Manisa Mevlevihaneleri'nin bazı kısımları ise satılmıştır. Maraş Mevlevihanesi satıldıktan sonra yıktırılarak üzerinde bulunduğu arsaya köy garajı yapılmıştır.

Araştırmamızın sonucunda dergâhların kapatıldıktan sonra kararnameye belirlenmiş bu kullanım şekilleri dışında başka pek çok amaçlarla kullanıldığı da görülmüştür. Örneğin Bursa, Çankırı, Gelibolu ve Niğde Mevlevihaneleri'nin bazı kısımları mühimmat deposu, kışla ya da askeri birim olarak kullanılmıştır. Yine Bursa ile Galata Mevlevihaneleri ise kısmen karakol olarak kullanılmaya başlanmıştır. Tokat Mevlevihanesi hapishaneye dönüştürülmüş, Afyon Mevlevihanesi ise bando binası, müftülük ve Kuran Kursu olarak kullanıma sokulmuştur. Bir kısmı güreş salonu olarak kullanılan Kasımpaşa Mevlevihanesi'yle benzer bir kaderi taşıyan Kastamonu Mevlevihanesi jimnastik salonu olarak kullanılmıştır. Ahır ya da ot ambarı haline getirilen Çankırı ve Şanlıurfa Mevlevihaneleri'nin yanı sıra, Kütahya ve Bursa dergâhları depo ve meyve-sebze hali haline getirilmiştir. Çorum Mevlevihanesi ise dokumahane olarak kullanılarak ticari bir işletmeye dönüştürülmüştür.

Çalışmamızda elde ettiğimiz bir diğer netice de tekkeler kapatıldıktan sonra bazı dergâhların benzer bir kaderi paylaşarak bakımsızlıktan, yangınlardan harap hale gelip yıkıldığı ya da yol yapımı vb. gibi gerekçelerle yıktırıldığıdır. Bahariye, Üsküdar, Yenikapı, Maraş, Kayseri, Şems, Kütahya ve Sivas Mevlevihaneleri'nin zikredilen sebeplerden dolayı bazılarının kısmen, bazılarının ise tamamen yıkıldıkları görülmüştür.

1925-1950 tarihleri arasındaki durumları hakkında bilgiye ulaşamadığımız 20 mevlevihanenin muhtemelen bakımsızlıktan yıkıldığı ya da yol genişletme çalışması, arsanın satılıp yerine yeni binanın inşası gibi maksatlarla ortadan tamamen kaldırıldığı muhtemeldir.

Tüm bu dergâhların aksine Konya Mevlânâ Dergâhı'nın alınan özel bir karar neticesinde 1927'de Asar-ı Atika Müzesi'ne dönüştürülmesi yapının tamamen tahrib olmasını engellemiştir. Ancak Konya Mevlânâ Dergâhı'nın müzeye dönüştürülme aşamasında da bazı kısımlarında yapısal değişiklikler yapıldığı da anlaşılmıştır.

Netice olarak bu makalede ele aldığımız tüm bu dergâhlardan bir kısmı tamamen tarih sahnesinden silinmiş, bir kısmı cami-mescid olarak kullanılmaya devam etmiş, bir kısmı ise 1960lardan sonra restorasyon yapılarak ya da yeniden inşa edilerek müze haline getirilmiş, kültür hayatına kazandırılmaya çalışılmıştır. Ancak 1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılması ve dergâhların kapılarına mühür vurulması Mevlevi dergâhlarının da çok büyük ölçüde yok olmasına ve büyük bir kültürel miras kaybına yol açmıştır. Bu dönemde dergâhların korunması yönündeki cüzi miktarda olan ferdi gayretler de karşılıksız kalmıştır.

Kaynakça

Resmi Gazete

Konya Mevlânâ Müzesi Arşivi

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi

Açıkgöz, N. (2017). Muğla Mevlevihanesi. Günümüzde Yurt İçi Mevlevihanelerinin Durum ve Konumları.

Akar, H. (2012). Cumhuriyet Döneminde Tokat Mevlevihanesi'nin Kullanım Alanları Yapılan Restorasyonlar ve Bugünkü Konumu. Günümüzde Yurt İçi Mevlevihanelerinin Durum ve Konumları.

Akçıl, Ç. (2009). Günümüze Ulaşamayan Bir Tekke: Edirne'de Muradiye Mevlevihanesi. Sanat Tarihi Yıllığı, 21, 1-21.

Arpaguş, S. (2015). Galata Mevlevihanesi. Büyük İstanbul Tarihi, 5, 287-293.

Ata, F. (2017). Çankırı Mevlevihanesi'nin Tarihçesi Geçirdiği Son Restorasyon ve Günümüzdeki Konumu. Günümüzde Yurt İçi Mevlevihanelerinin Durum ve Konumları.

Akkoyun, T. (1997). Ömer Fevzi Atabek ve Afyon Vilayeti Tarihçesi. Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.

Atılğan, S. (2007). Tokat İlindeki Vakıflar Genel Müdürlüğü Mevlevihane Vakıf Müzesi Örneğinde Müzecilik Anlayışı ve Önemi. Vakıflar Dergisi, 30, 449-466.

Avgın, A. (2019). Vatan Savunmasında Maraş Mevlevihanesi. Uluslararası Milli Mücadele Döneminde Maraş Sempozyumu.

Bakırcı, N. (2007). Konya Mevlânâ Dergâhı. İstem, 10, 193-204.

Bülbül, N. (2009). Son Şems-i Tebrizi Türbedarı: Derviş Ahmed Çelebi. Merhaba Gazetesi Akademik Sayfalar, 28, 441-442.

Canım, R. (2007). Edirne Muradiye Mevlevihanesi ve Edirneli Mevlevi Şairler. Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevilik.

Coşguner, F. (2007). Çankırı Mevlevihanesi. Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri.

Coşguner, F. (2017). Çankırı Mevlevihanesi Son Şeyhi Hasib Dede. Çankırı'nın Manevi Mimarları. Yeni Gün Basın Yayın.

Çayırdağ, M. (1996). Kayseri Mevlevihanesi. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2, 91-95.

Çetin, A. (2009). Bursa Mevlevihanesi. Osmanlı Modernleşmesi ve Bursa. Bursa Osmangazi Belediyesi Yayınları.

Çıpan, M. (1996). Konya Mevlânâ Müzesi Hazine-i Evrak Arşivi'ndeki Belgelere Göre Muğla Mevlevihanesi. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2, 233-250.

- Demiral, O. (2017). Yeniden Kültür ve Medeniyet Ocağı Olarak Bahariye Mevlevihanesi. Günümüzde Yurt İçi Mevlevihanelerinin Durum ve Konumları.
- Demirel, Ö. (1995). Sivas Mevlevihanesi ve Mevlevi Şeyhlerinin Sosyal Hayatlarına Dair Bazı Tespitler. Vakıflar Dergisi, 25, 251-255.
- Doğan, A. (2010). Kütahya Erguniye Mevlevihanesi. İkinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri.
- Durma, A. (2023). Kastamonu'da Mevlevilik.Kastamonu: <https://www.kastamonu.com/kastamonuda-mevlevilik/> [01.07.2023]
- Eflaki, A. (1973). Ariflerin Menkıbeleri. Hürriyet Yayınları.
- Emecen, F. (1995). Saruhanoğulları ve Mevlevilik. Ekrem Ayverdi Hatıra Kitabı. İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Eminoğlu, M. (2022). Konya Vilayeti Salnamesi, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Eravcı, M. (2006). Tavşanlı'da Mevlevilik ve Mevlevihane. Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri.
- Erdoğan, M. (1976). Mevlevi Kuruluşları Arasında İstanbul Mevlevihaneleri. İÜEF Güney-Doğu ve Avrupa Araştırmaları Dergisi, 4-5, 15-46.
- Eroğlu, S. (2006). Urfâ Mevlevihanesi, Tarihçesi, Mimarisi, Restorasyon Öncesi ve Sonrası. Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri.
- Erol, E. (1994). Veled Çelebi Zamanında Mevlevihaneler ve Çelebi'nin Şeyhlere Resmî Hitap Şekilleri. 7. Milli Mevlânâ Kongresi.
- Ersar Dede. (2000). Tezkire-i Şuara-yı Mevleviyye. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Evliya Çelebi. (2008). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi. Yapı Kredi Yayınları.
- Fazıl Paşa. (1283). Şerh-i Evradî'l-müsemma, İstanbul.
- Gökbilgin, T. (1979). Tokat. İslam Ansiklopedisi, 12, 401-412.
- Gökmen, E. (2014). Manisa Mevlevihanesi Şeyhi Mehmed Bahaeddin Efendi'nin Terekesi. Sufi Araştırmaları Dergisi, 9, 1-62.
- Gölpınarlı, A. (1983). Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik. İnkılap ve Aka Kitabevleri.
- Göyünç, N. (1992). Sivas Mevlevihanesi. IX. Vakıf Haftası Kitabı. Vakıflar Genel Müdürlüğü.
- Gülbahar, Z. (2010). Gaziantep Mevlevihanesi. Vakıf Müzesi. Vakıflar Dergisi, 34, 189-195.
- Gülcan, A. (t.y.). Karaman Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Karamanlı Mevlevi Veliler. Mader-i Mevlânâ Cami Koruma Derneği.
- Güler, M. (2017). Antep Mevlevihanesi'nin Tarihçesi, Geçirdiği Son Restorasyon ve Günümüzdeki Durumu ve Konumu. Günümüzde Yurt İçi Mevlevihanelerinin Durum ve Konumları.
- Güzelbey, C. (1992). Gaziantep Camileri Tarihi. Oya Matbaası.
- Haksever, A.C. (2007). Çorum'da Mevlevilik: Tarihi Süreci ve Son Temsilcileri. Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 19, 143-164.
- Haksever, A.C. (2012). Çankırı'da Mevleviler ve Mesnevihanlar. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22, 29-46.
- Haksever, A.C. (2017). Tarihten Günümüze Çorum Mevlevihanesi. Günümüzde Yurt İçi Mevlevihanelerinin Durum ve Konumları.
- Harmankaya, Ç. (2015). Edirne Muradiye Mevlevihanesi. Şehir ve Toplum, 3, 85-97.
- İşın, E. (2006). Yenikapı Mevlevihanesi. Surların Öte Yanı Zeytinburnu. Zeytinburnu Belediyesi Kültür yayınları.
- İşın, Ekrem. (1993). Kasımpaşa Mevlevihanesi. Düünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi.
- Kara, İ. (2016). Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam I. Dergâh Yayınları.

- Kara, M. (1997). Bursa Dergâhları Yadigar-ı Şemsi I-II. Uludağ Yayınları.
- Kara, M. (2003). Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri. Dergâh Yayınları.
- Kara, M. (2017). Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler. Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Kara, M. (2020). Türkiye'de Tarikatların Yasaklanması ve Mahkumiyeti. Doğuşundan Günümüze Tasavvufa Dair Tartışmalar On Üç Asırlık İhtilaf ve Mücadele.
- Karadanişman, K. (t.y). Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri. Emek Matbaası.
- Karaduman, H. (2005). Belgelerle Konya Mevlânâ Müzesi'nin Kuruluşu. Vakıflar Dergisi, 29, 132-161.
- Karpuz, H. (2004). Mevlânâ Müzesi. TDV İslam Ansiklopedisi, 29, 452-454.
- Kazancıgil, R. (1999). Edirne İmaretleri. Edirne Valiliği Yayınları.
- Kemikli, B. (2010). Mevlevi Kültürünün Önemli Merkezlerinden Biri Olarak Kütahya ve Kütahya Mevlevihanesi. İkinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu Bildirileri.
- Kocaman, M. (2011). Tavşanlı Mevlevihanesi. Anıt Matbaa.
- Konyalı, İ. H. (1964). Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi. Yeni Kitap Basımevi.
- Konyalı, İ. H. (1968). Abideleri ve Kitabeleri ile Kilis Tarihi. Yeni Kitap Basımevi.
- Köse, O. (2012). Samsun Mevlevihanesi. Belleten, 276, 607-629.
- Kunt, İ. (2013). Yenikapı Mevlevihanesi Son Şeyhi Abdülbaki Mehmed Baykara Dede'nin Enfas-ı Baki'de Bulunan Farsça Şiirleri. İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası, 22, 131-148.
- Kurşun, Z. (2019). Şeyh Said. TDV İslam Ansiklopedisi, ek-2, 560-562.
- Küçük, S. (2002). Manisa Mevlevihanesi. Manisa Araştırmaları Dergisi, 2, 15-19.
- Küçük, S. (2003). Mevleviliğin Son Yüzyılı. Simurg Yayıncılık.
- Küçük, S. (2005). Niğde Mevlevihanesi ve Son Şeyhi Hüsameddin Dede. Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 14, 331-346.
- Küçük, S. (2006). Dünden Bugüne Kütahya Mevlevihanesi. Ekev Akademi Dergisi, 29, 51-64.
- Küçükdağ, Y. (2005). Kayseri'de Bayram Paşa Mevlevihanesi'nin 1912'de Onarımı. Türk Tasavvuf Araştırmaları. Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Küçükdağ, Y. (2006). Kayseri'de Bayram Paşa Mevlevihanesi ve 1047 H/1637 M Tarihli Vakfiyesi. Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri.
- Kürkçüoğlu, C. (1996). Urfa Mevlevihanesi. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2, 303-310.
- Odunkıran, F. (2020). Mevlevi Tezkiresi: Sefine-i Nefise-i Mevleviyan. Basılmamış Doktora Tezi.
- Oral, O. (1999). Edirne Mevlevihanesi. İstanbul.
- Öcalan, H. B. (2004). Seyahatnamelerde Bursa Mevlevihanesi. U.U. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7, 35-48.
- Önder, M. (1994). Konya Mevlânâ Dergâhı Arşivi ve Mevlevihaneler. Osmanlı Araştırmaları Dergisi, 14, 137-142.
- Önge, Y. (1962). Çankırı Darüşşifası. Vakıflar Dergisi, 5, 252-255.
- Özcan, N. (1992). Abdülbaki Baykara. TDV İslam Ansiklopedisi, 5, 246-247.
- Özdemir, Y. (2018). Galata Mevlevihanesi Müzesi. Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.
- Özemre, A. Y. (2003). Üsküdar Dergâhları. Üsküdar Belediyesi Yayınları.
- Özönder, H. (1992). Afyon Mevlevihanesi. 5. Milli Mevlânâ Kongresi, 97-123.
- Özönder, H. (1994). Karaman Mevlevihanesi. Osmanlı Araştırmaları, 14, 143-152.
- Özönder, H. (1989). Konya Mevlânâ Dergâhı. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Özönder, H. (1996). Kütahya Mevlevihanesi. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2, 69-89.
- Öztürk, N. (2007). Evkaf Arşiv Vesikalarına Göre Gelibolu Mevlevihanesi. Mevlânâ Celaleddin Rumi. Türk Yazarlar Birliği Yayınları.

- Öztürk, N. (2019). Yumn Baba Zaviyesi'nden Hamidiye Mevlevihanesi'ne Maraş Mevlevihanesi. *Mevlânâ Araştırmaları*, 6, 105-167.
- Palalı, İ. (2007). Urfâ Mevlevihanesi ve Urfâ'da Mevlevilik. *Uluslararası Mevlânâ ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri*.
- Sahih Ahmed Dede. (2003). *Mevlevilerin Tarihi*. İnsan Yayınları.
- Saylan, B. (2014). Kütahya Mevlevihanesi Postnişini Mustafa Sakıb Dede ve Sefine-i Nefise-i Mevleviyan İsimli Eseri. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2,165-180.
- Saylan, B. (2014). Mustafa Sakıb Dede'n,n Gözünden Kütahya Mevlevihanesi ve Celaleddin Ergun Çelebi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,5, 57-91.
- Solmaz, D. (2017). Yeniden Uyanış Süreci ve Afyonkarahisar Mevlevihanesi Örneği. *Günümüzde Yurt İçi Mevlevihanelerinin Durum ve Konumları*.
- Şafak, T. (2013). Ondokuz ve Yirminci Yüzyıllarda Samsun Mevlevihanesi. *Samsun Araştırmaları*. Alperen Kitabevi.
- Şafak, Y. (2007). Veled Çelebi'nin Menakıb'ına Göre 1912'de Faal Olan Mevlevihaneler ve Şeyhleri. *Sanat Tarihi Araştırmaları (341-346)*. Kıvılcım Kitapevi.
- Şafak, Y. (2014). 1312/1894 Tarihli Konya Salnamesine Göre Mevlevihaneler ve Postnişinleri. *Mevlânâ Araştırmaları*, 5, 83-90.
- Şafak, Y. (2021). Üsküdar Mevlevihanesi Son Postnişini Ahmed Remzi Dede'nin Soy Risalesi. *Mevlânâ Araştırmaları*, 7, 113-132.
- Şafak, Y. (2012). Yirminci Yüzyılın İlk Yarısında Şems Zaviyesi. *Şems Güneşle Aydınlananlar (269-276)*. Nefes Yayınları.
- Şimşek, S. (2006). Dünden Bugüne Edirne Mevlevihanesi. *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlânâ Sempozyum Bildirileri*.
- Tahir, M. (1326). Yenikapı Mevlevihanesi Postnişini Şeyh Celaleddin Efendi Merhum. *Matbaa-i Mekteb-i Sanayi*.
- Tanman, B. (1991). Bahariye Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 4, 471-473.
- Tanman, B. (1992). Yenikapı Mevlevihanesi. 9. Vakıf Haftası Kitabı. Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Tanman, B. (1996). Galata Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13, 317-321.
- Tanman, B. (2001). Kasımpaşa Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 23,554-555.
- Tanman, B. (2012). Üsküdar Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 42, 372-374.
- Tanman, B. (2013). Yenikapı Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 43, 463-468.
- Tanman, B. (2017). *Musiki Tarihimizde Önemli Yeri Olan Bahariye Mevlevihanesi'nin Tarihçesi ve Sosyokültürel Çevresi*. Darülelhan Mecmuası, 8, 13-22.
- Tanrıkorur, B. (1994). *Tarihin Tahribi: Çorum Mevlevihanesi*. 7. Milli Mevlânâ Kongresi.
- Tanrıkorur, B. (1995). *Manisa Mevlevihanesinin Restorasyonu Tenkid ve Teklif*. Ekrem Ayverdi Hatıra Kitabı. İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Tanrıkorur, B. (1996). Gaziantep Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13, 475-477.
- Tanrıkorur, B. (1996). Gelibolu Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 14, 6-8.
- Tanrıkorur, B. (2000). *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*. Basılmamış Doktora Tezi.
- Tanrıkorur, B. (2001). Karahisar Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24, 418-421.
- Tanrıkorur, B. (2001). Karaman Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24, 447-448.
- Tanrıkorur, B. (2002). Kilis Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 26, 8-10.
- Tanrıkorur, B. (2003). Kütahya Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 27, 1-3.
- Tanrıkorur, B. (2003). Manisa Mevlevihanesi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28, 1-3.
- Tanrıkorur, B. (2004). Mevleviyye. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 29, 468-475.

- Tanrıkorur, B. (2007). Diğer Mevlevihanelerin Listesi. Konya'dan Dünyaya Mevlânâ ve Mevlevilik.
- Tanrıkorur, B. (2010). Şems-i Tebrizi Zaviyesi. TDV İslam Ansiklopedisi, 38, 516-517.
- Tanrıkorur, B. (2012). İkinci Manisa Mevlevihanesi. Sufi Araştırmaları Dergisi, 6, 31-50.
- Tanrıkorur, B. (2012). Tokat Mevlevihanesi. TDV İslam Ansiklopedisi, 41, 227-230.
- Tanrıkorur, B. (2012). Urfa Mevlevihanesi. TDV İslam Ansiklopedisi, 42, 175-177.
- Taş, A. (2015). Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kütahya Mevlevihanesi. Ergun Çelebi ve Kütahya Mevleviliği.
- Tezcan, N. (1994). Manisa Mevlevihanesi. Osmanlı Araştırmaları Dergisi, 14, 185-193.
- Uçman, A. (1989). Ahmed Celaleddin Dede. TDV İslam Ansiklopedisi, 2, 53.
- Urfalı, A. (2008). Tavşanlı Mevlevihanesi. Uyum Ajans.
- Ünver, İ. (1994). Galata Mevlevihanesi Şeyhleri. Osmanlı Araştırmaları Dergisi, 14, 195-219.
- Ünver, S. (1964). Osmanlı İmparatorluğu Mevlevihaneleri ve Son Şeyhleri. Mevlânâ Güldestesi. Turizm Derneği Yayınları.
- Ünver, S. (1998). Edirne Mevlevihanesi Tarihine Giriş. Edirne Serhattaki Payitaht. Yapı Kredi Yayınları.
- Vassaf, H. (2015). Sefine-i Evliya. Kitabevi.
- Yazıcı, G. (2017). Gelibolu Mevlevihanesi'nin Yarını. Günümüzde Yurt İçi Mevlevihanelerinin Durum ve Konumları.
- Yıldız, B. (2016). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Urfa Mevlevihanesi'nin Tamir ve Restorasyonu Çalışmaları. İslam Tarihi ve Medeniyetinde Şanlıurfa II. Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yücel, E. (1969). İstanbul Mevlevihaneleri. Hayat Tarih Mecmuası, 11, 28-33.
- Yücel, E. (1979). Galata Mevlevihanesi. Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 2, 63-83.
- Yücel, E. (1979). Kasımpaşa Mevlevihanesi. Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 3, 76-86.
- Yücel, E. (1982). Beşiktaş (Bahariye) Mevlevihanesi. Sanat Tarihi Yıllığı, 11, 161-168.
- Yücel, E. (2015). Kasımpaşa Mevlevihanesi. Arkeoloji ve Sanat, 150, 207-216.
- Yüksel, H. (1996). Tokat Mevlevihanesi. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2, 61-68.
- Ziya, M. (1328). Bursa'dan Konya'ya Seyahat. Tan Matbaası.
- Ziya, M. (1911). Yenikapı Mevlevihanesi, Araks Matbaası.

Literatürde Mevlevihane Listeleri

(Akdeniz, Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri)

Mevlevihaneler	Fazıl Paşa	1880-1890 Sahane	1894 Sahane	Mehmet Önder	Vekâf Celâli (1911)	Vekâf Celâli (1912)	Süheyl Cüver	A. Gülşenar	Barîhîda Tanrıkorur	Sezai Küçük
Adana				x			x	x	x	
Antakya		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Antalya	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Bandır	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Eğirdir (Isparta)	x		x	x	x	x	x	x	x	
Ereznok (Karaman)	x	x	x	x	x	x	x	x	x	
Isparta	x			x	x		x	x	x	
Karaman	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Kahramanmaraş				x	x	x	x	x	x	x
Erzincan	x	x	x		x	x	x	x	x	x
Gaziantep		x	x	x	x	x	x	x	x	x
İbâhiye (Gaziantep)							x		x	
Kilis			x	x	x	x	x	x	x	x
Şanlıurfa	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Türkiye Mevlevihanelerinin Durumu

Literatürde Mevlevihane Listeleri

(Ege ve Karadeniz Bölgeleri)

Mevlevihaneler	Fazıl Paşa	1889-1890 Salname	1894 Salname	Mehmet Önder	Veled Çelebi (1911)	Veled Çelebi (1912)	Süheyl Çüver	A. Gölpınarlı	Barışhida Tanırkorur	Sezai Kiçik
Afyonkarahisar	x	x		x	x	x	x	x	x	x
Aydın		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Bahriyye (İzmir)	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Denizli (Manisa)		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Denizli		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Kütahya	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Manisa	x	x		x	x	x	x	x	x	x
Marmaris (Muğla)		x	x	x		x	x	x	x	x
Muğla	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Sarıkköy (Afyonkarahisar)				x		x	x	x	x	x
Tavşanlı (Kütahya)	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Tire (İzmir)				x	x	x	x	x	x	x
Amasya	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Çorum		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Kastamonu	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Samsun		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Tokat	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x

Literatürde Mevlevihane Listeleri

(İç Anadolu Bölgesi)

Mevlevihaneler	Fazıl Paşa	1889-1890 Salname	1894 Salname	Mehmet Önder	Veled Çelebi (1911)	Veled Çelebi (1912)	Süheyl Çüver	A. Gölpınarlı	Barışhida Tanırkorur	Sezai Kiçik
Ankara	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Beyşehir			x	x	x	x	x	x	x	x
Çankırı	x			x	x	x	x	x	x	x
Eskişehir		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Kayseri	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Kırşehir				x	x		x	x	x	
Konya	x	x		x	x	x	x	x	x	x
Meram (Konya)		x	x			x	x	x	x	x
Niğde		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Sivas	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x
Sema (Konya)			x			x	x	x	x	x
Ulukışla (Niğde)			x	x	x	x	x	x	x	x
Yozgat				x	x			x	x	

Ermenekli Hasan Rüştü Okumuşgil'in
H. Mevlâna ile İlgili Şiirleri ve Yazıları
Ermenekli Hasan Rüştü Okumuşgil's Poems and
Writings About the Prophet Mevlana

Selman Karadağ* & Erhan Kaya**

Öz

Hasan Rüştü Okumuşgil H 1285 / M 1869 yılında Ermenek'te doğmuştur. Ermenek ve Konya'da küçük yaşlarda medrese eğitimi alan şair, İstanbul'da eğitimine devam etmiş, İzmir'e sürgün gönderilmiş ve ardından Konya'ya dönerek çeşitli okullarda öğretmenlik yapmıştır. 1928'te Konya Müzesi müdür yardımcılığına atanmış ve buradan emekli olmuştur. 1936 yılında vefat eden şairin İstanbul, İzmir ve Konya'daki birçok basın organından çıkmış dergi ve gazetelerde şiir, hatıra, makale, hikâye ve sosyal hayatla ilgili yazıları bulunmaktadır. Bugüne kadar şairin hayatı ve eserleri ile ilgili tez, makale ve gazete yazısı gibi farklı alanlarda çalışmalar yapıldığı bilinmekle beraber onun Hz. Mevlâna'ya olan gönül bağıyla ilgili herhangi bir inceleme yapılmadığı görülmüştür. Bu çalışmada şairin, Hz. Mevlâna'ya bağlılığı ve ona olan hayranlığını dile getirdiği yazı ve şiirlerin bir araya getirilmesi, hayatı ve eserleri ile ilgili yapılanlara katkı sağlanması ve bunların edebiyat âlemine kazandırılması amaçlanmıştır. Çalışmada Hasan Rüştü'nün, harf inkılabından önce farklı dergi ve gazetelerde Arap harfli olarak çıkmış *Mesnevî* beyitlerinin tercümelerine, Hz. Mevlâna'nın bir gazelinin tahmisine, ona atfedilen şiirlerin tahmisine, "Külâh-ı Mevlevî" redifli bir manzumeye ve Konya Müzesi ile ilgili kaleme alınan üç sayılı makaleye yer verilmiştir. Bu yazı ve şiirlerden özellikle *Mesnevî* vezniyle kaleme alınan ilk on sekiz beyit tercümesinin ilim âlemine kazandırılması önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *H. Mevlâna, Mesnevî, Ermenekli Hasan Rüştü, On Sekiz Beyit, Külâh-ı Mevlevî.*

Abstract

Hasan Rüştü Okumuşgil, was born in Ermenek in H 1285 / M 1869. Having received madrasa education in Ermenek and Konya at an early age, the poet continued his education in İstanbul, was exiled to İzmir, and then returned to Konya and taught at various schools. In 1928, he was appointed deputy director of the Konya Museum and retired from there. the poet, who died in 1936, has poetry, memoirs, articles, stories and articles about social life in magazines and newspapers published by many press organs in İstanbul, İzmir and Konya. Although it is known that studies have been conducted in various fields such as dissertations, articles and newspaper articles related to the poet's life and works to date, it has been seen that no examination has been made about his heart connection to Mevlana. In this study, it is aimed to bring together the writings and poems in which the poet expresses his devotion to Mevlana and his admiration for him, to contribute to what has been done about his life and works, and to bring them into the

* Öğr. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Mevlana Araştırmaları Enstitüsü, selmankaradag@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8732-235X

** Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Doktora öğrencisi, erhankaya@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0485-4161

literary world. In the study, Hasan Rüşti's translations of Masnavi couplets published in Arabic letters in different magazines and newspapers before the letter revolution, the taxmis of a ghazal of Mevlana, the taxmis of poems attributed to him, a poem with the redif "Külâh-ı Mevlevî" and a three-issue article written about the Konya Museum were included. Of these writings and poems, it is especially important to bring the translation of the first eighteen couplets, written by a Masnavi teller, be brought to the scientific world.

Keywords: *Mevlana, Masnavi, Ermenekli Hasan Rüşti, Eighteen Couplets, Külâh-ı Mevlevî.*

Giriş

Günümüzde dijital olarak kullanılan ve sosyal medya adıyla bildiğimiz haberleşme araçlarının dışında basılı olarak da dergi ve gazete gibi kitle iletişim araçlarının hâlen kullanıldığı bilinmektedir. Bu yönüyle kitle iletişim araçları, dönemini haber vermekle kalmayıp hem nesilden nesile bilgiyi aktaran hem de ortaya çıktığı dönemde kanıtlayıcı birer belge olması yönüyle önem arz etmektedirler.

Basılı medya, Osmanlı devletinin son dönemlerinde görülmeye başlanmış ve Anadolu topraklarında Meşrutiyet'in ilanı ile birçok farklı merkezde, çok sayıda gazete ve derginin çıkarılmasıyla hızla yayılmıştır. Kurulan şahsi basımevlerinin yanında çeşitli kurumlara ait basın-yayın organlarının sayısı da her geçen gün artmıştır.

Bu yayın organlarını kullananlardan biri de Ermenekli Hasan Rüşti'dür. Özellikle hayatının geçtiği Konya, İstanbul ve İzmir illerindeki birçok farklı dergi gazetelerde yazı ve şiirlerinin olduğu bilinen Hasan Rüşti'nün şairliği de bu yayın organlarını kullanması yönüyle bilinmiş ve kendisinin küçük çapta da olsa tanınmasına vesile olmuştur.

Bu çalışmada da onun, farklı zamanlarda, farklı dergi ve gazetelerde Arap harfli olarak çıkmış, Hz. Mevlâna'yla ilgili şiirleri, *Mesnevi*'nin ilk on sekiz beytinin tercümesi, muhtelif beyitlerin tercüme ve şerhleri ile dinî ve tasavvufî şiirleriyle bilinen Osmanlı siyasetçisi Tokadizâde Şekip Bey (1871-1932)'in Hz. Mevlâna'ya yazdığı kasidesinin Ermenekli tarafından yapılan tahmisine yer verilmiş ve böylece Hz. Mevlâna'ya olan bağı ve muhabbeti tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca "Külâh-ı Mevlevî" redifli şiiri ve *Babalık* gazetesindeki "Yeni Açılan Müze Münasebetiyle" başlıklı üç sayı devam eden bir makalesi de günümüz Türkçesine aktarılmış olarak okuyuculara sunulmuştur.

Bu çalışmayla beraber, Hz. Mevlâna ve onun *Mesnevi*'siyle ilgili Hasan Rüşti'ye ait "Külâh-ı Mevlevî" redifli şiir dışındaki diğer manzum ve mensur metinlerden, Latin harfli olarak ilk defa bahsedilmiş ve dolayısıyla bu metinler de ilk defa yayımlanmış olacaktır.

Ermenekli Hasan Rüşti'nün Hayatı ve Eserleri

Müderri İsmail Hakkı Efendi'nin oğlu olan ve Ermenek'te H 1285 / M 1869 yılında dünyaya gelen Hasan Rüşti'nün baba tarafından soyu, Karamanoğlu Musa Bey tarafından yaptırılan Toy Medresesi'nde müderrislik yapan bir aileye dayanmaktadır. Hasan Rüşti, rüştiyeden sonra bir iki yıl kadar Ermenek medreselerinde eğitim görmüş ve H 1301 senesinde Konya'ya gelerek buradaki medresede okumuştur. Konya'da dört yıl kaldıktan sonra meşhur Âtîf Bey'den İstanbul'da dersler almıştır. Türkçe şiirler nazımı Emin Bey'in desteği ve Münif Paşa'nın himmetiyle Mekteb-i Mülkiye'ye girmiştir. Edebiyata ve

şiire karşı ilgili olan Ermenekli Rüştü, burada son sınıfa kadar okuyabilmiştir. Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi şairlerin şiirlerini ve eserlerini çokça okumuştur. Ancak son sınıfta hükümet aleyhine şiirler yazması ve arkadaşlarının bu manzumeleri zaptiye nazırlarına vermesi nedeniyle H 1311 / M 1895 yılında hapis haneye girmiştir. Üç yıl hapis hayatından sonra Ermenek'e gönderilen Hasan Rüştü, burada hocalık yaparken bir yolunu bularak tekrar İstanbul'a gitmiştir. Burada da devlet yönetiminden gizli yapılan toplantılara katılan Hasan Rüştü, yine yakalanarak bu kez dört ay hapistekalarak İzmir'e sürgün gönderilmiştir. H 1324 / M 1908 yılına kadar İzmir'de kalan Hasan Rüştü, Midilli İdâdisi'nde ve akabinde Akhisar ile Alaşehir'de Türkçe öğretmenliği yapmıştır. Üç sene sonrasında, Konya Erkek Lisesi'nde edebiyat ve felsefe, Kız Muallim Mektebi'nde ise edebiyat hocalığı yapmak üzere Konya'ya tâyin olmuştur. 1928'te Vali İzzet Bey tarafından Konya Müzesi'ne vekâleten müdür yardımcısı olarak atanmıştır. Müzeye tayini onu son derece memnun etmiş ve bu memnuniyetini şu kıtayla ifade etmiştir:

“Atmadı köhne deyip mezbeleye İzzet-i Hak,
Vatan evlâdına irfanla teceddüt vereni,
Ermenek şairi Kel Rüştü fişi alnımda,
Müze eşyası meyânında bulundurdu beni”

Hasan Rüştü müdür muavinliğini, 20 Mart 1930'da üç bin kuruşla asaleten atanarak devam ettirmiş ve buradan 1934 yılında emekli olmuştur. Soyadı Kanunu'nun ilanı ile “Okumuşgil” soyadını alan Ermenekli şair, İzmir'de ve Konya'da çok farklı dergi ve gazetelerde yazılar, şiirler kaleme almıştır. Yakalandığı zatürre hastalığı nedeniyle 1 Ocak 1936 yılında tedavi gördüğü Konya Devlet Hastanesi'nde vefat etmiştir.

Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Hasan Rüştü'nün, İstanbul, İzmir ve Konya'da geçen yıllarında kendisini şiire ve edebiyata vermesi kitapçılık yapması ve birçok yerde yazı ve şiirler yazması onun edebiyat âleminde tanınmasına da vesile olmuştur. *Konya, İttihad, Ahenk, Babalık, Yeni Anadolu, İzmir* gibi gazeteler ve *Şûle-i Edep, Gencine-i Edep, Yeni Fikir, Maarif ve Muktebes* gibi dergiler, yazılarının ve şiirlerinin yer aldığı bazı yayınlardır. Kitap olarak hazırlanmış herhangi bir eseri olmayan şairin şiirlerini, aşk şiirleri, dinî-tasavvufî şiirler, şahıslarla ilgili şiirler, sürgünle, işretle ve yalnızlıkla geçen bir hayatın etkisi ile kötümser ve karamsarlıkla yazılan şiirler, doğu ve batı edebiyatlarından çeviri olarak yazılan şiirler ve sosyal içerikli şiirler olarak sınıflandırmak mümkündür. Hasan Rüştü'nün muhtelif dergi ve gazetelerde çıkan mensur yazıları ise hatıra, deneme, hikâye gibi türlerle dil, sosyal hayat, sohbet ve şahıs makaleleri gibi yazılardır¹.

Hz. Mevlâna'ya Olan İlgisi

Hatıra, sohbet, dil yazısı, şahıslarla ilgili makaleler ve hikâye gibi çok farklı alanlarda mensur eserinin yanında din, aşk ve sosyal hayatla ilgili şiirleri ve çeviri manzumeleri olan Ermenekli Hasan Rüştü'nün, Hz. Mevlâna'ya karşı olan olumlu hisleri, sevgi ve saygısı

1 Şairin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bakınız: (Egemen, 1992; Ergun & Uğur 1926: 33-37; Huyugüzel, 2000: 386-391; İnal, 1969: 1517; Kara, 2004; Süslü, 1937).

onun Konyalı olmasının yanında üç yıldan fazla Konya merkezde Kubbe-i Hadra'nın gölgesinde medrese eğitimi almasından da kaynaklanmaktadır.

Hasan Rüştü, İzmir'de sürgün olarak bulunduğu sıralarda İzmir Mevlevihanesi Şeyhi Nuri Efendi ile arkadaşlıklar ve bundan dolayı da Mevlevihane'nin müdavimi olmuştur. Hatta İrfan Hazar'a göre "Şair Ermenekli Rüştü Efendi de feyzini bu dergâha borçludur" (Hazar, 1944).

Diğer taraftan şairin, Konya'daki lise öğretmenliği sırasında haftada bir, Hz. Mevlâna'nın eserlerinden olan *Dîvân-ı Kebîr*'i de öğrencilerine okuttuğu bilinmektedir (Süslü, 1937: 20)

Ermenekli Hasan Rüştü, Hz. Mevlâna'ya olan gönül bağı, yazdıklarındaki feyiz ve bereketin *Mesnevî*'den geldiğini ve nihayetinde de Hz. Mevlâna aşkı ile ruhunun kuvvetlendiğini şu mısralarla dile getirir:

Eyliyor Rüşdî kitâb-ı Mesnevî'den ahz-ı feyz

Kût-i rûhumdur o nazm-ı âb-dârin neşvesi (Şûle-i Edep, 1897: S. 9, s. 129)

Hasan Rüştü kimi zaman da kalbinin sızılarını, Mevlevî enstrümanları olan rebap ve ney gibi çalgı aletleriyle dindirmeyi tercih etmiş ve bunu şu beyitle dile getirmiştir:

İster devâ-yı kalb-i marîzim zamân zamân

Ûd u rebâptan, nağme-i nây u sâzdan (Şûle-i Edep, 1897: S. 11, s. 161)

Ermenekli şair için Hz. Mevlâna ve onun *Mesnevî*'si son derece kıymetlidir. Yazıldığı dönemden bu yana onun sırrını anlamaya çalışan ve *Mağz-ı Kur'ân* olarak niteleyen kimseler gibi Hasan Rüştü'ye göre de *Mesnevî*, *Kur'ân-ı Kerîm*'le aynı mânâdadır ve tıpkı onun özü gibidir:

Rubai

Yenbû-ı hükm Cenâb-ı Mevlânâ'dır

Kur'ân ile Mesnevî'si hem-mâ'nâdır

Dervîşini sır-âb-ı füyûz etmek için

Hâk-i deri ser-çeşme-i müstesnadır

[Gazetenin Notu]

Gencine-i Edep: Âsâr-ı sâire-i fâzılânelerine muntazırız (Gencine-i Edep, 1908: S.5, s. 51; Egemen, 1992: 14; s.14).

Bir Konyalı olarak Konya'da bulunan böylesine eşsiz bir şahsiyetin kendisini ne kadar etkilediğini, şairliğini ve sanatçılığını Hz. Mevlâna'ya borçlu olduğunu, hayattaki neşe ve sevinç kaynağının *Mesnevî* olduğunu da şair şu sözlerle açıklamıştır:

Dervîşâne Bir Söz

Kimde varsa muhabbet-i Mevlâ

Vardır onda muhabbet-i Monlâ

Halka ta'lim-i nazm-ı hikmet eder

Mesnevî, ol lisân-ı feyz-i Hudâ

Edebiyât için muallimdir

Mevlevîye o nüsha-yı bâlâ

Du cihânda penâh-ı pâkimdir

Sâye-i intisâb-ı Mevlânâ

Hoş-nişînân bâb-ı pîrdenim

Bozamaz zevk u şevkimi dünyâ (Muktebes, 1898: S. 17, s. 131)

İşte Hasan Rüştü, baskın gelen bu duygularından ötürü, çoğu zaman kaleme alacağı yazılardan birinin yolunu Hz. Mevlâna'ya düşürmüştür.

Hasan Rüştü'nün İlk On Sekiz Beyit Tercümesi

Ermenekli Hasan Rüştü de onlarca Mevlâna aşığı gibi Hz. Mevlâna'nın *Mesnevî*'sinin ilk on sekiz beytini manzum olarak ve asıl vezniyle tercüme eden kişiler arasındadır. Onun tercümesi, özellikle harf inkılabı dönemlerinde Arap harfleri ile kaleme alınmış son tercüme arasında olması yönüyle de önem arz etmektedir.

[fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün]

1. Bir ilâhî nâle var gûş eyle gel!

Bak ne der hasretkeş-i bezm-i ezel:

2. Giryenâkım meclis-i uşşakta

İntişâr etti demim âfakta

3. Taş yürekli hem-demi hiç istemem

Yok mu bir bîmâr-ı hicrân ehl-i gam

4. Durmaz elbet âh eder feryâd eder

Hüzn ile eski diyârın yâd eder

5. Hoş görüp her şahsı oldum hemdemi

Sa'y için irşâda halk-ı âlemi

6. Meslek-i sıdk u vefâ göstermeden

Vecd-i hâl-i aşkımı levm eyleyen

7. Gizlemem esbâb-ı sûr-ı sinemi

Anlatır nevhâm rumûz-ı sînemi

8. Yâr-i nâ-bînâsıdır rûhun beden

Görmeye sa'y eyliyor her ehl-i fen

9. Varlığı ifnâ eder her perdesi
Olmasın cânlar onun âzâdesi
10. Eyleyen rûhu dûçâr-ı ihtirâk
Eyleyen tehyîc-i hüzn-i iftirâk
11. Her garîbe hem-nefes bir dil-nüvâz
Verdiği vecd eyledi ifşâ-yı râz
12. Gâh zevk alır gehî cân-sûz olur
Leb-be-leb yârâna şevk-âmûz olur
13. Tercümân-ı ter-zebân-ı aşktır
Her nevâsı dâsitân-ı aşktır
14. Bilmiyor akl-ı me'âdî feylesof
Bilmek istersen onu ol bî-vukûf
15. Gülmedim, mihnetle geçti günlerim
Nâliş-i hasretle geçti günlerim
16. Oldu rûhum cây-ı feyz-i câvidân
17. Hatırımda kalmasın nakş-ı cihân
[Balıktan başkası onun suyuna kandı
*Nasipsiz olanın da rızıkı gecikti*²
18. Nâsa göstersem de [rûy-ı] zerdimi
Halka bildirmek ne mümkün derdimi
Minnettâr-ı Feyz-i Mevlânâ Ermenekli Hasan Rüştü
[Gazetenin Notu]

Şûle: Faziletli Hasan Rüştü Efendi birâderimizin zîver-i hâfıza-yı Mevlevîyân olmaya şâyeste olan şu eser-i kıymettârı Şûle'mizi hakikaten şerefyâb etti. 'Arz-ı takdîr ve teşekkür ederiz (Şûle-i Edep, 1897: S.8, s. 113-115).

Hasan Rüştü'nün *Mesnevî*'deki Bazı Beyitleri Tercümesi

Şair Hasan Rüştü, *Mesnevî*'nin muhtelif ciltlerinde yer alan ve hikmetli görülen -özellikle kaza-kader ve gönülle ilgili- farklı beyitlerin yanında "Gemici ve Nahivci Hikâyesi" olarak bilinen hikâyeyi de "*Hikmet-i Mevlevîyye*" başlığı ile mensur olarak tercüme etmeye çalışmıştır. Bu hikâyenin tercümesinin dikkat çeken yanı ise beyitlerin çevirisinden sonra uzun bir açıklama ile anlatılmak istenenin pekiştirmesidir:

2 Bu beyit metinde yer almamaktadır.

Hikmet-i Mevleviyye - Mesnevî-i Şerif'ten

Ger za'îfi der zemîn hâhed emân,

Gulgul ufted der sipâh-i âsuman (*Mesnevî*, 1/1316)

Çun be giryed âsumân giryân şevd

Çun be nâled, çerh yârabhân şevd (*Mesnevî*, 5/491)

Zayıf ve nahîf bir mazlûm yeryüzünde bir kere el-amân demiş olsa, sipâh-ı âsumânî olan melâike-i kirâm müteessir olarak aralarına gulgule düşer. Kimsesiz bir zayıf ağlayacak olursa giryesine eflâk iştirâk eder. İnleyecek olursa kâinat onun istimdâdının nezd-i ilâhîde kabûl buyurulmasını istirhâmen "Ya Rabbî..." diye çağırırlar.

Tâ dil-i merd-i Hudâ nâmed be derd

Hiç kavmî râ Hudâ rusvâ nekerd (*Mesnevî*, 2/3098)

İçlerinde bulunan Allâh adamlarının gönüllerini incitmedikçe Cenâb-ı Hak hiçbir kavmi rûsvây etmemiştir.

Çun kazâ âyed, tabîb ebleh şevd

V'an devâ der nef hem gumreh şevd (*Mesnevî*, 5/1707)

Ez kazâ sirkengebîn safrâ fuzûd

Rûgen-i bâdâm huşkî mî numûd

Ez helîle kabz şod, itlâk reft

Âb âteş râ meded şod hemçu nef (*Mesnevî*, 1/53-54)

Vâcib'ül-Vücûd hazretlerinin kaza ve kudreti bir hastanın ölümüne taalluk ettiği zaman tabîb-i müdâviminine bir hamâkat gelir; tertîp ettiği edviye, maksadın aksini göstermeye başlar. Meselâ tâdil-i safra için nâfi olan sirkencübün adlı ilaç bilakis onun artmasını ve müşhil olan badem yağı alile inkıbâzın teşeddüdünü mücîp olur. Yanması irâde-i ilâhîye dâhilinde olan bir şeye ateş düştüğü vakit söndürülmesi maksadıyla dökülen su şiddet-i ihtirâkına yardım eder.

Ber kazâ kem nih behâne ey cevân

Curm-i hod râ çun nehî ber dîgerân? (*Mesnevî*, 6/413)

Gird-i hod ber gerd u curm-i hod bebîn

Cunbiş ez hod bîn u ez sâye mebîn (*Mesnevî*, 6/415)

Terki, icrâsı yed-i ihtiyârında olan bir cürmün cezâ-yı lâ-yukna kesiverdiği zaman ötekine, berikine bahâne yükletme, Ne yapayım? Kaza ve kader bana bu cürmü cebren icrâ ettirdi deme. Niçin başkasına atf-ı kusûr ediyorsun? Etrâfına ahvâline bak. Suçun kendinde olduğunu gör. Yürüdüğün zamân gölgende eğri bir hareket görür isen i'vicâcın kendinde bulunduğunu bil.

Fi'l-i tu ki zâyed ez cân u tenet

Hemçu ferzendet begîred dâmenet (*Mesnevî*, 6/419)

Cism ü cânının meydâna getirdiği iş ebeveyninin eteğini bırakmayan bir çocuk gibi dâima seni tâkip edecek, hiçbir zamân senden ayrılmayacak, mevkî-yi mucâzâta kadar seninle gidecektir.

Ân yekî nahvî be keştî der nişest

Rû be keştibân nihâd ân hodperest

Goft: Hîç ez nahv hândî? Goft: Lâ

Goft: Nîm-i omr-i tu şod der fenâ

Dilşikeste geşt keştibân zi tâb

Lîk ân dem kerd hâmuş ez cevâb

Bâd keştî râ be girdâbî fikend

Goft keştibân bedân nahvî bulend:

Hîç dâni âşinâ kerden? Begû

Goft: Ni ey hoşcevâb-i hûbrû

Goft: Kullî omret ey nahvî fenâst

Zanki keştî gark-i in girdâbhâst (*Mesnevî*, 1/2834-2839)

Bildiği kavâid-i nahviye ile iftihârî meslek edinen bir kimse bir gemide bulunuyordu. Gemiciye “nahiv bilir misin?” dedi. Gemici “yok bilmem” deyince nahivci ona “öyle ise yazık sana, ömrünün yarısı mahvolmuş, demektir” dedi. Büyük bir ta'yîp ve tahkîrde bulundu. Aradan biraz müddet geçti. Gemi derîn ve tehlikeli bir girdâba fırtına sevkiyle yanaştı. O zamân gemici nahivciye “yüzmek bilir misin?” diye sordu. “Bilmem” cevâbını alınca “öyleyse vâh... hayf sana... Ömrünün hepsi mahvolmuş, demektir” dedi.

Cenâb-ı Haktan başka ilm-i tâm sâhibi yoktur. Peygamberlerde, velîlerde, en büyük filozoflarda bulunan ilim de nâkıstır. Nâkıs değil bildikleri şeyler bilmedikleri şeylere nazaran yok mesâbesindedir. Bir adamın her sanatı, her ilmi, her fenni bilmesi muhâldir. Hazret-i Hâlık (celle şânühü) mâişet-i beşeriye ve istirâhat-ı insâniyenin muhtâç bulunduğu meslekleri, fenleri, ilimleri, sanatları insânlar beyninde taksîm etmiştir. Akâid-i dîniyesini hülâsaten öğrendikten sonra meşrû olan bir ilim yâhut bir sanata intisâp ile o yüzden cemiyet-i beşeriyyeye hizmet etmekte bulunan bir adam diğer ulûm ve fûnûn ve sına'iyi bilmediğinden dolayı takbîh ve tahkîr olunamaz. Böyle bir kimseyi tahkîr etmek haksızlıktır. Bir adam hem müderris hem mühendis hem kîmyâger hem hikmetşinas hem lağımçı hem ekmekçi olamaz. Hatta bu mesleklerin hepsi bende bulunsun diye çalışan kimseler hem mahrûmiyetten başka bir şey kazanamazlar hem cemiyet-i beşeriyyeye hizmette bulunamazlar hem de kendileri serserîlik âleminde kalırlar. Fakat insânlarda bu muhtelif sanat ve mesleklerin ashâbına ihtiyâç vardır. Benî-

beşerin medenî-i bi't-tab' olmasının sebebi budur. Bu meslek sâhiplerinden hiçbir diğçerlerinin muâvenetine ihtiyâçtan kendini kurtaramaz. Kâşâne-i medeniyyette yaşayan bir mühendis veya bir nahivci hiçbir zamân ekmekçi ile lağımcından müstağnî değildir. Vâkıf olduğı bir ilm ü fen yâhut sâlik olduğı bir meslek ve sanat ile kendini herkese tercih eden, başkalarını hakîr addeden kimse bir zamân gelir ki kendi acz ü cehline vâkıf olarak âhere karşı mahcûp olur. İnsanların mâişet ve istirahatlerine olan lüzûmları derece-i mütesâviyede bulunan ilimler, fenler, sanatlar, -birbirine nispeten bazısı kaba, bazısı hasîs görünse de- nazar-ı hakîkatte aynı kıymet ve itibârı hâizdir. Onlardan birine vâkıf bulunanların diğçerlerine vâkıf bulunanları techîl ve takbîh etmesi câiz değildir.

Murg-i per nâreste çun perrân şevêd?

Lokme-i her gurbe-i derrân şevêd (*Mesnevî*, 1/584)

Kanatları bitip hâl-i mükemmeliyete gelmemiş olan bir kuş yavrusu havaya kalkıp uçmak hevesinde bulunursa yırtıcı kedilerin lokması olarak mahvolur. Haddine, noksân kudret ve kuvvetine bakmayarak kendini maddeten yâhut mânen yüksek mevkîlerde göstermeye heves eden kimse bir sadmeye uğrayarak hedef-i helâk olur.

Ger tu seng-i sahra vu mermer şevî

Çun be sâhibdil resî gevher şevî (*Mesnevî*, 1/723)

Sen ne kadar kara mermer gibi kaba ve katı olsan ehl-i dil, uyanık muktedir bir mürebbiyeye tesâdüf ederek kendini zîr-i terbiyesine verip kabul ettirdiğın hâlde gevher gibi nâzik, zarîf, kıymettâr olursun.

Ten çu mâder tıfl-i cân râ hâmile

Merg derd-i zâden est u zelzele (*Mesnevî*, 1/3513)

Bir zî-hayâtın cesedindeki cân, bir vâlidenin rahmindeki çocuk gibidir. Ölüm hâli bir zelzele olup çocuk doğurma zamânındaki ağrıya benzer.

Ger be sûret âdemî insân budî

Ahmed u Bû Cehl hod yeksân budî (*Mesnevî*, 1/1020)

İnsânlık sûret-i zâhire ile değil, fezâil-i kalbiyle iledir. İnsânlık saç sakal ile, kaş göz ile, âzâ-yı cism ile, ihtişâm-ı zâhiri ile olsaydı Zât-ı Şerîf-i Risâletpenâhî ile Ebû Cehl'in kıymet-i zâtiyeleri müsâvî olmak lâzım gelirdi. Haşâ!.. (daha var) (İzmir, 1901: S. 263-8, s. 3-4)

[İlgili gazetenin devam eden sayıları elde edilemediğı için yazının devamına erişilememiştir.]

Hasan Rüştü'nün, Hz. Mevlâna'nın Farsça Şiirlerine ve Tokâdîzâde Şekîb Bey'in Kasidesine Tahmisleri

Ermekli şair yine muhtelif dergi ve gazetelerde hem Farsça konusundaki maharetini hem de Hz. Mevlâna'ya olan hayranlığını, Hz. Mevlâna'nın şiirlerine yazdığı tahmislerle

de göstermiştir. Çalışmaya alınan şiiirlerden biri, Hz. Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebîr* isimli eserinde yer alan Senâyî mahlaslı yedi beyitlik bir gazele, diğeri ise Hz. Mevlâna'ya atfedilen ve özellikle âyin mecmualarında yer alan manzumeye yapılan tahmistir. Öte yandan uzun yıllar âyin-i şeriflerde kullanılan bu şiiirlerin, kitap, dergi ve gazetelerde de farklı kişilerce hâlen kullanılması, asırlar boyunca Hz. Mevlâna'nın şiiirlerine eklenen veya karışan şiiirlerin de belirlenmesi ve tasnifinin yapılması sorununu tekrar gündeme getirmektedir.

Hasan Rüştü'nün, Hz. Mevlâna'ya olan hayranlığını ve bağlılığını ifade eden tahmislerinin ilki Hz. Mevlâna'ya atfedilen ve *Na't-ı Mevlâna* olarak şöhet bulan manzumenin dördüncü beytindedir. Mevlevîler tarafından uzun süredir kullanılan ve günümüzde de hâlen büyük bir şevk ve heyecanla söylenip dinlenen şiiir, Buhûrizâde Mustafa İtrî (ö. 1712) tarafından "Rast" makamında bestelenmiştir. Yapılan inceleme ve araştırmalarda bu şiiirin de Hz. Mevlâna'nın eserlerinde yer almadığı görülmüştür. Öte yandan Gölpınarlı'ya göre bu şiiir, Ulu Ârif Çelebi'ye aittir (Gölpınarlı, 1963: 28-29).

Şairin bahsi geçen tahmisi, *Ahenk* gazetesindeki son yazısı olan "Aldığımız Bir Mektup" başlıklı yazısında geçmektedir. Bu yazı, Hasan Rüştü'nün İstanbul yıllarını ve o dönemdeki yönetimi anlatan bir yazıdır. Yazıya göre baskıdan sıkılan Hasan Rüştü ve etrafındakiler hürriyetin ne kadar önemli olduğuna dair şiiirler yazıp birbirlerine nazire yapmaktadırlar. Yazıya ilave edilen ve ilgili beytin tahmisini de içeren bölüm şu şekildedir:

"Yine birçok zamân evvel ekâbir-i Mevleviyeden bir zât bana Hazret-i Mevlâna'nın aşağıdaki beytinin tahmîs edilmesini emretmişti, ben de emri ifâ etmiştim. Teberrüken onu da buraya yazıyorum:

[fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün]

Arz-ı pâk-i Muslimîn pur-şod zi envâ'-ı gezend

Ehl-i îmân der-yed-i bîdâd zâr u mustemend

În mezâlîm, în belâ, în âh u sûziş tâbe çend

Yâ Resûlallah tu dâni ummetânet âcizend

Rehnumâ-yı âcizânî bî-ser u bî-pâ tuyî³

Kısaca meâlî: Dünyanın istibdâd ve zulüm ile dolduğundan ve herkesin başı çıplak, yalın ayak kaldığından bahisle rûhâniyet-i peygamberiden yardım istemektedir."

Söndürülen istibdâd âteşinin dehşetli kıvılcımları dokunanlardan

Ermenekli Hasan Rüştü (Ahenk, 1908: S. 3693, s. 2)

Ermenekli Hasan Rüştü, bir diğerk tahmisini Hz. Mevlâna'nın, *Dîvân-ı Kebîr* (Furûzanfer, 1378: C. 4, 214) isimli eserinde yer alan ve yine na't diyebileceğimiz, Hz. Muhammed'i öven bir şiiirine yapmıştır. Manzumeye, âyin mecmualarında da sıkça rastlanmakta ve şiiir Mevlevî âyinlerinde çoğunlukla kullanılmaktadır.

3 Na't-ı Mevlâna'nın tam hâli ve tercümesi için ayrıca bakınız: (Kavalcı, 1993, 452-458; Gönül, 2012, 161-174).

Senâyî mahlaslı altı beyitlik bu gazele Hasan Rüstü'nün tahmisi şu şekildedir:

[fâilâtün / fâilâtün / fâilâtün / fâilün]

I

Ey nebîyy-i a'zam ey mahbûb-ı Rabbe'l-âlemîn
Ey sirâc-ı şem'î hestî ey furûğ-efşân-ı dîn
Nûr-ı cânê bâd der kevneyn cân merâ mu'în
Ey çerâğ-ı âsumân u rahmet-i Hak ber zemîn
Nâle-i men gûş dâr u derd-i hâl-i men bi-bîn

II

Na're-i Türk u Teberî der cihân engîhtem
Yâ Rasûlallâh goftem nakd-i hestî rîhtem
Eşk-i çeşmem bâ-şerâr-ı âh kalb âmîhtem
Ez-miyân-ı sad belâ-yı men sûy-ı tu be girîhtem
Dest-i rahmet ber serem nih yâ ber efşân âstîn

III

Pây mâl-i mihnet-i âmâl-i şod zevk-i fu'âd
El-amân ez ye's-i dil feryâd ey rahmet nejdâd
Ger dihi kâmem çe bâşed ey penâh-ı 'adl u dâd
Yâ murâd-i men bi-dih yâ fârigam kon ez murâd
Vâ'de-i ferdâ rehâ kon yâ çunân kon yâ çunîn

IV

Der-meyân-ı âşıkânet gerçi men yek kemterem
Dîden-i rûy-ı pur envâr-ı terâ h'âhişkerem
Yâ be fermâ pur dehây-ı "len terânî" râderem
Yâ der-i innâ fetahnâ ber-guşâ tâbe kerem
Sad hezârân gulsitân u sad hezârân âstîn (yâsemîn)

V

Tâ yekî cânem be sûzed, teşne-i deyr beneem
El-'atş kû bedehmî ger yed-i dil bî kîneem
Bâm-yâh-ı âlem-i vuslat be şû âyîneem

*Yâ z'elem neşrah revân kon çâr-cû der sîneem
Cûy-ı âb u cûy-ı hamr u cûy-ı şîr u engübîn*

VI

Ger be mâni zâr u bî-kes der fezâ-yı ibtilâ

Ger şevî âzurde-i hukm-i şu'ûn-ı mâ-sivâ

Ger bebîni ez cihân-ı bî-vefâ derd u 'anâ

Ey Senâyî rev meded h'âh ez revân-ı Mustafâ

Mustafâ mâ câe illâ rahmeten-li'l-âlemîn (Gencine-i Edep, 1908: S. 5, s. 50-51)

Son olarak, daha çok dinî ve tasavvufî şiirler yazan ve Şüle-i Edep dergisini çıkaran İzmirli Tokadîzâde Şekîp'in, Hz. Mevlâna ile ilgili kaleme aldığı kasideyi tahmis eden Hasan Rüştü'nün aşağıdaki tahmisi, esasında onun manzum ve mensur her alanda rahatça kalem oynattığının da bir göstergesidir:

[Kaside - Tahmîs]

*Mâlik-i iklim-i ma'nevî, nâzım-ı zül-kemâl-i Mesnevî-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî
-kuddise sırruhü'l-âli- hazretlerinin türbe-i mutabharaları sitâyîşini mutazammın olup
şâir-i şehîr Tokadîzâde İzzetli Şekîp Beyefendi Hazretleri tarafından yazılan ve fazîlet-me'âb
Ermenekli Hasan Rüştü Efendi tarafından tahmîs edilen kasîde-i garrâdır:*

[fâilâtün / fâilâtün / fâilâtün / fâilün]

I

Es-selâm ey muhbit-ı envâr-ı zât-ı kibriyâ

Es-selâm ey kâm-bahş tâlibân-ı i'tilâ

Es-selâm ey manzar-ı pâk-ı uyûn-ı asfiyâ

Es-selâm ey kıbletü'l-ervâh-ı erbâb-ı Hudâ

Es-selâm ey merkad-ı por-nâb-ı fahr-i evliyâ

II

Kâmsın ma'şûksun her nâkısâ, her kâmile

Halk-ı âlem ârzû eyler seni bin cân ile

Gıpta eyler bâbına a'lây-ı 'illiyîn bile

Rûyetin sermâye-i şevk-i müebbettir dile

Dide-i Hak-bîne gerd-i âsitânın tûtiyâ

III

Ey mu'azzam Kâbe-i esrâr ey beyt-i hasen

Ma'rifet vahdet vilâyet rûhuna sensin beden

Senden eyler intişâr etrâfa bûy-ı 'ilm ü fen
Bir mükerrem muhterem dârü'l-hakikatsin ki sen
Cân fedâ 'aşıklarındır kâm-cûyân-ı bekâ

IV

Âsitân-ı pâkinin hâsiyeti a'lâ-yı şân
Bûs edenler hâkini rifat bulurlar bî-gümân
Bâbına rû-mâl iken her dem sürûş-ı âsumân
Rü'yetin şevkiyle bî-ârâm iken giribân
Hâkine olmaz mı erbâb-ı hakikat cephe-sâ

V

Var teveccüh bâbına her refik-i 'aşktan
Sen de dâim hû çıkar kalb-i rakîk-i aşktan
Lütfunu hâkin dirîğ etmez sadîk-ı aşktan
Behre-yâb-ı feyz olur elbet tarîk-i aşktan
Âsitân-ı cûduna eylerse her kim ilticâ

VI

Arş-ı Hakka kubbe-i hadrâ değil mi bir misâl
Pek büyüktür kadrin ey kâşâne-i izz ü kemâl
Neşr-i envâr eyliyor her sevene şems-i Celâl
Hâkine kuhlü'l-cevâhir 'addeden erbâb-ı hâl
Eyler elbet çeşmini envâr-ı Hakla rûşenâ

VII

Nûr-ı feyz-i Hak seni kılmış refi' u tâb-nâk
Hakkı vardır reşkden hûrşid olursa çâk çâk
Müstenîr-i şems-i feyz-i Sermedin görmez helâk
Pertevinden rûblar pür-tâb olur ey hâk-i pâk
Mîhr ü mâba zerreni nâmerdim eylersem fedâ

VIII

Lutf ile ihsân ile eylersin ey dârü's-selâm
Hâtır-ı mecrûh-ı dervîşâna bahş-ı iltiyâm
Sâlik-i bî-vâyeye sensin sarây-ı ihtîşâm

*Cilve-gâh-ı kâm-i ömrüm sensin ey ulvî makâm
Âsitânenden beni dâr etmesin bir dem Hudâ*

IX

Pür neşât ol! Menba‘-i irfân u hikmet sendedir
İftihâr et şâh-ı iklîm-i velâyet sendedir
Mürşid-i a‘zam Celâleddîn ü millet sendedir
*Gevher-i yekdâne-i bahr-ı hakikat sendedir
İzzetin ‘ulviyyetin etmez kabûl-i intihâ*

X

Âşıkâ senden gelir bûy-ı cinân-ı feyz-i Hak
Ey mukaddes yâr ki sensin cihân-ı feyz-i Hak
Pertev-i dîvâr-ı sakfındır nişân-ı feyz-i Hak
*Sendedir şemsü’ş-şümûs-ı âsmân-ı feyz-i Hak
Rûtbe-i ‘ulviyyetin olmaz mı Ma‘bûd-ı semâ*

XI

Mevki‘indir nuhbe-i bâlâ-yı eflâk u zemîn
Âsitân-ı izzetindir mültecâ-yı ehl-i dîn
Şâd olur sürdükte vechin hâkine merd-i hazîn
*Hâzihî cennâtü ‘adnin fedbulûhâ hâlidîn
Hükümünü izhâr eder her dem bu bâb-ı Hak-nümâ
(Mâba‘dı var) (Muktebes, 1898: S. 21, s. 163-164)*

[Sonraki sayılar incelense de devamı bulunamamıştır. “Muktebes” üzerine çalışma yapan Nüfusçu (2022: 55) da yazının devamına ulaşamadığını beyan etmiştir.]

Külâh-ı Mevlevî

Dergâh ve tekkelerin kültür tarihimizdeki yeri ve önemi hiç şüphesiz ki çok büyüktür. Geçmişte bu tür mekânlar dinî eğitimin yanında ilim, irfan ve bilimin de merkezleri hâline gelmiştir. Tüm bunların yanında tekke ve dergâhlar -özellikle de Mevlevihaneler- çok çeşitli güzel sanatların da ortaya çıktığı, geliştiği ve insan yetiştirdiği yerler olmuştur. Bu güzel sanatlardan bir tanesi de tasavvufun en etkili iletişim aracı olan şiirdir. Bir kişinin, ruhunu etkileyebilen, toplumsal hayatta insanların birlik ve beraberliğini sağlayan, dilin ve insanın özü olan şiirden, toplumun tüm kesiminden insan faydalanmıştır. Mevlevîler de hem dinî-tasavvufi hem de toplumsal hayatın birçok gerekliliğini şiir ile dile getirmişlerdir.

Mevlevîlerin başlarına giydikleri özellikle keçeden yapılan sikke, külâh ve arakiye gibi başlıklar, görsel ve kültürel özelliklerinden başka sembolik olarak da çok farklı değer ve önem taşıyan kıyafetlerden biridir.

Bu konuda, geçmişte “Külâh-ı Mevlevî” redifli çok sayıda şiirin yazıldığı da bilinmektedir. Yakın tarihimizde ise bu geleneğin devam ettirilme gayreti, İzmir’de günlük çıkarılan (1896-1927) Ahenk gazetesinin 20 Şubat 1914 tarihli baskısında İzmir Mevlevihanesi Postnişini Şeyh Mehmed Nureddin Dede’nin bir duyurusuyla olmuştur. “Külâh-ı Mevlevî” redifli şiirlerin yazılıp gönderilmesini isteyen Mevlevî Şeyhi Nûreddin Dede, bunları yayınlayacağını ifade eder ve kendisine tasavvuf kültürüyle yoğrulmuş, Mevlevî veya muhibbi olan onlarca kişi tarafından şiirler gönderilir. Sosyal hayatın hemen her kesiminden şairin şiirinin bulunduğu bu listede Ermenekli Hasan Rüştü’nün şiiri de yer almaktadır.

Hz. Mevlâna’ya olan gönül bağı her fırsatta dile getiren Ermenekli şair, İzmir civarlarında sürgünde bulunduğu süreçte yazdığı şiirlerinden biri olan “Külâh-ı Mevlevî” redifli kaside ile âdetâ Hz. Mevlâna’nın ruhaniyetinden yardım dilemiştir. *Ahenk* gazetesinin planladığı şiir yarışmasına bu şiiri ile katılan Hasan Rüştü, bir süre sonra da (1916) Konya’ya öğretmen olarak atanmıştır.

Bahsi geçen şiir şu şekildedir:

“Külâh-ı Mevlevî” Redifindeki Sitayışkârane Güfteleri Takliden Söylenmiştir:

[fâilâtün / fâilâtün / fâilâtün / fâilün]

Şems-i âfâk-ı reşâdettir külâh-ı Mevlevî

Nâşir-ı nûr-ı velâyettir külâh-ı Mevlevî

Sâyesinde şân-ı âli kesp eder dervîşler

Arş-ı kudî-yi saâdettir külâh-ı Mevlevî

Feyz-bahşâ-yı dimâğ u kalb-i dervîşân olur

Menba‘-ı irfân u hikmettir külâh-ı Mevlevî

Fahrimizdir, tâcımızdır, bergüzâr-ı Pîrdir

Bûse-gâh-ı ehl-i hürmettir külâh-ı Mevlevî

Mu‘lin-i izz ü celâl-i Hazret-i Monlâ-yı Rûm

Efser-i şâh-ı tarîkattır külâh-ı Mevlevî

Nokta-yı ayne‘l-yakîni gösterir âriflere

Dûrbîn-i sırr-ı vahdettir külâh-ı Mevlevî

Dikkat eyle! Cilvegâh-ı aşkı gör fevka'r-rü'ûs
Kalb-i uşşâk-ı hakîkattir külâh-ı Mevlevî

Târem-i a'lâ-yı lâhûtun ulu kandilidir
Maşrık-ı mihr-i kerâmettir külâh-ı Mevlevî

Târ u pûdi yünse de dîbâceden kıymetlidir
Ma'nevî bir câh u servettir külâh-ı Mevlevî

Devre giymiş, leff edilmiş Mesnevî evrâkıdır
Serde tomâr-ı fazîlettir külâh-ı Mevlevî

Levh-i vecd ü şevka nûrânî devâ'ir resmeder
Re's-i pergâr-ı muhabbettir külâh-ı Mevlevî

Bâd-ı aşkullah ile eyler temevvüc dâmeni
Cezbe meydânında râyettir külâh-ı Mevlevî

İrtikâ etti sır-ı merdân-ı Hakta tuttu yer
Yâsemin-i bağ-ı izzettir külâh-ı Mevlevî

Bir eliftir nüsha-yı kübrâ başında müncelî
Mebde'-i âyât-ı kudrettir külâh-ı Mevlevî

Sâlik-i tennûre pûşun rif'atin iş'âr eder
Necm-i giysû-dâr-ı devlettir külâh-ı Mevlevî

Berk ü şâhı eyliyor sahn-ı semâ'ı dil-güşâ
Sâk-ı tûbâ-yı nezâhettir külâh-ı Mevlevî

Zîrine girdim bu şefkat izzetin buldum huzûr
Ömrüme dârû's-selâmettir külâh-ı Mevlevî

Dest-i nûrî-yi Cenâb-ı Pîrden Rüşdî sana
Lutf u ihsândır inâyettir külâh-ı Mevlevî

(Gencine-i Edep, 1909: S.37, s. 529-531; Ahenk, 1914: S. 5371, s.3; Ceride-i Sûfiyye, 1914: S. 93, s. 465; Çelik, 2020: 278-283; Egemen, 1992: 13; Okumuş, 2013: 22-23).

Konya Âsâr-ı Atıka Müzesi Hakkındaki Görüş ve Düşünceleri

Son olarak da Ermenekli Hasan Rüştü'nün, Mevlâna müzesinin açılışı ile ilgili üç sayı devam eden bir tespit ve takdir makalesini burada ele almak uygun olacaktır. Hasan Rüştü bu makalelerden hemen kısa bir süre önce arkadaşı Vali İzzet Bey tarafından ilgili müzeye 1000 kuruş ücretle vekaleten müdür muavini olarak atanmıştır. Şairin emekliliği de bu kurumdan olmuştur.

Dizi yazılarının ilkinde Hasan Rüştü, Mevlâna dergâhının müzeye dönüştürülmesinden bahseder ve atılan bu adımdan dolayı memnun olduğunu ifade eder. Bilmenin ve ilim öğrenmenin öneminden bahsedilen yazının devamında ise insanın geçmişini ve ecdadını öğrenmek istemesi konu edilir. Şaire göre insan geçmişe merak duyar ve onlardan kalan nesne ve eşyalara karşı ilgilidir. Bu hususta müzeciliğin önemi büyüktür ve Hasan Rüştü de müze kelimesinin kökeninden bahsederek bizde hangi amaçla kullanıldığını belirterek ilk yazısını sonlandırır.

Yazının ikinci serisinde yine müze kavramından bahsedilir ve müzelere önem vermenin gerekliliği açıklanır. Mustafa Kemâl'in, Mevlâna dergâhını müzeye dönüştürmesinin ise çok büyük bir değişiklik ve yenilik olduğundan bahsedilen bölümde, Hz. Mevlâna'nın nesebi hakkındaki kısımdan sonra da onun, büyük bir düşünür ve yenilik sahibi bir âlim olduğu vurgusu yapılarak yazı tamamlanır.

Çalışmaya dâhil edilen üçüncü yazıda ise Hasan Rüştü, "Mevlâna" kelimesinin kökenini ve diğer dillerdeki karşılıklarını sıralar. Ardından Mevlevîlerin kıyafetleri hakkında bilgi verdikten sonra Hz. Mevlâna'nın kullandığı eşyalarla ilgili bilgiler verir. Mevlâna müzesinin bölümlerinden, içerisindeki değerli eşyalardan, kitaplardan ve kütüphane bölümünden bahseder. Dergâhın müze olarak kullanılmasında emeği geçen tüm devlet yöneticilerine teşekkürden sonra müze müdürü Yusuf Akyurt Beyefendi'nin buraya lâyık bir idareci olduğunun açıklanması ile yazı bitirilir.

Yeni Açılan Müze Münasebetiyle

-1-

Türk ulularından ve eski meşhûr şark filozoflarından doğmaca Belhli, vatan tutmaca Konyalı Celâleddin'e mensûb dergâhın, -asrın teceddüt ve tekâmülü icâbâtından olarak- müzeye kalb ve tahvîl olunduğu ma'lûmdur. Geçenlerde resm-i küşâdının icrâsı zamânında müdür-i mütehasısı Yûsuf Beyefendi tarafından îrâd edilen ve dinleyenlere mefharet ve meserret veren ihâtâlı ve derîn hitâbenin tesîr ve teşvikiyle bu husûsta hallice rûhtan doğan tahassüsât ve efkârı ben de gazetenize yazmak vaziyetinde bulunuyorum. Herhangi bir yerde terâküm eden herhangi bir kuvvet kendisini sarf ettirmek ister. Hâsıl olup toplandığı yeri tazyik eder, kendi hâline bırakmaz. Hayvânlarda bütün bütün muattal bırakılan bir uzuv evvelâ kendisi muhtel olsa ve daha sonra muttasıl bulunduğu hayâtı ihlâl etmeye başlar. Az çok fiil ve vazifede istimâl edilen a'zâ da çok yorulmuş bir uzuv kadar rahatsız olur; evvelâ kendisi yorulur, sonra eczâsından bulunduğu

hayâtı yorar. İnsânda dimâğ denilen bir uzuv vardır ki duymak, bilmek, düşünmek ve anlamak da onun cümle vezâifindedir. Bunun için bilmek de beşerin en ehemmiyetli ihtiyâçlarından biridir. Adamın rûhu, bilmekten zevk, bilmemekten elem hisseder. Kendilerinde böyle bir uzuv, böyle bir kuvvet ve böyle bir ihtiyâç bulunduğu için, beş paralık bir menfaat intizârında bulunmadıkları şeyleri bilmek yolunda bile hayâtı fedâ eden insânlar görülmüştür. Bilginin kendisi müstakil bir menfaattir. Hayât bilgi, bilgi hayât demektir. Rûhun muhtâç bulunduğu manevî gıdaların en mühimi bilgidir. Bunun için felsefeci şair Koca Nâbî:

Bilmek elbette değil mi ahsen

Sorsalar bir onu bilmem demeden

demiş. Maddiyet mevkiinde menfaat tahakkuk ettiremeyen pek âdi ve az bir bilgi bile kendi hâlince rûh için bir inkişâf ve inşirâh temin etmiş olduğundan dolayı yine bir kıymeti hâizdir. Mutlak olarak faydasız sayılamaz. Hem zarîf ve nâzık, hem şedîd ve kavî, hem faâl ve müdir, hayr-hâh; el-hâsil kıymettâr ve mukaddes olduğu için “beyin” nâmıyla başta taşıyan mevcûdiyet hâkimi o ulvî uzviyyet bilginin hem âşığı hem annesidir. Bunun tahrîk ve teheyyücü ile insânların yaradılışı bilginin mutlak ve mücerred olan hüsn-i ilâhîsine âşık bulunmasa idi dimâğ dest-gâhını işgâl etmiş olan akıl ve idrâk bugünkü terakkî ve tekâmülü ve bugünkü sanatkârlığı kâinat içinde gösterip isbât etmeye muktedir olamazdı. Akıl ve idrâke bu terakkîyi, bu tekâmülü ve bu faâliyeti bahşeden esbâbın en büyüğü hayât-ı beşerin ihtiyâcât-ı nâ-mütenâhîsidir. Bilgi edinmek için uğraşp didinmek hayât sâhiplerinin ve cehl gaffetinden mütelezziz olarak uyumak, cemâdâtın sıfat-ı mümeyyizeleridir. Hakîkî bir hayât taşıyan gerçek insânlar kendilerinin ve eczâsından buldukları kâinatın ve bî'l-umûm eşhas ve eşyânın- münhasıran hâlihâzırını değil- mâzî ve istikbâlindeki şahsiyetlerini ve tarz-ı mevcûdiyetlerini de bilmek isterler. İnsânlar için mevcûdiyetin mâzîsini ve istikbâlini bilmek ilim hâdisesinin zevk-i mücerredinden başka büyük, maddî istifâdeler de temîn edilmiş olduğunu ve olacağını beyâna hâcet yok. Mâzînin meçhûl zamânlarından berî terakkî ve tekâmül kânûn-ı tabîatın cihân mevcûdiyetinde faâliyete nasıl devâm ettiğini ve eşhas ve eşyâ üzerinde ne sûretle tesîr-i icrâ eylediğini bilmek ilim ve fennin, sanat ve meşgalenin a'zam-ı nâ-mütenâhîdeki terakkî derecelerine doğru yükselmesini tesrî' ve teshîl eder. Ağaç kökünden, binâ temelinden hiçbir zamân müstağnî olamaz. Bunları yıkılıp fenâ bulmaktan muhâfazâ ile kendilerinden hakkıyla müstefid olmak temelleriyle ve kökleriyle alâkadâr bulunmağa tevakkuf eder. Eski zamânlardan, eski insânlardan kalmış olan bir şey elimize geldiği veya karşımızda görüldüğü zamân - ne kadar âdî olsa - bir bergüzârlık râyihâsı hissettirmiş ve târîhî bir iz göstermiş olacağı için bizi herhalde az çok mütehasis eder ve enzâr-ı imtiyâz ve istirahatımızı az çok tenvîr ü takviye eyler. Mâlûmât ve mesnûâtından ele geçen ve keşfedilen bir şeyin üzerinden pek çok bir zamân geçmiş olması onda iktisâdî bir kıymet gösterir, çünkü başka ilim ve fence, sanatça bugün için hiç işe yaramaz bir şey ise bile bergüzârlığı yahut mücerred eskiliği sebebiyle ilm-i târîh “âsâr-ı atîka” merâklıları atfen ona da bir itibâr ve hürmet hissesi verirler ve muhâfazâ ederler. İnsânda başka bir şevk ve meyelân uyandıracak ve câzibeye maddeden kıymet ü vaziyete mâlik bulunan birçok şeyler dahi Avrupa müzelerinin sermâyeleri meyanında yer tutmaktadır. Eski

mezârlardan alınmış ve topraktan yapılmış gözyaşı bardakları, başkasına göre maddî bir kıymet-i vaziyeti hâiz olmayan âsâr-ı atikiyyedendir. İşte böyle bir soğuk ve biçimsiz toprak çanak için pek iki yüz lira verseniz eski şeyler merâklısı bir Fransız'ın elinden alamazsınız. Altında, gölgesinde, Bokrat'ın tedrîs ve ta'lîmde bulunduğu rivâyet edilen çınar ağacı İstanköy adasında el-yevm Avrupalı bilhassa Yunanlılar tarafından büyük ve pek ehemmiyetli bir itinâ ile muhâfazâ edilmektedir. Birçok şark ve Türk filozoflarının tedrîs ve talîm mevkîleri olan Karatay medreseleri, İplikçi Camii, Celâleddîn[ın] hem felsefe hânesi, hem de hâbgâh-ı ebediyyesi olan müze Konya ve Türklük için Bokrat'ın ders okuttuğu çınar ağacından çok kıymetli ve nispetiz derecede mühimdir.

İnsânların mebd'e' ve meâdlarını, kat'edip geldikleri mevcûdiyet silsilesini ve eslâf u ecdâtlarını bilmeye tabii bir temâyülleri vardır. İnsânın bu temâyülü de esâs itibariyle tabiatın, hayât u mevcûdiyet için vaz' etmiş olduğu kânûnlar ve şartlar îcâbâtındandır. Müttekâmil mevcûdiyetler ve müteâli şahsiyetler tabiatın böyle tezâhürlerine hürmet ve itâate mecbûrdurlar. Böyle tetkik ve tahkiklere meyâlân şerefinden bî-behre bulunan âdem nerede bittiğini ve nerede biteceğini bilmeye fitrat ve hilkati müsâit bulunmayan çörçöp mâhiyetindedir.

Ehemmiyetlice bir insânın temâs ve istimâl etmiş olduğu bir şey kendisinden sonra gelenler için doğrudan doğruya onun azâ ve eczâsından addedilir. Bir şahsiyetin, bir şeyin külliyet ve tamâmiyetine temâs ve mukârenetinden ümidi kesmiş ve bunun imkânsızlığını tasdik etmiş olan bir adam, onun eczâ ve azâsından addettiği bazı şeylere müsâdif olursa müştak ve mütahassir bulunduğu şahsiyetle görüşmüş gibi herhalde mütahassis ve mütessellî olur. Ziyâret ve tesâdüfünden zevk ve neşe yahut hüzn ve rikkat duymak, rûha ve gönle bir hürmet ve muhabbet veya ikrâh ve nefret hissi gelmek hususunda bir bergüzâr kendisini ihdâ eden kimseyi, ele geçen bir şey, bir eser sâhib-i kadîmini, eski sâni ve âmilini, ekseriyâ tamâmiyle temsil eder. Târihe karışmış eski bir şahsiyetin temâs ve istimâl etmiş olduğu bir şey bazen bugün için hiçbir türlü nefâset-i maddiye ve faydâyı hâiz olmadığı hâlde o târihi adamı temsile kâfi oluyor. Her ne sebeple olursa olsun, sevilip adına perestîş edilen yahut geçirdiği hayâtın menâkıbına fevkalâde hürmet edilen bir hanıma veya bir erkeğe ait metrûkanın nâ-mütenâhî bir bed'îyyete vâreste bir kıymete mâlik addedilmelerinin sebebi, yüzlerce gün ve asırlarca evvel hayâta ebediyen vedâ etmiş olan ve yalnız nâmı yaşamakta bulunan o kimsenin terk ettiği şeyin doğrudan doğruya kendisinin bir cüz-i zî-hayâtı ve el-ân yaşayan bir uzvu ve hattâ külliyetin bir mümessili değil, aynen şahsiyeti sayılmasıdır. Bundan dolayı, ne sebeple olursa olsun bir adam meclûb ve meftûn olduğu târihi kimsenin metrûkâtından olduğuna kanâati bulunan bir şeye tesâdüf ederse doğrudan doğruya müştak ve hürmetkârı bulunduğu zâta, mülâki olmuş ve onun karşısında bulunuyorcasına mütahassis olur ve perestîşkârlık gösterir.

Kökü hem Latince hem Yunancada olan "muse" kelimesi Yunan'ın esâtir devrinde sanâyi-i nefise hâmisi sayılan dokuz perinin ismi idi. Bunların ictima' ettikleri tahayyül olunan yere de "müze" (musee) denilirdi. Mûsiki (musique) kelimesinin de bu köke dayandığı malûmdur. Şimdi ilim ve fen, sanat, bed'îyyet, hâtırâ ve bergüzârlık noktalarından birine göre maddî veya manevî bir kıymeti hâiz olup misli pek az olan

veya hiç bulunmayan şeylerin hıfz u teşhîrlerine mahsûs olan yerlere “müze” denilir. Bir şahıstan veya bir milletten görülen zulüm ve tecâvüzün vâsıtâ-yı icrâsı olan âlet yahut o gadre delâlet eden şey de bazen müzelerde dikkatle muhafaza edilir. Meselâ İzmir ve Aydın vilâyetleri mıntıklarında Yunanlılar tarafından diri diri ateşte yakılan Türklerin yarı yanmış kemiklerinden bir kısmı herhalde Türk müzelerinde hıfzedilmelidir. Müzelerin bu gibi mahfûzâtı hiss-i nefret ve fikr i intikâmın anadan, atadan evlâda intikâline ve unutulmamasına sebep olur. Bunlar asıl bir millet ve hükûmetin dâimâ teyakkuz ve intibâh, tedbîr ve ihtiyât vazifesinde bulunmasına yardım eder (Babalık, 1927: S. 2368, s. 2).

-2-

Müzeler, ekseriyâ âsâr-ı atıka müzesi, sanayî müzesi, askerî müzesi, zirâat müzesi gibi muhtelif isimlerle yâd olunur. Eşhas evlerindeki husûsî müzelere “mecmûa: koleksiyon-collection” deniliyor. Milletlerin ve hükûmetlerin medeniyette ve her türlü kuvvetteki terakkî ve tekâmül derecelerini tayîn ve ispat eden mikeyâslardan ve delillerden biri de müzelerdir. Bir milletin böyle müessese ve müstemilât ile vatanı süsleyip zenginleştirmesi memleketlerine alâkalarını ve şevk u muhabbetlerini attırır. Ve yurtlarını muhâfaza için kendilerine hakikî bir hamiyet, ciddi bir gayret ve faâliyet uyandırır. Yurtlarının toprağıyla aralarındaki râbitayı ve münâsebeti takviye eder. Basit ve sathî, tamtakır, bomboş, ibtidâî ve tabîî mevcûdiyetteki kemiyet ve keyfiyete hiçbir ziyet ve kıymet ilâve edilmemiş olan bir yer ile güzelliğı şeref ve kıymeti sun‘î tedbîrler, ihtiyârî gayretler ve şahsî fedâkârlıklarla tezyîd edilmiş olan bir mülke sâhip ve mâlikiyetin merbûtiyet ve meclûbiyeti, ihtimâmı ve alâkadârlığı arasında bir fark bulunmak tabîîdir. Husûsî fikir ve tedbîrleri, sa‘y u amelleri ile vatanlarını işleyememiş ve oraya ihtiyârî bir hüsn-i fevkalâde, yeni ve değerli bir mevcûdiyet ve mâhiyet vermemiş ve verememiş olan bir millet ve hükûmet arzun o ham kalmış ve insâniyetin sa‘y u dehâsından feyz ü bed‘iyyet edinememiş, üzerinde teceddüd destgâhları kurulup hârîka çarhları devredememiş olan o bedbaht kuru toprak üstünde: “Burası bizimdir, bizim vatanımız, yurdumuz ve mülkümüzdür” diye söylenmeye, fahr u mübâhata ve zilyetlik davasında bulunmağa şâyân ve salâhiyettâr olamaz. Böyle kendi kendilerine söylenip durmalarında kimse kulak vermez. Üzerinde âşikâr ve kuvvetli bir alâkadârlık ve mâlikiyet, âsâr-ı tesbît olmadıkları ibtidâî boş toprak yeni ve bedîî bir şekil verilmek, kıymeti ve şerefi artırılmak ve işletip azâmî istifâde edilmek maksadıyla başka müteşebbis ve açkögöz milletler tarafından ellerinden alınıp aralarında taksim edilmeye namzet bulunur. Hak ve galebe dâimâ kuvvetin âğuşuna meclûb ve merbût ise de bir milletin kendi yurdundaki teşebbüsât-ı sâbıkası alâimi, mesâi ve a‘mâl ve ikâmesi âsârı ve uzak bir mâzîden beri orayı tezyîn ve îmâr ile meşgûl oldukları meşhût ve müstahik bulunursa medeniyet mahkemesinin, hâl ve istikbâl için onun araya temellük ve kemâfi’s-sâbık orada yaşamak hakkını tasdik ve tensip etmesi az çok me‘mûl bulunur.

Vatanımızın süslenmek, güzelliğini gündün güne arttırmak, zenginleşmek, tazeleşmek, yepyeni bir mâhiyet ve mevcûdiyet göstermek için kâfi bir vüs‘atı, nâ-mütenâhî bir istidâdı vardır.

Bundan dolayı, son asrın en büyük dâhisi ve bizim de sevgili münçimiz, arslan halâskârımız, hakikî gâzimiz ve mehâsin-perver, müceddid-pesend Mustafa Kemal

Paşamız yanında ve en ileride buldukları hâlde hükûmet-i cumhûriyemizin her şubesi bu geniş ve kâbiliyetli ülkenin her tarafını, köşesini ve bucağını bu sırada ihmâl ve tesîri câiz olmayacak müesseselerle, medenî ve âlî tefekkür ve teşebbüs âsârlarıyla müzeyyen ve muhteşem bir tarz ve şekle koymakta ve üzerindeki tesâhüb ve temellük, hayât ve bekâ hakkımızı teyit ve te'bîd etmektedirler. Türklüğü ve onun yurdunu eski kasvet ve meskenetten, eski faydâsızlıktan kurtararak yeni, nur-efşân ve câzibe-dâr, terakkiyât-ı medeniye nokta-i nazarından a'zamî istifâdeli bir şekil ve meyâna koymak için genç ve yorulmak bilmeyen hükûmet-i cumhûriyemizin kıymeti nâ-mütenâhî teşebbüsât u mesâisi âsâr-ı cedîde ve mühimmesinden biri de: Yaşadığı zamâna göre mütefekkir ve mütefennin, ictimâiyât mütehasısı, şâir, edîp, filozof ve rahl-ı siyâsî olduğu âsârını okuyanlar ve tetkik ve talimde bulunanlarca sâbit ve mütehakkık bulunan Mevlânâ Muhammed Celâleddîn Belhî'nin Konya'daki meşhûr merkadını âsâr-ı atika müzesi itihâz etmeleridir. Evvelâ Belhli sâniyen Konyalı olan Muhammed Celâleddîn, pek eski ve arı duru meşhûr bir Türk hânedânına mensûptur, Nâmık Kemâl Bey merhûmun Türk hamâseti ve uluv-i cenâbını temsil için yazdığı meşhûr bir temâşasının ismi olarak "Celâleddîn Harzemşâh" ünvanının ifâde ettiği âli-cenâp ve büyük şahsiyet, Mevlânâ'nın öz dayısıdır. Böyle bir silsile efrâdından olduğu mütehakkık bulunan Belhli Muhammed Celâleddîn'in bu eski ve koca Türk filozofun türbesini âsâr-ı atika müzesi yapmak, hükûmetimizin ve bilhassa Maârif Vekâlet-i celîlesinin çok isâbetli icrâtındadır. Büyük bir hüsn-i icâb numûnesidir. Şöyle bir kalb ü tahvil bir ebedi istirahatgâh için tazim ve tevfidir, oraya daha büyük bir kıymet ve ehemmiyet vermektedir. Zaten felsefe ve edebiyât âleminde ve alhusus müsteşrikîn hâturâlarında el-ân yaşamakta gibi olan o kadîm ve marûf ve yüksek şahsiyet, dergâhının ve cesedinin tevdi' edildiği manevî ikâmetgâhın umûm için ciddi bir fayda temin etmeyen bir nev'inden bulunmasını câiz görmez. Hayâtında dâiresini ziyârete mezûn buldurmakla ve dehâ-kâr yüzünü müşâhede ettirip sohbetine kabûl etmekle müstefid ettiği halkın evlâd u ahfâdının da mezârını ve ona refâkat eden bergüzârları görmeleriyle nazar-ı ibret ve intibâhlarının inkişâfını ister. Konyalı büyük Celâleddîn, yaşadığı zamân itibâriyle medreselerinden ve rehberlerinden bulunduğu Türklere ait kıymetli bergüzârların ve sanâyî-i nefise âsârının muhterem âğuş-ı pederânesine tevdi' ve teslim edilmesinden ve onları alıp bağrına basarak teceddüt-perver ahfâda karşı serbestçe teşhîr etmekten büyük neşeler, mefharetler duyar. Rûhu züvvârdan işiteceği tahsîn-âmiz sözler ve takdîr-kâr nağmeler tesîriyle o bergüzârlar, o sanat ve nefâset numûneleri arasında uçup devretmekten zevk-yâb olur. Mevlânâ sür'atle ve suhûletle, bazen sathî, bazen ince ve derin mânâlı felsefekârâne şiirler söylemeye kudreti, tabîiatının velûdiyet (feconditee) si ve bunun neticesi olarak manzûme ve mensûrelerinin nâ-mütenâhî denilebilecek bir derecede kesreti cihetiyle emsâlsiz bir şiir ve edep ve felsefe dâhisidir. Âsârı, Macar, Alman, Rus, Fransız ve İngiliz müsteşriklerinin dikkat ve tahsînlerini celp etmiş, meslek-i edebî ve felsefsi onları çok meşgûl eylemiş ve eylemektedir. Mevlânâ'nın âsârı için, bir sahîfesi Fârisî lisânla, diğer sahîfesi Avrupa lisânlarından biri ile yazılmış tercümeler, intihâp-nâmeler ve mütenevvi kitâplar çok tab' edilmiş, çok intişâr etmiştir. Bizde merak eden pek az olduğu için o yoldaki eserler bizim kitâpçılarda görülemez. Koca Celâleddîn hayât-ı müddetinin kısm-ı azamını köhne ve kasvet-fezâ fikirli, kara düşünceli taassup müptelâlarıyla mücâdeleye tahsîs etmişti. Bu keyfiyet de âsârının kârilere gösterdiği efkâr ile sâbittir. Mevlânâ yaşama tarzındaki eskiliği ve taassubu teceddüt ve hürriyet

pençesiyle kırıp ezmeye çalışmış olan serbest rûhlu büyük bir mütefekkir idi. “Güzel nağme ve terânelerden, sazdan, sözden, zevk ve neşe alan ve vesâitinden, mûsikîden ve raks u devrândan müstefid ve hisse-yâb olanların karıları boş olur” fikrindeki mütefessih rûhlu mutaassiplarla hâl-i hayâtında kendisi ve vefâtından sonra eserleriyle felsefesinin taraftarları bulunanlar mücâdeleye devâm göstermişlerdir.

Hayâtında bulunduğu sâhada bir teceddüt, bir serbestlik görmek ve göstermekten zevk-yâb olan Belhli ve Konyalı Mevlânâ memâtından sonra dahi yeni yeni tecelliler ve yeni yeni şuûnât karşısında bulunmaya hâhiş-gerdir. Yeni Türk Cumhuriyeti, Mevlânâ'nın, Mevlânâ'nın bu eski dâhîsinin meşhûr türbesini ehemmiyetli ve muhteşem bir âsâr-ı atika müzesi şekline ifrâğ etmekle kavmiyet târîhimizi sevindirmiş ve gösterdiği bu kıymet-şînâslıkla o koca şâirin, o ulu filozofun rûh-ı muhitini pür hurûş u neşe-nâk eylemiştir. Konya'da yeni tesis olunan bu müzedeki sermâyelerin, gerek mânen, gerek maddeten, en kıymettârı bittabî Celâleddîn'in mezârıdır. Bu mezâr görünüşte İstanbul müzesindeki İskender'in lahdi gibi maddî kıymeti hâiz şeylerle müzeyyen ve muhteşem değilse de sâhibinin yaşadığı zamân itibâriyle eski bir felsefe ve edebiyât hâkiminin kabri olduğu için Türklerce hâiz olduğu şeref ve kıymet onunkinden geri kalmaz. Mevlânâ'nın kabrini setreden sandûka meslek-i felsefisine temâs eden bazı beyitlerle kuşatılmıştır (Babalık, 1927: S. 2368 [2369], s. 2)

-3-

“Mevlâ” kelimesi “velâyet, velî, vâli” kelimelerinin mensup buldukları âile-i kelimât efrâdındandır; “besleyip büyütme, sâhip ve mâlik, büyük, şanlı ve şerefli, ünlü, ulu adam” mânâlarıdır. Bugün için “Mevlânâ” kelimesinin aynen Türkçe olarak ifâdesi ârzû edilirse, “ulumuz veya bizim ulumuz” denilmek icâp eder. “Mevlânâ” terkîb-i izâfetindeki “Mevlâ” kelimesi yerinde Avrupa'da “senyör-seigneur” lafzı kullanılır. “Mösyü” diye telaffuzdan birçok harflerini atmak sûretiyle kısa okunmayarak hatta, imlaya uygun olarak “mön senyör” diye okunursa Mevlânâ lafzının garptaki mukâbili tahakkuk etmiş olur. Nasıl ki mevkî-i ictimâîsi veya mevkî-i rûhânîsi pek yüksek olan kimselere hakkıyla ihtirâmda bulunmak isteyenler bu kelimeye hakîkî telaffuzu vererek “mön senyör” demektedirler. Şu kadar bir fark var ki Avrupa “Mevlânâ=Bizim ulumuz= notre serigneur” mevkîinde müfret zamîri ile “benim ulum= Mevlâ monseigneur” diyor. Tanrıya da “Mevlâ” denildiğini ve bu kelimenin her şanlı, şerefli insâna da ıtlak olduğunu zaten biliyoruz. El-hâsıl, ilim ve hünerce veya diyânetçe yahut mevkî-i ictimâîyece, yaşça büyük olan adama Türk “ulu”, Arap, “şeyh: mevlâ”, İranlılar “Hâce aga= ahund”, Latince ve onun tevliid ve ıslâh ettiği lisânlar “senyör” derler. “Mollamonla” kelimeleri “Mevlânâ” kelimesinin küçük kırıntıları ve bozuntularıdır. Bu iki kelimeyi bugün “molla” şeklinde yazmak lâzımdır.

Ulu Celâleddîn'in ve onun muâsırları bulunan Türklerin başlıca istimâl ettikleri kisvenin bir numûnesi müzenin dikkate şayan, ehemmiyetli sermâyelerindedir. Bu üç etekli, bazı tarafları eskikip eriyerek düşmüş yahut âşıkları tarafından yırtılıp çalınmış bir entâridir. O felsefî ve fikrî eserleri doğuran faâl dimâği taşıyan ve halkın bir kısmının mukaddes bildiği o kıymetli, ulu cisme bu entarinin uzun müddet pûşidelikte ve temâs ve muâvenette bulunduğu muhakkaktır. Mahfûz kisve bugün Anadolu ve bilhassa Konya ve mülhâkâtı

halkından birçoklarının giydikleri entârinin biçimine tamâmıyla muvâfıktır. Belh'i ihtivâ eden eski Türkistan ahâlisinin ekseriyeti el-ân entâri giyiyorlar. Alâeddin Selçukî ile oğlu Gıyâseddin Moğol cenginde şehid oldukları zamân kostümleri ipekli kumaşlardan yapılmış entâriyelerden ibâret idi. Hem üç etekli idi. Eski Türklerin entâriyelerinin üç etekli ve biraz kısa olmalarının sebebi oturup kalkmak, yürüyüp gezmek ve çalışıp işlemek zamânına elverişli bulunmak ve'l-hâsıl kullanışlı olmaktır. Entâri alafranga olduktan sonra yırtıkları dikip eteklerini yekpâre yapmış ve kendisine lüzumsuz bir uzunluk, mânâsız bir genişlik vermiştir. Şalvar, kumaş ve dizlik- uzun olsun yahut göbekte diz kapağı arasına münhasır bulunup bacakları çıplak bıraksın- Türklere Bizanslılardan ve Romalılardan geçmiştir, bu bir hakikattir. Medenî meşgalelere, sanatkârâne mesâiye mâni' ve hıfz-ı sıhhat usûlüne münâfi bulunan ve hiç de bir zarâfeti, güzelliği olmayan kalabalıklı, tuhaf ve gülünç şalvarı [metin hasarlı olduğu için okunamadı] Cumhuriyet pantolona kalb ettirecek olursa "zeybeklik, efelik" kıyafeti orta yerden kalkarsa Türk milleti hiçbir şeref kaybetmiş olmaz. Tuhaftır ki o kısa kumaş dizliği [metin hasarlı olduğu için okunamadı] ve haydutluk meyli ve hissiyatı taşımayacak olurlarsa kendilerini o kostümün hakkını veremiyor addediyorlar. "Efendi" lafzı, Yunanca olup Bizans halkının çok kullandığı "avfendis, efe" kelimesi "efendi", "efem" lafzı "efendim" kelimesinin bozuntusudur.

Tebrizli dede Şemseddin'in Kızılırmaktan daha coşkun, Sakarya'dan daha akıntılı ve Hint denizinden daha dalgalı olan başını, beynini senelerce ihâtâsı ve muhâfazası altında bulundurmuş olan garip başlık ve tuhaf kukuleta biçimindeki ince ve geniş külâh dahi kıymet-şinâs bir târihin getirip bu müzeye tevdi ettiği değerli armağanlardan, dikkate şâyân emânetlerdendir. O entâri, bu serpüş öyle ehemmiyetli sanat eserlerinden ve maddeten büyük kıymeti hâiz şeylerden değilseler de müverrihler ile Mevlânâ'nın eserlerini beyit beyit, satır satır mütâlaa ve terkikte bulunmuş olan müsteşrikler: orientalistes'ce Eflâtun'un tacı ve cübbesi ve vezn ve izâfîlerinin binlerce misline muâdil altın ve inci bahâsından fazla kıymeti hâizdirler. Üzerlerinden yedi asır geçmiş bulunması ve en meşhûr ve müteârif Türk filozoflarına ve şark şâirlerine doğrudan doğruya ve muhakkak bir sûrette temâs ve refâkat etmiş olmaları itibâriyle ilm-i iktisât bunları ve bu neviden olup görünüşte nefâset ve kıymeti hâiz olmayan şeyleri bugün için îmâl ve taklidi kâbil olmayan nâdir ve nâdide ve maddeten de kıymettâr eşyâ-yı nefise ve âsâr-ı sanattan sayılır.

Müzedede sanat ve kıymeti eskiliğinden ve büyük adamların bergüzârı olmaktan ibâret olup bahâsı yalnız manevî bulunan şeylerden başka bugün îmâl ve taklidi mümkün olamayacak sanat ve mahâret numûneleri, hârikulâde güzellik ve nefâset örnekleri ve'l-hâsıl insanı baktıkça baktıracak ve nâ-mütenâhî denilebilecek kıymet-i maddiyeyi hâiz birçok eşyâ da vardır. Hazret-i Mevlânâ'ya bir taraftan hediye edilmiş olup müşârünileyhin vefât edinceye kadar istimâl ettiği seccâde, eczâ-yı kâinat arasında manevî kıymetle maddî kıymetin en yüksek derecelerini cem etmiş olmak şerefini ihrâz etmiş olan bir hârika-yı sanattır. Ve el-ân oradadır. Burada bu seccâdeden başka sanatkârâne nesc ü îmâl edilmiş daha birçok şeyler: halılar, kilimler ve seccâdeler vardır. El-hâsıl oradaki eşyanın mensûcât kısmı umûmiyetle dikkate şâyân ve ehemmiyetlidir.

Bakırdan, tunçtan, altından, gümüşten ve topraktan yapılmış kapkacak, tencere, tas ve kâse gibi şeyler; eski âlât-ı tenvîriye nev'inden madenî ve nev'i ferdine münhasır

şamdânlar ve yine camdan, sırçadan, madenden yapılmış, yere konulmuş veya tavanlara, kubbelere asılmış tek veya top şamdânlar, top kandiller de orada mahfûz eşyâdandır. Bunların cümlesi mahâret-i sanatkârâne ve nefâset noktasından dahi çok ehemmiyetli şeylerdir. Hele bunlar meyânında üç tane cam kandil vardır ki öteden beri sanat ve nefâset mütehasıslarını hayretkârâne ve ciddi tahsînlere, takdirlere mecbûr etmektedir. Bunlar dört tane imiş, biri birçok zamân evvel kırılmış.

Dinî, felsefî, edebî, ilmî ve fennî kıymet-i maneviyelerinden başka, hattatlık, mücellitlik ve tezhip gibi sanayî-i nefise nokta-i nazarından ve kâğıtlarının nefâseti cihetinden dahi bahâları bî-pâyân olan kelâm-ı kadîmler, Mesnevîler, Dîvân-ı Kebîr'ler ve Mevlevî meslek ve felsefesini temsil eden kitâplar, risâleler, muhtelif ulûm ve fûnûndan yazma ve basma âsâr-ı nefise büyük şark filozofunun bunlardan başka mütenevvi ulûm ve fûnûndan muhtelif ve ekserisi nâdîde, yazma, basma üç bine karîb eserleri cem etmiş olan ehemmiyetli bir kütüphanâ dahi bu kıymettâr müzenin kıymettâr müstemilâtındandır. El-ân kütüphanâ kısmının tertîp ve tanzîmi ile iştigâl ediliyor, tasnifi ikmâl olduğu zamân bittabî burası da umûm için açık bulundurulacak ve ilm ü irfân rağbetkârları zâirler müstefid olacaklardır. Küşâdı zamânı yakındır.

Faâl ve meâlî-perver hükûmet-i cumhûriyemiz tarafından, Türklüğün eski ve ehemmiyetli bir büyük merkezi bulunan Konya'da böyle bir âsâr-ı atika müzesi tesis edilmesi ve bunun için de ulu bir şark şâiri ve Türk filozofunun son ikâmetgâhının intihâp buyurulması Türklük ve Türkler, Konya ve Konyalılar için bir sürûr u mahzûziyet, bir mübâhât ve mefâret sermâyesidir. Her biri bir teâlî ve terakkî nişânesi olan icrâat ve tesisâtına böyle bir teceddüt ve tekâmül eseri daha ilâve etmiş bulunmasından dolayı yeni hükûmetimiz bizi kendisine yeniden müteşekkîr ve minnettâr etmiştir. Bu müzeye daha başka tekkelerden ve beldelerden de âsâr-ı atika getirilmesi mutasavver bulunduğu için günden güne daha zenginleşmesi, vüsat ve tekâmül göstermesi muhakkaktır. Zaten hâlihazır bile bergüzârlarıyla ve ihtivâ ettiği Türk sanat ve mahâreti numûneleriyle eski Türklerin rûhlarını, yenilerin gözlerini nûrlandıracak ve iftihâr edecek bir derecededir.

Mezârların bulunduğu kısma girilecek kapının üstüne, oraya yakışacak bir sûrette “kûfi” denilen çiçekli hat ile (Konya Âsâr-ı Atika Müzesi) ibâresi yazılmış ve 1927 târihi konulmuştur.

İntizâmî ve züvvârın istirahatle, suhûletle tetebbû'unu temîn için bir kapıdan girilmek ve eski mescidin kapısından çıkılmak usûl ittihâz olunmuştur. İşittiğime göre resmen açıldığı zamândan bugüne kadar orayı ziyâret eden fertlerin adedi yirmi bini geçmiş. Konya'mızdaki bu eski ve meşhûr ulu binâ “edifice”nin şimdi yeniden tamîri, tanzim ve tezyîni ile âsâr-ı atika müzesi ittihâz edilmesinden kendisine şu sûretle asrımızın ve hükûmetimizin yeniliği ile münâsip yeni daha şerefli bir şekil ve gâye verilmesinden dolayı teceddüt-perver ve meâlî-bahşâ Cumhûriyetimize, dâhi-yi hârikâ-nümâ reis-i cumhûrumuza, her tedbîr ve teşebbüsü musîb olan hükûmetimize ve bilhassa maarif vekâlet-i celilesine, valimize, maarif eminimize, maarif müdürümüze, defterdârımıza, belediyemize ve bilhassa reis beyefendiye, vilâyetimiz meclis-i umûmiyesine ve encümen-i mahsûsuna ve muhâsebe-i husûsiye müdürümüze samîmî teşekkürler ve hakikî minnettârlıklar arzına medyunuz.

Müze müdürü Yusuf Beyefendi'nin âsâr-ı atıka ve sanayî-i nefise husûsunda vukûf-ı tâmu var, hem kudretini, tekâmülünü ispat etmiş mütehasıs ve mütefekkir bir muallim hem her türlü ince işleri eline yakıştıran mülkiyeli bir sanatkârdır. Gördüğü tahsil ve terbiye cidden yüksektir. Hüsnühattı var. Riyâziyât ve tabîiyâtta, ressamlıkta, topografyada ve bilhassa teressümât-ı fenniye, tezyînât-ı kalemiyyede hakîkaten mütehasıstır. İktidâr-ı idârî ve iktisâdiye de mükemmeldir. Gerek şark, gerek Arap tefrîş ve tezyîn usûllerini de çok iyi bilir. Kendisine tevdi olunan bu eski ve ehemmiyetli dâirenin tecdît ve tanzîminde hüsn-i idâresinde cidden muvaffâkiyet göstermektedir. Yorulmak ve usanmak bilmeyen, sa'y-i daimîden zevk alan bir müdürdür, fâsılâsız bir faâliyet içindedir. İdâresiyle mükellef bulunduğu sâhada derecesi nâ-mütenâhî bir mükemmeliyet göstereceği muhakkaktır. O emânât ve eşyâyı muhafaza için elzem olan vicdân ve nâmûsun bihakkin sâhibidir.

Büyük bir şâir ve âsâr ve mesleği tetkîk ve tetebbua şâyân büyük bir filozof olan Türk Celâleddin'in zâtına ve ebedi ikâmetgâhına karşı gösterdiğim aşk ve ihtirâm, fersûde fikirlerden ve köhne tuhâf hislerden tevellüt etmiş değildir; edebî ve felsefî bir zevk nokta-i nazarından, laique bir Alman veya Fransız müsteşriki rûhiyetine müsteniddir. Ermenekli Hasan Rüştü (Babalık, 1927: S. 2370, s. 2).

Sonuç

Şair Ermenekli Hasan Rüştü Okumuşgil (1869-1936), küçük yaşlarda Ermenek'ten ayrılarak sırasıyla Konya, İzmir, İstanbul ve en son yine Konya'da yaşayarak bulunduğu her ortama katkısı ve desteği olan, edebiyat dünyasında isminden bahsettiren ve günümüze ulaşacak şekilde yazı ve şiirler kaleme alan ara dönem edebiyatının dikkat çeken şairlerindedir.

Konya'daki medrese eğitiminin ardından İstanbul'da da eğitimine devam eden şairin dönemin yönetimine dair aleyhte yazdığı şiirler ve yaptığı toplantılar nedeniyle hapse atıldığı, İzmir'e sürgün gönderildiği bilinmektedir.

Hasan Rüştü bu süreçte İzmir'in tanınmış simalarından Şûle-i Edep dergisini çıkaran Tokadîzâde Şekip Efendi, Şair Eşref, Tefvik Nevzat gibi isimlerle yakın dostluklar kurmuş ve beraber birçok edebî toplantılar yapmıştır. Konya'ya tayin olduktan sonra da edebiyata ve şiire dair duygu ve düşüncelerini yitirmemiş, buradaki yayın organlarına da şiir ve yazılar göndermiştir.

Gezdiği illerde özel veya resmî kurumlarda edebiyat öğretmenliği de yapan, 1928'te Konya Müzesi müdür yardımcılığına getirilen şair, 1934'te emekli olmuş ve 1936'da vefat etmiştir.

Pek çok türde ve konuda yazı ve şiirleri *Nilüfer*, *Mektep*, *Maarif*, *Gencine-i Edep*, *Şûle-i Edep*, *Muktebes* gibi dergilerde ve *Ahenk*, *Babalık*, *Hizmet*, *İttihad*, *İstikbal* gibi gazetelerde yayımlanmıştır.

Bunların içinde Hz. Mevlâna ile ilgili olan yazı ve şiirleri şairin hem Konyalı olması hem de Hz. Mevlâna'ya olan bağlılığı yönüyle dikkat çekmektedir. Kaleme aldığı bazı şiirlerde de Hz. Mevlâna'ya atıfta bulunması veya Mevlevilikten ve *Mesnevi*'den bahsetmesi onun bu konuya ne kadar değer verdiğini de göstermesi yönüyle önemli unsurlardır.

Yapılan bu çalışmayla, Hz. Mevlâna'ya her yönden bağlılığını gösteren şair Hasan Rüştü'nün, Ermenek'ten sonra Konya'da başlayan maceralı hayatının yine İstanbul ve İzmir'in ardından Konya'ya dönerek son bulduğu şiirleriyle ve özellikle müze müdür yardımcısı iken yaptığı çalışmalar ile gözler önüne serilmektedir.

Elde edilen bulgu ve incelemelerle, dergi ve gazete taramaları şairin;

- Özellikle İzmir'de bulunduğu sürgün günlerinde İzmir Mevlevihanesi Şeyhi Nureddin Efendi ile yakınlık kurduğu ve buraya sık sık girip çıktığı,
- Bilhassa öğretmenliği sırasında öğrencilerine *Dîvân-ı Kebîr*'den çeviriler ve okumalar yaptığı,
- Yazı ve şiirlerindeki feyiz ve bereketin yegâne kaynağının Hz. Mevlâna olduğu,
- Rubaisindeki ifadesiyle *Mesnevî*'yi, Kur'ân-ı Kerîm'in bir açıklaması olarak gördüğü ve Kur'ân'ın özü olarak kabul ettiği,
- Konyalı olarak Hz. Mevlâna gibi bir şahsiyetle iç içe yaşamasından memnuniyet duyduğu,
- *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytini tercüme etmeye muvaffak olduğu,
- Yine *Mesnevî*'den muhtelif ciltlerdeki bazı beyitleri "Hikmet-i Mevleviyye" başlığı ile açıklamaya çalıştığı,
- Hz. Mevlâna'nın *Dîvân-ı Kebîr* isimli eserinden bir gazele tahmis yazdığı,
- *Dîvân-ı Kebîr*'in muhtelif nüshalarında varlığı bilinen ve Hz. Mevlâna'ya ait olmayan şiirlerin birçok kesim tarafından Hz. Mevlâna'ya aitmiş gibi kabul edildiği,
- Bu şekilde Hasan Rüştü'nün de Hz. Mevlâna'ya ait olmayan ve ona atfedilen "Na't-ı Mevlâna" olarak şöhret bulan şiirden bir beyte tahmis yaptığı,
- İzmir'de Şûle-i Edep isimli dergiyi çıkaran Tokadîzâde Şekip Efendi'nin Hz. Mevlâna ile ilgili kaleme aldığı kasideye tahmis yaptığı,
- Hasan Rüştü'nün, Mansurîzâde Mehmet Sait'in *Edep Yahu* isimli dergideki *Külâh-ı Mevlevî Gazeli* (1909) adlı manzumesindeki "külâh-ı Mevlevî" redifini takliden yazdığı "Külâh-ı Mevlevî" şiiriyle İzmir'de yapılan şiir yarışmasına katıldığı,
- Tekke ve zaviyelerin kapatılması ile müzeye dönüştürülen Mevlâna Dergâhı hakkında üç sayı devam eden uzun makalelerinde Mevlâna Dergâhı'nın, Konya Âsâr-ı Atika Müzesi olmasından duyduğu memnuniyeti,
- Müze ve müzecilik kavramlarını açıklayarak müzenin önemine vurgu yaptığı,
- Makaleyle o dönemde, müzede yer alan eşya ve yazma eserlerden bahsederek onlardan kaydolacak şekilde haberdar ettiği,
- Hayatının diğer kesitleri incelendiğinde ise onun, edebiyata ve şiire olan merakı ile katkılarının yanında müzeye ve müze yönetimine de her yönüyle katkı sağladığı görülmüştür.

Netice olarak bu çalışmanın amacı, muhtelif dergi ve gazetelerde yer alan ve yukarıda açıklamaları ile yazılı metni verilen Hz. Mevlâna ile ilgili parçaları, eski harfli süreli yayınların sayfalarından ayırarak toplu bir hâlde okuyuculara sunmaktır. Böylece yazı ve şiirler hem o sayfalarda unutulmamış olacak hem de Kel Şair Ermekli Hasan Rüstü Okumuşgil'in düşünceleri ve eserleri ile ilgili yapılan çalışmalara katkıda bulunulmuş olacaktır.

Kaynakça

- Çelik, A. (2020). "Ermekli Hasan Rüstü ve 'Külâh-ı Mevlevî' Şiiri". *Merhaba, Akademik Sayfalar*. 20 Mayıs, s. 278-283.
- Egemen, H. E. (1992). *Ermekli Hasan Rüstü'nün İzmir Basınındaki Yazıları* (Yayımlanmamış Lisans Tezi). Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İzmir.
- Ergun, S. N. & Uğur, M. F. (1926). *Konya Halkiyat ve Harsiyatı*. Konya Vilayet Matbaası. (daha sonra sadeleştirip yayınlayan: Prof. Dr. Hüseyin Ayan, 2. baskı, Konya, 2002).
- Furûzanfer, B. (1378). *Külliyât-ı Şems - Divân-ı Kebîr*. C. 4. Çaphane-i Sipîhr, Tahran.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*. İnkılap ve Aka Kitabevleri. Yeni Matbaa İstanbul.
- Gönül, M. (2012). "Rast Na't-ı Mevlâna ve Tahlili". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Dergisi*. S. 19, s. 161-174.
- Hazar, İ. (1944). "Bay Dede Remzi Zeytinoğlu ile Konuştuk". *Anadolu Gazetesi*. S. 9614, 26 Mayıs.
- Huyugüzel, Ö. F. (2000). *İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri Dizisi.
- İnal, İbnülemin M. K. (1969). *Son Asır Türk Şairleri I-IV*. Milli Eğitim Basımevi İstanbul.
- Kara, S. (2004). *Ermekli Hasan Rüstü'nün Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir İnceleme* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Kavalcı, O. (1993). "Na't-ı Mevlâna". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 11, s. 452-458.
- Mevlâna Celâleddin Muhammed (2007). *Mesnevî-i Ma'nevî I-VI*. Haz: Adnan Karaismailoğlu – Derya Örs. Akçağ Yayınları Ankara.
- Nüfusçu, H. H. (2002). *Muktebes Dergisi Üzerinde Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.
- Okumuş, N. (2013). *Külâb-ı Mevlevî*. İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul.
- Okumuşgil, H. R. (1897). "Gazel". *Şûle-i Edep*. S. 11, 29 Rebiyyülevvel 1315 / 16 Ağustos 1313 / 28 Ağustos 1897, Cumartesi, s. 161.
- Okumuşgil, H. R. (1897). "Gazel". *Şûle-i Edep*. S. 9, 23 Safer 1315 / 12 Temmuz 1313 / 24 Temmuz 1897, Cumartesi, s. 129.
- Okumuşgil, H. R. (1897). "Kıtalar". *Şûle-i Edep*. S. 8, 2 Safer 1315 / 21 Haziran 1313 / 3 Temmuz 1897, Cumartesi, s. 113-115.
- Okumuşgil, H. R. (1898). "Dervişane Bir Söz". *Muktebes*. S.17, 14 [15] Zilhicce 1315 / 23 Nisan 1314 / 5 Mayıs 1898, Perşembe, s. 131.
- Okumuşgil, H. R. (1898). "Kaside". *Muktebes*. S. 21; 13 [12] Muharrem 1316 / 21 Mayıs 1314 / 2 Haziran 1898, Perşembe, s. 163-164.
- Okumuşgil, H. R. (1900). "Şiir". *Muktebes*. S. 19 [ikinci seri], 26 [25] Zilhicce 1317 / 13 Nisan 1316 / 26 Nisan 1900, Perşembe, s. 1.

- Okumuşgil, H. R. (1901). "Hikmet-i Mevleviye - Mesnevi-i Şerif'ten". *İzmir*. S. 263-8, 15[13] Şaban 1319 / 12 Teşrinisani 1317 / 25 Kasım 1901, Pazartesi, s. 3-4.
- Okumuşgil, H. R. (1908). "Aldığımız Bir Mektup". *Abenk*. S. 3693, 7 Şaban 1326 / 21 Ağustos 1324 / 3 Eylül 1908, s. 2.
- Okumuşgil, H. R. (1908). "Rubai". *Gencine-i Edep*. S. 5, 5 Kânunuevvel 1324 / 18 Aralık 1908, Cuma, s. 51.
- Okumuşgil, H. R. (1908). "Tahmis". *Gencine-i Edep*. S. 5, 5 Kânunuevvel 1324 / 18 Aralık 1908, Cuma, s. 50-51.
- Okumuşgil, H. R. (1909). "'Külâh-ı Mevlevî' Redifindeki Sitayışkârane Güfteleri Takliden Söylenmiştir". *Gencine-i Edep*. S. 37, 14 Ağustos 1325 / 27 Ağustos 1909, Cuma, s. 529-531; uzun bir şekli için bkz.
- Okumuşgil, H. R. (1914). *Abenk*. S. 5371, 13 Rebiyyülahir 1332 / 26 Şubat 1329 / 11 Mart 1914, s. 3
- Okumuşgil, H. R. (1914). *Ceride-i Sufiyye*. S. 93, 27 Cemaziyülevvel 1332 / 10 Nisan 1330 / 23 Nisan 1914, s.465.
- Okumuşgil, H. R. (1927). "Yeni Açılan Müze Münasebetiyle". *Babalık*. S. 2368, 14 Şevval 1345 / 17 Nisan 1927, Pazar, s.2.
- Okumuşgil, H. R. (1927). "Yeni Açılan Müze Münasebetiyle". *Babalık*. S. 2368 [2369], 15 Şevval 1345 / 18 Nisan 1927, Pazartesi, s. 2.
- Okumuşgil, H. R. (1927). "Yeni Açılan Müze Münasebetiyle". *Babalık*. S. 2370, 16 Şevval 1345 / 19 Nisan 1927, Salı, s. 2.
- Süslü, M. Y. (1937). *Ermenekli Hasan Rüştü, Hayat ve Eserleri*. Yeni Kitap ve Basımevi, Konya.

Kutsal Metinler Işığında Birlikte Yaşama Tecrübesi ve Şehir

The Experience of Living Together and The City in The Light of Sacred Texts

Mehmet Tuğrul* & Yahya Aydın**

Öz

Kutsal metinler, insanlara birlikte yaşama hususunda çeşitli öğütler ve ilkeler sunar. Bunlar, insanların birbirlerine saygı göstermesi, birbirlerine yardım etmesi, anlaşmazlıkları dürüst ve adil bir şekilde çözmeyi önerir. Örneğin, İncil'de yer alan Altın Kural "Birbirinizi sevin, yapacağınız her şeyde birbirinizi düşünün" şeklinde özetlenebilir. Ayrıca, Tevrat'ta insanların birbirlerine hoşgörü göstermesi, karşılaştıkları zorlukları birlikte aşmaya çalışması ve birbirlerine yardım etmeleri öğütlenir. Kur'an-ı Kerim'de de insanlar arasındaki ilişkilerin dürüst, adil ve saygılı olması önemle vurgulanır. Buna ek olarak, insanların birbirlerine yardım etmeleri ve birbirlerine hoşgörü göstermeleri teşvik edilir. Genel olarak, kutsal metinler insanlar arasındaki ilişkilerin sevgi, hoşgörü ve yardımlaşma temelinde olmasını önerir. Bu tür ilişkilerin toplumda barış ve huzurun sağlanmasına yardımcı olacağına inanılır. Bu çalışmada semavi dinlere ait kutsal metinlerden (Eski-Yeni Ahit ve Kur'an-ı Kerim) hareketle dünyada birlikte yaşam ve şehir hayatı ile alakalı pasaj ve kavramlar birlikte yaşam perspektifi doğrultusunda karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmiştir. Sonuç olarak birlikte yaşam pratikleri büyük oranda benzeşmekle beraber bazı uygulama farklılıklarına rağmen şehirlerin tüm kutsal metinlerde öne çıkan ortak ve birleştirici mekân olma özelliğinin olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Birlikte Yaşam, Şehir, Eski-Yeni Ahit, Kur'an-ı Kerim*

Abstract

The holy scriptures give people advice and principles for living together. They suggest that people should respect each other, help each other and resolve conflicts honestly and fairly. For example, the Golden Rule in the Bible can be summarized as "Love one another and consider one another in everything you do". The Old Testament also exhorts people to tolerate each other, to try to overcome difficulties together and to help each other. The Qur'an also emphasizes that relationships between people should be honest, fair and respectful. It also encourages people to help and tolerate each other. In general, the holy texts recommend that relations between people should be based on love, tolerance and cooperation. It is believed that such relationships will help to ensure peace and tranquillity in society. In this study, passages and concepts related to coexistence and city life in the world evaluated and analyzed based on the holy texts of the Abrahamic religions (Old and New Testaments and the Holy Quran) were analyzed comparatively in line with the perspective of living together. As a result, although the practices of living together are largely similar, it has been determined that cities have the feature of being a common and unifying place that stands out in all sacred texts, despite some differences in practice.

Keywords: *Coexistence, City, Old-New Testaments, Holy Quran*

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, mehmettuğrul@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5200-0596

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, yahyaaydin@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5082-0187

Giriş

“Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol tayin ettik. Eğer Allah dileseydi, elbette hepinizi bir ümmet yapardı. Fakat o verdiği hükümler ile sizi imtihan etmek istedi. Öyleyse hayırlı işlere koşun. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O, hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyleri size haber verecektir” (Maide Suresi, 48).

Şehirler sadece niceliksel olarak insan kitlelerini ve farklı yapıları bünyelerinde bulunduran oluşumlar değildirler. Buna ek olarak, bir aradalıktan doğan etkileşimler ve ilişki ağları şehirleri özgün kılmaktadırlar. Maddi ve manevi kültür öğeleri bu ortak atmosfer içerisinde oluşmakta, değişmekte ve etkileşime geçmektedirler. Bu bağlamda farklı formlarda olsa da din ve beraberindeki kutsal öğeler şehir hayatında önemli bir yere haizdir.

Tevrat’ta insanın yaratılış gayesine yönelik ilk ibarede “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım”, “Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun” denilmiştir (Yaratılış-1, 26). Âdem ile Havva’nın yasaklı ağacın meyvesinden yemesi üzerine Tanrı, ikisini cezalandırmış ve onları cennetten çıkarmıştır. Dünya yaşantılarını ise kadının doğum acısı çekmesi, erkeğe itaat etmesi ve insanların çalışarak işlerini kazanmaları olarak belirlemiştir. 10 Emir’de ise Tanrı Rab’den başka tanrı edinmeme, putlara tapınmama, Şabat Günü’nü kutsal sayma, anne-babaya saygı, adam öldürmeme, zina yapmama, çalmama, komşuya karşı yalan yere tanıklık etmeme ve komşunun namus ve malına göz dikmeme minvalinde insanlara şartlar sunulmuştur (Yasanın Tekrarı-5). Hıristiyanlık anlayışında ise “Tanrın Rab’bi bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla seveceksin” buyruğu esastır. Eski ve Yeni Ahit’te insanın yaratılış amacına yönelik temel yaklaşımlar yukarıdaki gibidir. Kur’an-ı Kerim’de ise Allah, insanı boş yere yaratmamıştır (Müminun Suresi, 115. Ayet). Kâinatın ve insanın belirli bir amaca matuf ve özel bir formda yaratıldığı kutsal metinlerin temel anlatıları arasında yerini almıştır. İnsanın yaratılış gayelerini şöyle sıralamak mümkündür: Allah’a iman etmek, Allah’a ibadet etmek, sadece Allah’a hamd ve şükretmek, iyi amel işleme hususunda imtihana tabi tutulmak ve emanetin gereğini yapmak (Sarı, 2011). Nitekim Bakara Suresi’nin 177. Ayet-i kerimesi de insanın yaratılış gayesini özetler niteliktedir:

İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. (Allah’ın rızasını gözeterek) yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir. Antlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Müttakiler ancak onlardır! (Bakara Suresi, 177. ayet).

Allah’ın insanlara yüklemiş olduğu bu özellikler insanı, diğer insanlara karşı sorumlu kılar. Onu diğer insanlara kayıtsızlıktan alıkoyar ve onlarla ilişki kurmaya zorlar. Bu zorunlu ilişki ise bazı temel prensipler etrafında şekillenmek durumundadır. Aksi halde insanlar arasında sorunlar temayüz eder ve geçimsizlik peyda olur.

Birlikte yaşamın temerküz ettiği mekân olan şehir, genel anlamda, insanların yazılı ve yazısız kurallar çerçevesinde birlikte yaşadıkları yerdir. Şehir, insanların, sosyal ve iktisadi hayatta iş bölümü yapacaklarına ve üretim, tüketim ve hizmetler noktasında dayanışma sergileyebileceklerine dair karar kıldıkları mekândır. Eğer bu anlaşma başarıya ulaşır ve sağlıklı bir şekilde uygulanırsa inşa edilen şehir bir medeniyetin oluşmasına vesile olur. Dolayısıyla şehir ile medeniyet aynı kaynaktan beslenen ve birbirini besleyen kavramlar haline gelir. Şehir ile medeniyet kavramlarını bir araya getiren ve benzeştiren en önemli unsur ise 'birlikte yaşama' tecrübesidir. Nitekim İslam tarihi tecrübesi de bunun örnekleriyle doludur. İslam ortodoksisini temsil eden şehirler birlikte uzlaşma içerisinde belirli bir yasaya bağlı olarak yaşamının en güzel örneklerini sunmuştur. Yine tarihsel tecrübeye baktığımızda bütün heteredoks hareketlerin şehrin dışında ve hatta karşısında konumlandığını görebiliriz. Şehir ve şehirli ile çatışma içerisinde olan Haricilik, Karmatilik, İsmaililik, Haşhaşilik, gibi dinî, siyasî, fikrî, mezhebî, kabilevi her türden heterodoks hareketler bunun en güzel örneğidir (Gül, 2010).

Hız. Âdem'in oğulları Hâbil ile Kâbil arasında başlayıp günümüze kadar süregelen insanların birlikte yaşama mücadelesi ya da problemi dünyanın şekillenmesinde de önemli etken olmuştur. Çünkü toplum içinde ve toplumlar arasında uzun uzadıya süren anlaşmazlıklar ortaya çıktığında Allah'ın müdahalede bulunduğu, peygamber gönderdiği ve hatta ilahi azabını anlaşmazlığın kaynağı olan zalimlere indirdiği çokça görülmüştür.¹ Temelde insanların birlikte yaşamalarını sağlamak üzere teşekkül eden semavi dinlerin merkezindeki meselelerden biri de bu olmuştur.

Dünya büyük bir köye dönüşmeye başlamadan evvel, insanlar kabileler ve kavimler halinde yaşadıkları için Allah her kavme ayrı birer peygamber göndermiştir. Gönderilen bu peygamberler sorumlu olduğu toplulukta var olan sorunları çözmekle uğraşmışlardır. Onların kendi aralarında ya da diğer kavimlerle olan sorunlarını çözmek ve onları Allah'ın birliğinde toplamak peygamberlerin en önemli görevidir. Dünyanın nüfusu arttıkça ve topluluklar arası ilişki yoğunlaştıkça peygamberlerin sorumlu olduğu insan ve çözmekle mükellef kılındığı sorun sayısı da artmıştır. Dolayısıyla peygamberlerin ve yöneticilerin karşılaştığı önemli meselelerden biri de 'birlikte yaşama' konusu olmuştur. Çünkü nüfusun artışıyla birlikte dil, din, ırk gibi insanların sahibi oldukları temel özelliklerde çeşitlenme meydana gelmiştir. Bu çeşitliliğin beraberinde getirmiş olduğu sorunların kutsal metinlerdeki (Kur'an-ı Kerim, Eski-Yeni Ahit) karşılığı ise iki ana maddede şekillenmiştir. Bunlardan ilki dünya ve içindekilerinin insana hizmet için yaratılmış olduğu, ikincisi ise insan öldürmenin çok kötü bir şey olduğudur.

Bu çalışmada, öncelikle kutsal metinler karşılaştırmalı bir analize tabi tutulduktan sonra söz konusu bu metinlerde birlikte yaşama dair prensipler şehir ve mekân kavramlarını merkeze alarak değerlendirilmektedir.

1 Hz. Nuh'un kavminin helaki Ankebut Suresi,14-15. ayetler; Hz. İbrahim'in Risalet döneminde Nemrud ve kavminin helaki Enbiya, 70; Hz. Salih'in Risalet döneminde Semud kavminin helaki ve Hz. Lut'un kavminin helaki Kur'an-ı Kerim'de zikredilmektedir.

Şehir ve Birlikte Yaşam

Birlikte yaşamak sadece niceliksel olarak aynı mekân ya da coğrafyada bulunmak değil, aksine aktif ve yapıcı bir etkileşim içerisinde gündelik hayatın beraber inşa edildiği bir süreç ve işleyiştir. Fakat farklılıkların ortak paydada cem olduğu bu tecrübeye bir mekânın rolü ve işleyişi ayrıca önemlidir. Başka bir ifadeyle, "...Birlikte yaşama tecrübesi, evden ülkeye ve dünyaya uzanan mekânsal parametre tarafından belirlenir. Ekümen ile ekonomi kelimelerinin Yunanca oikos (ev) kelimesinden gelmesi bu açıdan anlamlıdır. Dinlerin kozmopolitanizm veya ekümenizm denen nihai gayesi, evdeki organik birlikte yaşama kültürünün bütün dünyaya hâkim olmasıdır" (Gencer, 2015:108). Genel olarak evde başlayan birlikte yaşama pratiklerinin topluma taşınmasının anlamsal ve işlevsel yönleri mevcuttur.

Buradan hareketle, farklı kültür ve medeniyetlerin inşa ettiği klasik metinler genel olarak büyük dinlerle beraber çatışmadan yürümüşlerdir (Aydın, 2015). Ancak, Henry Bergson'un (1948: 105) meşhur ifadesiyle; "Geçmişte bulunduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz toplumlar olacaktır. Fakat dinsiz bir toplum asla". Başka bir ifadeyle, toplumların gelişmişlik düzeyi ve içinde yaşadığı döneme bakılmaksızın din geçmişten günümüze toplum hayatında önemli bir aktör olmuştur. Farklı şekillerde olsa da dinler tarihi gibi şehirlerin geçmişi de insanlık tarihi kadar eskidir. Bu nedenle birbirinden ayrı gibi görünen her iki gerçekliğin hayatın akışı içerisinde birbirine paralel ve çoğu zaman iç içe geçmiş bir şekilde varlıklarını ikame etmektedirler. Başka bir ifadeyle, şehirler ait oldukları medeniyet değerlerine bağlı olarak kurulurlar (Avrupa şehirleri, İslam şehirleri gibi) ve ilk bakışta medeniyet eksenli bu farklılığı hissettirirler (Demirci, 2019). Bu nedenle de şehirleri sadece maddi yapılar ve organizasyonlar olarak görmek yerine aynı zamanda şehirleri değer, kültür ve medeniyetlerin de cem olduğu mekânlar olarak ele almak gerekir.

Diğer bir deyişle, mevcut literatürde şehirlerin her ne kadar belirli yüz ölçüm, nüfus yoğunluğu, üretim tipi ve kapasitesi üzerinden bir okuma yaparak tanımı ve sınırları belirlemeye çalışılsa da sosyolojik olarak şehirler bir hayat tarzına, özgün bir kültüre ve işleyişe sahip olan mekânlar olarak dikkat çekmektedirler. L. Wirth'in "bir yaşam tarzı" olarak ifade ettiği bu durumdan hareketle şehir hayatı geleneksel dayanışma ve akrabalık bağlarının zayıfladığı, bireyselleşmenin, farklılaşmanın, hoşgörünün ve sekülerleşmenin geliştiği, ikincil, anonim ve kurumsal ilişkilerin hâkim olduğu bir mekân ya da ortam olarak ele alınmaktadır (Wirth, 2002: 77-106). Bir yönüyle Wirth modernleşme ile beraber dinin şehir hayatındaki etkisinin azaldığını ve sekülerleşmenin yaygınlaştığını iddia etse de ünlü şehir tarihçisi Mumford'a göre tarihsel süreç içerisinde ölümlerle beraber şehir hayatının başladığını ve buna bağlı olarak ortaya çıkan tapınaklar, kutsal mekânlar ve mezarlıklar şehirlerin hem varoluş sebebinin hem de ruhunu oluşturmaktadırlar (Mumford, 2007: 18-19). Arkeolog ve kent tarihi araştırmacılarının ilk şehir bulguları için merkez olarak gördükleri Mezopotamya'da farklı örnekler (Uruk, Habuba Kabira veya Sümer Kenti) tapınak ve ibadethaneler şehirleşmenin ortak paydası olarak not edilmektedirler (Huot, Thalmann & Valbelle, 2000). Bu bağlamda yakın dönemde (2018 yılında) tespit edilmiş ve en eski (12 bin yıllık) yerleşim yerini ve aynı zamanda tapınağı

içerisinde barındıran Göbeklitepe’de aynı süreç yaşanmaktadır ve bir yönüyle yukarıdaki araştırmacıların iddiaları test edilmektedir.² Seküler dünyanın, mezarlıkları şehrin dışında çıkarmaya çalışmasına karşın İslam beldelerinde mezarlıklar ve beraberindeki türbe, yatır gibi oluşumlar gündelik hayatın birer parçasıdır (Çelik, 2019). Daha kapsayıcı bir biçimde şehirler için dini etkisini ‘Şehir ve Din’ adlı çalışmasında özellikle vurgulayan Çelik (2019:196), “şehirlerin oluşumunda ve yapılanmasındaki bu dini öz veya potansiyel olmasaydı, tek başına surların veya kalelerin şehir sakinlerinin hayatını biçimlendirmesi ve sürdürmesi mümkün olmazdı” şeklinde ifade etmektedir. Birbirinden farklı dönem ve konulara odaklanan bu örneklerden hareketle, dinin şehrin ve şehir hayatının inşasında hem maddi hem manevi planda temel bir role ve işleve sahip olduğu iddia edilebilir.

Şehir hayatının farklı veçhelerine nüfuz etmiş dinin bu derece etkin oluşunun arka planında yatan sebepler de irdelenmelidir. Bu bağlamda, “kırsal ve göçebe topluluklarda dinin daha tekelci ve dışlayıcı tutumlara kaynak oluşturduğu konusunda bir kanaat vardır. Bu yaklaşım, büyük ölçüde şehrin karmaşık ve farklılaşmış yapısı ile dini yaşayış arasındaki etkileşimi vurgulamaktadır. Bir başka deyişle şehirlerin dini müsamaha ve çoğulculuğun, bir arada yaşamının mümkün zeminleri olduğu ifade edilir” (Çelik, 2019: 196). Tüm bu bilgiler ışığında vurgulayacak olursak, bu çalışmada özel bir örneğe, şehre ya da tarihi bir döneme odaklanılmamakla beraber tüm bunların üstünde geçmişten günümüze etkisini sürdürmekte olan kutsal metinlerden hareketle birlikte yaşamının temel prensipleri ve önemi şehre bakan veçhesi ile ele alınacaktır. Başka bir ifadeyle, dünya nüfusunun önemli bir kısmının doğrudan inandığı ve pratiklerine yansıtıma çalıştığı geri kalanının da dolaylı olarak etkileşime geçtiği kutsal dinler üzerinden birlikte yaşama vurgusu, yine dünya nüfusunun önemli bir kısmının yaşadığı şehirler üzerinden tartışılacaktır.

Yöntem

Bu çalışmada ikincil veri analizi tekniği kullanılarak veri toplanmıştır. Bu bağlamda çalışma semavi dinlere ait kutsal kitaplardan hareketle, farklı dil, din, ırk, mezhep, renk gibi özelliklere sahip insanların bir arada yaşamalarını mümkün kılmaya yönelik ilahi buyrukları incelemektedir. Bu yapılırken Eski-Yeni Ahit ile Kur’an-ı Kerim’de geçen ifadeler tematik olarak analiz edilmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Tevrat ve İncil’in tahrif edilmiş olması ve bunun tarihi bir gerçeklik olarak biliniyor olması Kur’an-ı Kerim’i daha üst bir yere konumlandırmamızı zorunlu kılıyor.³

Yukarıda bahsi geçen kutsal metinler kronolojik olarak ele alındığından sırasıyla Eski Ahit, Yeni Ahit son olarak da Kur’an-ı Kerim incelenmiştir. Her iki metnin de görüş bildirdiği konularda metinlerden aynı anda faydalanılmıştır.

2 12 Bin Yıllık Gizem: Göbeklitepe https://www.ntv.com.tr/galeri/seyahat/12-bin-yillik-gizem-gobeklitepe.xHwAkF3K8kWF64qC_iF5tw (Son Erişim Tarihi: 20.07.2022)

3 “Artık büyük azap o kimseleridir ki, kendi elleriyle Tevrat’ı yazarlar da sonra biraz para almak için: Bu Allah tarafından derler. Ellerinin yaptıkları yüzünden büyük azap onlara; kazanmakta oldukları günah yüzünden yazıklar olsun onlara” (Bakara Suresi, 79. ayet).

Çalışmada [www.kutsalkitab.org] isimli internet sitesinde bulunan Eski-Yeni Ahit metnin Türkçeleştirilmiş hali değerlendirmeye alınmıştır. [https://kuran.diyaret.gov.tr] internet sitesinden ise Kur'an -ı Kerim'in Türkçe meali dikkate alınmıştır.

Eski-Yeni Ahit metinlerinin çevirilerindeki kavramsal çerçeveye tabi olunmakla birlikte ilgili metinlerin yorumlandığı kısımlarda İslami terim ve kavramlar tercih edilmiştir. Örneğin metinde “Tanrı” kelimesi kullanılmış ise yorumlanmış metinde “Allah” kelimesi tercih edilmiştir. Bir başka örnekte metinde “Nuh” kullanılmış ise yorumlanmış metinde “Hz. Nuh” tercih edilmiştir. Bu çalışmanın temel kavramı olan “birlikte yaşam” ile farklı din, dil, ırk, renk, mezhep, ideoloji gibi özelliklere sahip insanların bir ülke ya da şehirde bir arada yaşayabilmelerinin imkânı kastedilmiştir. Çalışmada “birlikte yaşama” kavramı medeniyetin ilk adımı olarak ele alınmaktadır. Tarih boyunca bu meseleyi bir şekilde çözüme kavuşturup farklı unsurları bir arada tutan siyasi sitemlerin medeniyet oluşturduğu ve günümüzün en önemli meselesinin de bu olduğu aşikardır.

“Dünya ve İçindekiler İnsan İçin Yaratılmıştır”

Bu bölümde, semavi dinlerin birlikte yaşamı konu edinen ve destekleyen buyruk ve kıssaları muhtelif kutsal metinlerden kronolojik olarak değerlendirilecektir. Değerlendirmeye alınan metinler Tevrat ve Kur'an-ı Kerim'den ibarettir. Tevrat'ın ilk bölümü olan “Yaratılış” ve Kur'an-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde dünyanın insana hizmet edecek şekilde tedricen hazırlama hikayesi vardır:

Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. ...Işığa gündüz, karanlığa gece adını verdi. ...Tanrı gök kubbeyi yarattı. ...Tanrı, “Göğün altındaki sular bir yere toplansın, kuru toprak görünsün” diye buyurdu. ...Tanrı, “Yeryüzü bitkiler, tohum veren otlar, türüne göre tohumu meyvesinde bulunan meyve ağaçları üretsin” diye buyurdu ve öyle oldu. ...Tanrı şöyle buyurdu: “Gök kubbede gündüzü geceden ayıracak, yeryüzünü aydınlatacak ışıklar olsun. Belirtileri, mevsimleri, günleri, yılları göstereyim.” Ve öyle oldu. ...Tanrı, “Sular canlı yaratıklarla dolup taşsın, yeryüzünün üzerinde, gökte kuşlar uçsunsun” diye buyurdu. ...Tanrı, “Yeryüzü çeşit çeşit canlı yaratık, evcil ve yabani hayvan, sürüngen türetsin” diye buyurdu. Ve öyle oldu. ...Tanrı, “Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım” dedi, “Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun. ...Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı'nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak, “Verimli olun, çoğalın” dedi, “Yeryüzünü doldurun ve denetimimize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun. ...Gök ve yer bütün öğeleriyle tamamlandı.” (Tevrat, Yaratılış 1/1-31).

O ki, yeryüzündeki şeylerin hepsini sizin için yarattı, sonra göğe yönelip, onları da yedi gök olarak düzenledi. O, Alim'dir (Bakara Suresi, 29. ayet). O'dur ki, O yüce Allah'tır ki bütün göklerde ve bütün arzlarda her şeyi katından sizlerin emrine musahhar kıldı. Muhakkak ki bunda düşünen bir kavim için ayetler vardır (Casiye Suresi, 113. ayet). Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretip yayan Rabbinizden

sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir (Nisa Suresi, 1. ayet).

Tevrat'ın giriş metni olan "Yaratılış" ayetlerinde insanı dünya hayatına hazırlayan tedrici bir ilahi dokunuş görülmektedir. Dünyanın fiziki olarak oluşumu ve içerisinde ve çevresinde insanların kullanımına sunulmak üzere yer, gök, güneş, yıldız, su, hayvanat ve nebatatın yaratılması ve insanın da tüm bu yaratılmışlara hükmetmek üzere dişi ve erkek olarak halk edilmesi bir yaşam formuna işaret eder. Kur'an-ı Kerim'de de benzer bir yaklaşım söz konusudur. Bu yaşam formunda birlikte yaşama işaret eden iki nokta öne çıkmaktadır. İlki, Allah tarafından yaratılan şeylere yine Allah tarafından ve O'nun suretinde yaratılan insanın hükmetmesinin istenmesidir. Burada insanın insan dışı yaratılmışlarla münasebetinin yanında yine insanın insanla olan münasebetinin hangi doğrultuda ilerleyeceğine dair bir işaret söz konusudur. Buna göre insan dünyada hükmetmek üzere vardır. Hükmedecekleri arasında insanlar da vardır. İkincisi ise insanı dişi ve erkekten yaratmasıdır. Nitekim insanın başka bir insanla ilişkisinin tarihi bununla başlar.

İnsanın dünya ile ilk teması ilk insanın "tercih özgürlüğü" ve "irade" sahibi olarak yaratılmasıdır. Öyle ki cennette yaşarken Allah'ın buyruğunun dışına çıkıp günah işlemeye meyleden insan tercihinin sonucu olarak dünyada yaşamaya mecbur bırakılmıştır. Burada önemli nokta insana verilen iradedir. Dolayısıyla insanın dünyada diğer insanlarla birlikte yaşamayı tercih edip etmemesi kendi elindedir. Allah'ın kullarına sunmuş olduğu birlikte yaşam prensiplerine uyup uymaması insanın tercihinin bırakılmıştır ve bu durum insanın en önemli ödevi ve sınavıdır.

Kutsal metinlerden alınan örneklerden de anlaşıldığı gibi dünyanın ve içindekilerinin insan için yaratılmış olmasındaki en önemli nokta insana Allah tarafından verilen değerlerin izhar edilmiş olmasıdır. Melekler gibi günahsız ve iradesiz yaratılmayarak, tercih edebilme becerisi verilen insanı değerli kılan özelliği de bu olmuştur. Ona dünyada yaşama ve yaşarken de Allah'ı tanıma ve O'nun dünyada temsilciliğini yapma gücü verilmiştir. İnsan bu iradesi vesilesiyle dünyadaki diğer yaratılmışlara hitap etme ve onları tasarruf etme imkanına kavuşmuştur. İnsanın diğer yaratılmışlara olan yaklaşımının iyi mi yoksa kötü mü olacağı yine insanın tercihinin bırakılmış ve dünya hayatının keyfiyeti de buna bağlanmıştır. Eğer insan, dünyada bulunan insanlara, hayvanlara ve nebatata âdil ve israfa kaçmadan mukabelede bulunursa işler yolunda gider ve çatışma ortamı çıkmaz. Bilakis dünya yaşanabilir bir yer olur. Eğer bunun aksi bir davranış içerisine gireirse işler rayından çıkar ve dünya çekilmez bir yer haline gelir.

"Öldürmeyeceksin!"

İnsanın bir erkek ve bir dişiden yaratılması ile nüfusun çoğalması ve insanlar arası ilişkilerin çeşitlenmesi söz konusu olmaya başlamıştır. Kur'an-ı Kerim'de isimleri anılmayan ve Tevrat'ta Kayın olarak anılan Kabil'in, kardeşi Habil'i kıskanması ve onu katletmesi üzerine (Harman, 1996: 377) başlayan insanlar arası mücadeleler tarihi günümüzde birbirine benzer formlarda devam etmektedir:

(Ey Muhammed!) Onlara, Adem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, "Andolsun seni mutlaka öldüreceğim" demişti. Öteki, "Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder" demişti (Maide Suresi, 27. ayet).

Yukarıda Kur'an-ı Kerim'de geçen kıssanın Tevrat'ta devam eden hikayesi Kayın'ın Allah tarafından uyarıldıktan sonra Aden'den ayrılması ve Nod topraklarına yerleşerek orada bir şehir kurmasıdır. Öyle ki insan hayatının acıklılığına ve doğallığına işaret eden bu süreç şu şekilde anlatılır:

"Kayın karısıyla yattı. Karısı hamile kaldı ve Hanok'u doğurdu. Kayın o sırada bir kent kurmaktaydı. Kente oğlu Hanok'un adını verdi. Hanok'tan İrat oldu. İrat'tan Mehuyael, Mehuyael'den Metuşael, Metuşael'den Lemek oldu. Lemek iki kadınla evlendi. Birinin adı Âda, öbürünün ise Silla'ydı. Âda Yaval'ı doğurdu. Yaval sürü sahibi göçebelerin atasıydı. Kardeşinin adı Yuval'dı. Yuval lir ve ney çalanların atasıydı. Silla Tuval-Kayın'ı doğurdu. Tuval-Kayın tunç ve demirden çeşitli kesici aletler yapardı. Tuval-Kayın'ın kız kardeşi Naama'ydı" (Tevrat, Yaratılış 4/17-22).

Temelde erkek-kadın ilişkisi üzerinden ilerleyen, nüfusun çoğalması ile çeşitlenen ve nihayetinde bir şehir hayatına kavuşan bu süreç tam anlamıyla bir yaşam formuydu ve dünya hayatının özeti niteliğindedi. Bu süreci baltalayan ise bir insanın başka bir insanı öldürmesiydi. Yaşam akışını bozan bu arızı durumlarda Allah'ın devreye girdiği görülmektedir. Nitekim insan neslinin ilk ilahi azap ile karşı karşıya kalışının arkasında yatan sebep de yine budur. İnsanın kötüleşmesi ve dünyayı yaşanmaz hale getirmesidir. İşte Nuh Tufanı da böyle bir sürecin neticesinde oluşmuştur:

"Nuh'un öyküsü şöyledir: Nuh doğru bir insandı. Çağdaşları arasında kusursuz biriydi. Tanrı yolunda yürüdü. Üç oğlu vardı: Sam, Ham, Yafet. Tanrı'nın gözünde yeryüzü bozulmuş, zorbalıkla dolmuştu. Tanrı yeryüzüne baktı ve her şeyin ne denli bozulduğunu gördü. Çünkü insanlar yoldan çıkmıştı. Tanrı Nuh'a, "İnsanlığa son vereceğim" dedi, "Çünkü onlar yüzünden yeryüzü zorbalıkla doldu. Onlarla birlikte yeryüzünü de yok edeceğim. Kendine gofer ağacından bir gemi yap. İçini dışını ziftle, içeriye kamaralar yap. Gemiye şöyle yapacaksın: Uzunluğu üç yüz, genişliği elli, yüksekliği otuz arşın olacak. Pencere de yap, boyu yukarıya doğru bir arşını bulsun. Kapıyı geminin yan tarafına koy. Alt, orta ve üst güverteler yap. Yeryüzüne tufan göndereceğim. Göklerin altında soluk alan bütün canlıları yok edeceğim" (Tevrat, Yaratılış 6/9-17).

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nuh kıssası daha sade bir şekilde ele alınmıştır. Temelde Nuh'un kavminin günahkâr olması ve Nuh'un da buna karşılık kavminin helakını istemesi şeklinde özetlenebilecek Nuh Suresi'nde bulunan 26 ve 27. ayetleri tüm canlıların ilahi azaba maruz bırakıldıklarına işaret eder:

"Nuh şöyle dedi: "Ey Rabbim! Kâfirlere hiç kimseyi yeryüzünde bırakma! Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını sapıttır; sadece ahlâksız ve kâfir kimseler yetiştirirler." (Nuh Suresi, 26-27. ayetler).

İnsanoğlunun ikinci başlangıç serüveni Hz. Nuh ile başlamıştır. Nitekim Tevrat'ta Allah bir daha yeryüzünün tümünü hedef alan bir azap göndermektense sadece günaha batmış ve bozgunculuk yapanları helak etme yolunu tercih etmiştir:

Rab içinden şöyle dedi: “İnsanlar yüzünden yeryüzünü bir daha lanetlemeyeceğim. Çünkü insan yüreğindeki eğilimler çocukluğundan beri kötüdür. Şimdi yaptığım gibi bütün canlıları bir daha yok etmeyeceğim (Tevrat, Yaratılış 8/21).

Bu söylemde Allah'ın külli azap yolundan vazgeçmesinin yanında insanı fitraten kötülüğe meyyal olarak ilan etmesi insanlık tarihi açısından büyük bir kırılmaya işaret eder. Burada kutsal metne bir müdahalenin söz konusu olduğu akla gelmektedir. İslam ile Yahudilik ve Hristiyanlık arasındaki farklılıkların en önemlilerinden biri de bu noktada ortaya çıkar. İslam insana masumiyet karinesi üzerinden bakarken Yahudilik ve Hristiyanlık insanı doğuştan günahkâr olarak görmektedirler. Günümüzde dinler arası çatışmanın ve birlikte yaşamın imkansızlaşmasının temel nedenlerinden birinin de bu olduğu düşünülmektedir.

Tevrat'ta Yaratılış bölümünde bulunan Babil Kulesi bahsinde Samoğullarının doğuya göçüp Şinar bölgesinde bir kule inşa etmeye karar kılmalarının arkasında yatan sebep bir diğer önemli konu olarak öne çıkmaktadır. Şöyle ki kuleyi inşa etmelerinin başlıca nedeni başka insanlara karışıp asimile olmaktan geri durmak, farklı bir dilin oluşmasını engellemek, yeryüzüne dağılıp farklı insanlarla münasebette bulunmaktan kaçınmaktır. Tanrının kapısı anlamına gelen Babil şehri ile alakalı birçok rivayet bulunmaktadır. Bunlar arasında en gerçekçi olanı ise şehrin Sümerliler tarafından inşa edildiği, Akkadlı Sargon tarafından işgal edilip yıkıldığı ve Sami Akkad İmparatorluğu'nun başkenti Akkad'ın yakınında bu şehrin benzerini inşa ettiği hikayesidir. Bu şehirde Mezopotamya'daki ziguratların en büyüğü inşa edilmişti. Meşhur Babil Kulesi'nin bu yapı olduğu bilinmektedir. Benî İsrail kaynaklarında Nemrut'un Allah'a başkaldırmak için yüksek bir kule yaptırmak istemesi ile Kuran'daki ...*Bana öyle yüksek bir kule yap ki Musa'nın tanrısına çıkabileyim*” ayeti inşa edilen bu kulenin Allah'ın gazabını celp ettiğini göstermektedir (Erdem, 1991: 392). Kur'an-ı Kerim'de Hücûrât Suresi, 13. ayette geçen “Ey İnsanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah katında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır” ifadeleri ile belirtilen çeşitliliğe ve insanları “birlikte yaşama”nın yollarını aramaya teşvik eden buyruğa aykırı olan bu girişim Allah'ın müdahalesi ile inkıtaa uğramıştır:

“Başlangıçta dünyadaki bütün insanlar aynı dili konuşur, aynı sözleri kullanırlardı. Doğuya göçerlerken Şinar bölgesinde bir ova bulup oraya yerleştiler. Birbirlerine, “Gelin, tuğla yapıp iyice pişirelim” dediler. Taş yerine tuğla, harç yerine zift kullandılar. Sonra, “Kendimize bir kent kuralım” dediler, “Göklere erişecek bir kule dikip ün salalım. Böylece yeryüzüne dağılmayız.” Rab insanların yaptığı kentle kuleyi görmek için aşağıya indi. “Tek bir halk olup aynı dili konuşarak bunu yapmaya başladıklarına göre, düşündüklerini gerçekleştirecek, hiçbir engel tanımayacaklar” dedi, “Gelin, aşağı inip dillerini karıştıralım ki, birbirlerini anlamasınlar.” Böylece Rab onları yeryüzüne dağıtarak kentin yapımını

durdurdu. Bu nedenle kente Babil adı verildi. Çünkü Rab bütün insanların dilini orada karıştırmış ve onları yeryüzünün dört bucağına dağıtmıştı” (Tevrat, Yarılış 11/1-9).

Nitekim Allah, kapalı bir toplum hayali kuran Samoğullarını yeryüzüne dağıtıp dillerini karıştırarak onları başka topluluklarla münasebet kurmaya mecbur bırakmıştır.

Hızlı nüfus artışı insanları yeni iktisadi arayışlara yönlendirirken, diğer taraftan bu durum farklı etnik, dini, kültürel mensubiyetleri olan insanların karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur. İlk buluşmalar genelde kanlı bir şekilde neticelenmişse de zamanla insanların ortak yaşam alanlarında geçirdikleri süre arttıkça birbirlerine olan tahammülleri de artmış ve bir şekilde bir arada yaşayabilmenin yolunu bulmuşlardır. Ancak bu durum genelde uzun soluklu olmamış ve yine zaman zaman kriz durumları oluşmuştur. Hem refahın paylaşımı hem de “ötekine” tahammül noktasında yaşanan gerilim bu olumsuz neticenin ortaya çıkışını hızlandırmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada insanlık tarihi kadar eski iki mefhumun, dinin ve şehrin, ortak paydasını ifade eder nitelikte birlikte yaşam konusu ele alınmıştır. Kutsal metinleri merkeze alırken bu metinlere iman edenlerin sayısının diğer inançlara göre fazla olması ve ayrıca geçmişten günümüze bu metinlerin sadece bireylerin hayatını değil toplumların şekillenmesi ve diğer toplumlarla kurulan münasebetleri etkilemesi gibi çok yönlü ve etkili bir işleve sahip olmaları hakikatinden yola çıkılmıştır. Buna ek olarak medeniyetlerin kendilerini inşaları ve varlıklarını devam ettirmelerine zemin hazırlayan ve niceliksel olarak kalabalık nüfusları bünyelerinde barındırırken diğer taraftan etkileşim bağlamında maddi-manevi mekân işlevi gören şehirler konunun bir diğer yönünü göstermektedir.

Bu kıstaslar çerçevesinde mevcut din ve şehir çalışmalarına ek olarak incelenen kutsal metinlerden hareketle önce çıkan iki temel husus söz konusudur: İnsanın diğer yaratılmışlar içerisinde esas olması ve buna bağlı olarak insanın maddi ve manevi varlığına saygı göstermekle beraber bu varlığın bir başka insan tarafından ortadan kaldırılmasının yasak olmasıdır. Kutsal metinlerin ortak vurgusu olarak yaratılan tüm varlıklar içerisinde insanın öncelikli olmasının yanı sıra diğer yaratılanlarla kurulan münasebette insanın kararları önceliklidir. Bu bağlamda, kutsal metinlerde öne çıkan ortak vurgu olan irade ve tercih sahibi olarak yaratılan insanın hem kendisi gibi insan olan diğer insanlarla (ki her biri farklı etnik yapıya, kültüre ve yaşam tarzına sahiptir) hem de farklı varlıklarla tanışıp etkileşime geçmesi öğütlenmiştir. Başka bir ifadeyle kutsal metinler her bir insanın kendi özgün varlığını kabul ederken beraber kendisi gibi insan olan diğer toplum üyeleri ve ayrıca diğer hayvanlar, bitkiler ile de sağlıklı bir iletişim kurulmasını istenmektedir. Bütün bu farklılıkların en yoğun yaşandığı şehirler ise kutsal metinlerden beslenen birlikte yaşama tecrübesinin en somut örnekleridir.

Diğer kutsal metinlerden farklı olarak Kur'an-ı Kerim'de her bir insanın masum olarak doğduğunun vurgulandığını özellikle not etmek gerekir. Söz konusu durum birlikte yaşam süreci içerisinde sorunların bir miras gibi insanlara devredildiği ve toplumsal sorunların her geçen gün yığılarak devam ettiği bir suçluluk psikolojisinden uzaklaşma olarak da okunabilir.

Son olarak pratikte farklı uygulamalar olsa da kutsal kitaplar insanların kendilerini toplum hayatından soyutlayarak kalelerde veya şehrin dışında yaşamalarını öğütlememektedirler. Aksine etkileşimin yüksek olduğu fakat bununla beraber iyi yaşamın gereği olarak farklılıkların da olduğu mekânlar olan şehirlerin kutsal metinler tarafından birlikte ve dinin farklı vecheleri ile yaşandığı mekânlar olarak öne çıkarıldığı tespit edilmiştir.

Daha önceki çalışmalarda vurgulanan birlikte yaşam tecrübesi, nerede birlikte yaşanacağı şeklinde yeniden düşünüldüğünde mekân olarak ilk akla gelen yer olarak şehirler ön plana çıkmaktadırlar ya da kutsal metinlerde bunun böyle olduğu görülmektedir. Bu süreç içerisinde insanın esas oluşu ve esas olan bu varlığın asgari güvenliğinin temini ve birlikte daha iyi bir yaşam için şehirlerin kurulduğu sonucuna ulaşılmıştır. Son olarak, kutsal metinler ışığında toplumsal etkileşimin farklı yönleri bu iki kıstas (şehir ve birlikte yaşam) özelinde ele alınarak daha da detaylandırılabilir.

Kaynakça

- Aydın, M.S. (2015). "Bir Medeniyet İnsanı (Filozofu) Olarak Farabi", Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: İslam Düşüncesinin Altın Çağı, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Abdullah Kahraman. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Birinci, Z. (2014). "Nefs-i Vahide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme". MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi. S. 47. DOI 10.15370/muifd.18945.
- Bergson, H. (1948). *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris.
- Campos, M. U. (2011). *Ottoman Brothers*. Stanford University Press, California.
- Çelik, C. (2019). Şehir ve Din. Alver, K. (ed) (2. Basım) Kent Sosyolojisi s. 193-211, İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Demirci, M. (2019). İslam'da şehir ve şehrin sosyal dinamikleri. Alver, K. (ed) (2. Basım) Kent Sosyolojisi s. 55-77, İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Erdem, S. (1991). "Babil". *TDVİA*, C. 4, ss. 392-395.
- Gencer, B. (2015). Hikmet Çağından İdeoloji Çağına: Müsâlemeden Muhâsamaya, Ed. Kavlak, A. & Kala, M.E. *Birlikte Yaşamak*. Ankara: Hece Yayınları, ss. 97-113.
- Gül, M. (2010). İslam ve Şehir. *Muhafazakâr Düşünce*, 6/23.
- Harman, Ö. F. (1996). "Hâbil ve Kâbil". *TDVİA*, C. 14, ss. 376-378.
- Huot, J.L., Thalmann, J.P. & Valbelle, D. (2000). *Kentlerin Doğuşu*. (Çev. Ali Bektaş Girgin), Ankara: İmge Kitabevi.
- Khanfar, W. (2020). *İlk Bahar*. İstanbul: Vadi Yayınları.
- Mumford, L. (2007). *Tarih Boyunca Kent*, çev. Koca, G. & Tosun, T., İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sarı, M. (2011). "Kur'an Işığında İnsanın Yaratılış Gayesi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi. Erzurum.
- Wirth, L. (2002). Bir yaşam biçimi olarak kentleşme. Duru, B. Alkan, A. (Ed. Çev.), 20. Yüzyıl kenti, Ankara: İmge Kitabevi.
- 12 Bin Yıllık Gizem: Göbeklitepe. https://www.ntv.com.tr/galeri/seyahat/12-bin-yillik-gizem-gobeklitepe.xHwAkF3K8kWf64qC_iF5tw (Son Erişim Tarihi: 20.07.2022)
- www.kutsalkitap.org
- <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Necmettin Tozlu Felsefesinde Düşünme Sorunu

The Problem of Thinking in Necmettin Tozlu Philosophy

Emrullah Kılıç*

Öz

Düşünme, düşünürün yaşadığı çağda kendi kültürünü, kavram haritasını ve hatta kendi kaygı ve deneyimiyle anlamlandırdığı bir dünyayı yansıtır. Bu bağlamda düşünme çoğu zaman bir medeniyet ufku, dünya görüşü ve buna bağlı insan ve eğitim modeli perspektifinde hayat bulur. Söz konusu perspektif Cumhuriyet Türkiye'si Türk düşüncesi açısından oldukça önemli tartışmalara sahne olmuştur. Yakın dönem düşünce tarihimizi belirleyen doğu-batı, eski-yeni, din-bilim, gelenek-modernlik, eğitim-kültür, teknoloji-ahlak ve ilerleme gibi konulardaki tartışmalar Türk modernleşmesi sorununu da kapsayacak biçimde yapılagelmiştir. Özünde, insan, toplum, ahlak, eğitim, kültür ve medeniyet anlayışı çerçevesinde şekillenen söz konusu düşünme sorunu, nasıl düşünüleceğine dair usul tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Tozlu'nun eserlerinde belirli bir zihniyetin ürünü olarak düşünme, düşünme eğitimi, eğitim, kültür, şahsiyet gibi meseleler; katı rasyonel bir mesele olmaktan öte öncelikle ahlaki bir mesele olarak vazedilmektedir. Ona göre bugün yaşadığımız pek çok problemin nedeni, düşünce gücümüzü, tefekkürümüzü kaybetmemizdir. Öncelikli olarak sahih varoluşu önceleyen bir düşünme yöntemi ve buna uygun eğitim inşasını vurgulayan Tozlu'ya göre söz konusu düşünce ise kültürümüz ve onun ufku ile doğrudan bağlantılı olmalı, aynı zamanda zihnin işleyişini bloke eden yerel ve küresel idollerden uzak durmalıdır. Buradan hareketle çalışmamızda, çağın ruhuna uygun bir düşünme ve eğitim verilmesi gerektiğine inanan Tozlu'nun, düşünmenin ve buna bağlı eğitimin, bireyin sahih varoluşuna dair etki, engel ve sorunlarına dair muhasebesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Necmettin Tozlu, Düşünme, Ahlak, Eğitim, Engel, Metot.*

Abstract

Thinking reflects the thinker's own culture, concept map and even a world that he has made sense of with his own anxiety and experience. In this context, thinking often comes to life in the perspective of a civilizational horizon, worldview and related human and educational model. The perspective in question has been the scene of very important discussions in terms of Republican Turkey and Turkish thought. Discussions on issues such as east-west, old-new, religion-science, tradition-modernity, education-culture, technology-ethics and progress, which determine our recent history of thought, have been held in a way to include the problem of Turkish modernization. In essence, the problem of thinking, shaped within the framework of the understanding of human, society, morality, education, culture and civilization, has brought with procedural discussions on how to think. In Tozlu's works, issues such as thinking as a product of a certain mentality, thinking, education, culture, personality; rather than being a strictly rational issue, it is primarily posited as a moral issue. According to him, the reason for many of the problems we experience today is that we lose our power of thought and contemplation. According to Tozlu, who emphasizes a thinking method that prioritizes authentic existence and the construction of education accordingly, the

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, emrullah.kilic@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0221-0944.

thought in question should be directly related to our culture and its horizon, and at the same time, it should stay away from local and global idols that block the functioning of the mind. From this point of view, in our study, we tried to put forward an account of Tozlu, who believes that thinking and education should be given in accordance with the spirit of the age, the effects, obstacles and problems of thinking and related education on the authentic existence of the individual.

Keywords: *Necmettin Tozlu, Thinking, Ethics, Education, Obstacle, Method.*

Giriş

Düşünme faaliyeti esasında karşılaştığımız ikircikli durumlarda açığa çıkan bir faaliyettir. Düşünmek en temelde bir yol ayrımıdır. Nasıl düşünüleceğine dair pek çok yaklaşım söz konusu olsa da birinin diğerine üstünlüğünü kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ancak bu düşünme yöntemleri betimlenebilir ve diğerlerine göre neden üstün olduklarını ortaya koymaya dair çabalara girilebilir. Pürüzsüz bir faaliyet olmayan düşünme kendiliğinden tutuşup açığa çıkan bir faaliyet de değildir. Olup biten pek çok şey karşısında insanoğlunun çıkış yolu araması ile başlayan düşünme, en ilkelinden en gelişmişine kadar insanın ihtiyacını gidermeye, olay ve olguların makul sebeplerini anlamaya yönelik olmuştur. Düşünme, ilişkileri belirleme sürecidir. Bu bağlamda düşünce eski ilişkileri bulup gün yüzüne çıkarma etkinliği değildir (Dewey, 2022: 15, 87). Düşünme, sanıldığı gibi bir çırpıda açığa çıkan bir hadise olmayıp meşakkatli bir yolculuk ve arayışın kendisidir. Buradan hareketle insanın “düşünüyorum” dediğinde salt bir şeyi düşünmekten öte bir kavrayış ve buna bağlı bir dünya görüşü ve yaşantıya da göndermede bulunduğunu fark etmemiz gerekir. Söz konusu farkındalık ise bizi düşünmenin kendi içinde bitimsiz aşamalarının olduğunu ve bu aşamaların da düşüncenin talep ettiği unsurlarla ve yaşama ilişkisel sonuçları olduğuna götürür. Kendi zamansal ve mekânsallığına referans ile gerçekleşen düşünme düşünürün düşünüşünden pay alır. Düşünür, söz konusu payın sorumluluğu çerçevesinde gereğini yerine getirebilecek insanların mevcudiyetine ve o insanların bağlı oldukları medeniyet üfküne gönderme yapar. Zamansal ve mekânsal olanda- durarak- meydana gelen düşünme faaliyeti üstü örtük olan şeyin açığa çıkarılması hadisesi olarak da görülebilir. Söz konusu açığa çıkarma faaliyeti eğitim ve kültürün içerisinde sözcükler ve dilin gerçeklikle ilişkisine bağlı olarak yeni yaşama formları üretme teklifleri ile de çok katmanlı bir yapıya bürünür.

Düşünme yukarıda da ifade edildiği gibi düşünürün yaşadığı çağda kendi kültürünü, dilini, kendi kavram haritasını, kendi kaygı ve deneyimiyle anlamlandırdığı bir dünyayı resmeder. Dolayısıyla düşünme düşünürün kendi mizacı ve idraki doğrultusunda dünyaya yönelmesi ve oradan anlamlar zinciri oluşturmaya karşılık gelir. Bu bağlamda düşünmenin bir ürünü olan bilgi de evrensel ve zorunlu bir bilgi olmaktan çok yerellik ve olumsuzlukla ifade olunur. Yerellik ve olumsuzluğa dayanan bilme anlayışı ise her türlü düşünceyi faydalanılabilir bir zemine, dolayısıyla deneyime taşır. Söz konusu durum ise düşünmenin en önemli özelliğinin yaşantıya dönüşen bir niteliğe sahip olmasını fark etmemizi ve buna uygun hareket etmemizi gerektirir. Böylece deneyimlerimizi kendi gerçekliği içinde açılımlayarak hayatın aktüel akışını mümkün olan en geniş ve asli çerçevesinde ele alma ve bu doğrultuda şahsiyetler üzerinden bir inşa faaliyetine dönüştürme imkanına kavuşabiliriz. Düşünmeye bağlı söz konusu inşa varoluş ile iç içedir. Varoluşu

da sadece ratio'dan ibaret görmemek, mümkün olan bütün farklı boyutlarıyla anlamak, kognitifliğe hapsetmemek gerekir. Bu bağlamda düşünme çoğu zaman bir medeniyet ufkü, dünya görüşü ve buna bağlı insan ve eğitim modeli perspektifinde hayat bulur. Söz konusu perspektif yakın dönem Türk düşüncesi açısından oldukça önemli tartışmalar sahne olmuştur. Yakın dönem düşünce tarihimizi belirleyen eski-yeni, gelenek-modernlik, doğu-batı, din-bilim, Batılılaşma-teknoloji-ahlak, eğitim-kültür vb. konulardaki tartışmalar Türk modernleşmesi sorununu da kapsayacak biçimde yapılagelmıştır. En derininde, insan, toplum, ahlak, kültür ve medeniyet anlayışı çerçevesinde şekillenen söz konusu düşünme süreçleri nihai anlamda düşünmenin varoluşu ortaya koymada etkin bir güç olduğunu fark eden ve insanın daima düşünmeden pay alacağını bilen düşünürler tarafından son derece dinamik biçimde yürütülmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda başat rol oynayan düşünme sorunu, nasıl düşünüleceğine dair usul tartışmalarını da beraberinde getirmiş ve nihai anlamda tartışmaların ekseriyeti eğitim ve düşünme eğitimi ile ilişkili olarak cereyan etmiştir.

Eğitim felsefesi olarak bilinen Tozlu, Türkiye'deki düşünme, düşünme eğitimi ve eğitim ile ilgili hususlarda önemli çalışmalarda bulunmuştur. Tozlu, söz konusu bağlamda Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde felsefi değerlendirmeler yapan az sayıdaki düşünürlerimizden biridir. Çağın ve medeniyetin karşılaştığı sorunlara da vakıf olan Tozlu'nun önerdiği çözüm önerileri de yine insan ve onun iyi yetişmesine matuftur. Önerilerini de bir zihniyet çerçevesinde ortaya koyan Tozlu'nun arayışının, Türk düşüncesi ve buna bağlı eğitimini de kendi asli malzeme ve imkanlarımızla yeniden inşa arayışına yönelik bir girişim olması bakımından önem arz etmektedir. Yukarıda ifade edilen hususlardan hareketle çalışmamız öncelikle yakın bir dönemde kaybettiğimiz Tozlu'nun felsefesi bağlamında düşünme ve onunla ilişkilendirdiği sorunlara odaklanmayı amaçlamaktadır. Günümüzde daha çok katı rasyonalitenin yörüngesinde inşa olunan düşünmenin yol açtığı krizler düşünüldüğünde, Tozlu'nun varlık kategorilerine bağlı olarak ortaya koymaya çalıştığı felsefesi ve buna bağlı düşünme metodunun hayatın asli ve aktüel durumlarına vereceği ufkun önemli olduğunu ifade edebiliriz.

Varlık İçinde Yer Bulmak: Düşünmek

Tozlu'nun bütün felsefi görüşlerinde insan ve insanı önceleyen bir ahlaki bir düşüncüyü öncelediğini ifade edebiliriz. İnsanın düşünme yetisini değer duygusuna bağlı inşa etmeye çalışan Tozlu için düşünme öncelikle ahlâka dökülmelidir. Ahlak, varoluşu değiştirecek, o düşünmeye uygun bir yaşantı halidir. Başka bir ifadeyle Tozlu açısından düşünme, deneyimlerimizi medeniyet ufkumuz içinde serimleyen; hayatın aktüel, daha geniş ve asli durumlarına yön veren ve buna bağlı olarak şahsiyetleri "inşa eden" faaliyeti temsil eder. İnsanın metafizik boyutunun da devrede olmasını içeren söz konusu inşa ile insanın özgürleşmesi sağlanabileceği gibi değersizleştirilmesinin de önüne geçilebilir. Bu bağlamda Tozlu şahsiyeti inşa edecek düşünce eğitimine de büyük önem verir. Ahlaki duyarlılıklar ile işleyecek bu süreç insanı aynı zamanda özüne yaklaştıracak bir süreçtir. Onun düşüncesinde söz konusu öze uygun temsiline ya da insan modelinin zirvesi ise insan-ı kâmilidir. Dolayısıyla düşünce ve eğitimin temel gayesi de bu insanı yetiştirmektir. Kâmil insan ne dünyadan sırt çeviren ne de onu sırtlayan insandır. İyiyi, güzeli üretmeyi

amaç edinen söz konusu insan adeta kuşandığı zırhla, günümüz hâkim düşüncesinin ürettiği bir başka ifadeyle modern dünyanın, modern eğitimin yetiştirdiği, teşvik ettiği insan tipinin hırsına, acımasızlığına, bencilliğine karşı feragati, aşkı, ideali, adaleti, duyarlılığı çoğaltan, insanın insanlığını ve ruhunu yeniden kazanmasının yolunda düşünen, emek veren insandır. Böyle bir insanı inşa etmek için de bir usul gerekir. Fakat bu yöntem çağdaş eğitimin yegâne yol ya da tek gerçek olarak gördüğü bilimsel yöntemden değildir. Bu yöntem insanı fiziksel ya da matematiksel olarak tek boyutla tanımadığı için yetersiz kalır ve insanı bütünlüğü içerisinde kavrayamaz (Tozlu, 2014a: 152). Temelde varlığın birliği esasına “Tevhid” e dayalı bir diyalektik ile inşa edilecek düşünceyi önceleyen Tozlu’ya göre insanlığın bunalımını aşmak mümkün olabilir. Bu bağlamda sûfi öğretiler dahil olmak üzere sünnet ve Kur’an’i bakışını içeren görüş onun düşüncesinin zeminini oluşturur (Tozlu, 2014b: 234). Bu anlayışla insanı, bilgiyi, dış dünyayı ve bunlara bağlı biçimde kurulacak sistemin hem içerimi hem de yönünü tayin eder. Bu bakımdan metot sadece bir teknoloji değildir. Metot, insanın çağdaki konumu üzerine odaklanan, neyi niçin yapmamız ve öğretmemiz gerektiğine dair bir felsefedir (Tozlu, 2014b: 242-243).

Tozlu, bugün yaşadığımız pek çok problemin nedeni bu insanı yetiştirecek düşünce gücümüzü, tefekkürümüzü ve kurumlarımızı kaybetmiş olmamıza bağlar. Çünkü düşünce bitince; “yapma, var etme, kurma ve geliştirme de biter. Böylece insan ve toplum statikleşir, zaman dışı kalır.” Batı düşüncesinin halihazırda elde ettiği gücü tek bir nedene indirdiğimizde bunun tefekkür gücü olarak ifade eden Tozlu’ya göre düşünebilen bir toplum, millet kendini de tabiatı da başka dünyaları da okumasını bilir. Özgün bir bilim üretebilir. Düşünmeyi kaybeden kendini de kaybeder. Kendilerine has bir bilim paradigması kuramayan, kurumlarını oluşturamayan, doğayı farklı bir şekilde okuyamayan bir medeniyet gayesine ulaşamaz. Bunun için yapılması gereken kendi insan, toplum ve medeniyet tasavvurlarına uygun özgün bir düşünce modeli ortaya koymaktır (Tozlu, 2014a: 151).

Düşünmeyi ve bu amaca matuf eğitim felsefesini geniş bir soruşturmaya tabi tutan Tozlu bu doğrultuda öncelikle ilkesel olarak bazı önerilerde bulunur. Ona göre ayağımızı bastığımız mekân ve baktığımız ufuk ile doğrudan bağlantılı olan felsefi düşüncenin ve ilk basamağı “kapsayıcılık”tır. Kapsayıcılık, hem kendimizi bütün boyutlarıyla ele almayı hem de yenilikleri, değişiklikleri yani dışımızdaki dünyayı kapsamayı, bilmeyi içerir. İkinci olarak; felsefe sadece kültür, eğitim, sanat, dil vs. üzerine yapılanmamalı, “aşkın”ı içermelidir. Bu bağlamda eğitim felsefesinin önemli bir alanı da metafizik alan olmalıdır. Üçüncü ilke “sorgulama” ilkesidir. Sorgulama bir idrak işi olup derinliğine anlamayı içerir. Tozlu’ya göre sorgulama hürriyet ve şahsiyetin de ölçüsü olduğu gibi yıkmanın ve yapmanın da vazgeçilmez bir boyutudur. Dördüncü husus “hayatilik”tir. Bu yüzden felsefe bütüne, tümüyle insanî olana yönelmek durumundadır. Varoluşun tüm alanlarına yayılmak, onu kucaklamak zorundadır. Bu ilke aynı zamanda saf teorik bir anlayışla yetinme olmayıp insanın tüm boyutları, ilişkileri insan-insan, insan-tabiat ve insan-Allah ilişkileri olarak oldukça geniş bir perspektifi içerir. Beşinci ilke birleştiricilik-evrensellik, “Tevhit ilkesi” olup diğer tüm bağlılıkları iptal ederek insanı Allah’a bağlayarak özgürlüğü sunan ilkedir. Son olarak insanı diğer varlıklardan ayıran “ideal” karşımıza çıkar. Tozlu

ya göre insanın idealist oluşu diğer varlıklardan farklı olarak kültür ve medeniyete ulaştırmıştır ve insanlık yükselişini bu ilkeye borçludur (Tozlu, 2014a: 158-161).

Düşünmeyi varlıkla ilişkilendiren Tozlu, düşünmeyi; “boşlukta kalmaktan kurtulup varlık içinde kendine yer bulmak” olarak ifade eder. Bu bağlamda Tozlu düşünme eğitimi de büyük önem verir. Düşünme eğitiminin ne olduğu ve neyi öğrettiğini sorgulayarak odaklanılması gereken yere doğru bir hedef belirler. Düşünmenin ne olduğunu mu, nasıl düşüneceğimizi mi yoksa düşünmenin yollarını mı? gibi sorular onun soruşturmasının güzergahını belirler. Tozlu bu doğrultuda bir tablo ortaya koyar ve düşünme eğitiminin çerçevesini “bilgi, değer ve şahsiyet kazanımı, eleştirel ve yaratıcı düşünebilme becerisi ve bütün bunlarla kazanılan ‘otantisite’ değeri” olarak belirler. Eğer düşünce yoksa orada ne yaratıcı bir düşünce ne de buna bağlı olarak şahsiyet inşa edilebilir (Tozlu, 2014c: 15). Çünkü Tozlu için şahsiyetin inşası ancak özgürleşme ile mümkündür. Bu bağlamda özgürleşmenin koşulu da zihinsel ve ruhsal özerktir.

Düşünmeyi belli aşamalara bağlayan Tozlu için birinci aşama: “bilgilenme” aşamasıdır. Bu doğrultuda bir yöntem de tayin eden Tozlu, bu yöntemi takip eden herkesin rahatlıkla bilgiye ulaşabileceğini ileri sürer. Bu konuda oldukça hassas bir tutum sergileyen Tozlu’ya göre bilgi sistemi erişime açık ve şeffaf olmalıdır. İnsanların bilgi ile kurduğu irtibatın garantörü olan bu yöntem “milli bilgi sistemi” olarak ifade bulur. Bu sistem aynı zamanda düşünmenin sağlığına hem de bu doğrultuda üretilecek duygu ve değerlerin açığa çıkması için zorunludur. Bu sistemin nihai amacı ise her türlü bağlılık ve kölelikten kurtulup özgür şahsiyetleri inşa edebilmektir (Tozlu, 2014c: 13). Bu sistem aynı zamanda ideal bir ahlaki içinde barındıran sitemdir. İnsanı sorumluluk sahibi “ahlak adamı” olarak gören Tozlu, ancak ideali olan insanlar ve toplumların ruhlarıyla ideallerini besleyip uğrunda mücadele verebileceğini belirtir. Bu nedenle Tozlu, ahlaki bir benliği ve toplumu hem inşa etmek hem de sürdürülebilir kılmanın ancak ahlaki değerlerin içerisine dahil edildiği milli bir bilgi sistemiyle olabileceğini savunur (Tozlu, 2003b: 248-49).

Tozlu, düşünme hususunda çoğulcu bir yöntem ile hareket edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu anlamda bilimsel yöntem adına sürekli horlanan gelenek, bilgi ve düşünce formlarımız yeniden ikame edilmeli, ilaveten değerlerimiz benimsenmelidir. Ona göre metot her şeyden önce bir zihniyet meselesidir (Tozlu, 2003a: 81). En mühim mesele insan olduğundan metot, kültür ve inanç alanlarını insanı kucaklayacak biçimde çoğulcu olmalıdır. Bu bağlamda metot her zihin için uyulması gereken katı bir kılıf olmamalı başka deyişle tiranlığa dönüşmemelidir. Metot, insanın tüm güçlerini hesaba katmalı, insana tüm yol ve yönlerden ulaşabilmelidir (Tozlu, 2003a: 84-85). Bilimsellik adı altında belirli bir metotla düşüncenin bloke edilmesi ve değişmez kurallara bağlanması bilimsel açıdan yetersiz olduğu gibi tarihin akışına da aykırıdır. Nitekim bilimsel düşünce ve metot adına otoriter bir kip olarak ortaya çıkan nihai kesinlik arayışları insanın Varlık ile bağının kopmasına ve sonunda Varlığın gerçek anlamının unutulmasına neden olmuştur (Heidegger, 2003: 20-21). Özellikle 17. yüzyıldan yöntem meselesi düşünce ve felsefeyi sınırladığı gibi zihni ve kültürel yaşamın farklı alanlarına da nüfuz etmiştir. Bilgi için güvenilir ve sağlam zemin ve aynı zamanda kesinlik arayışı neticesinde ortaya çıkan metot, düşünceyi de sınırlı ve tek yanlı bakış açılarına mahkûm etmiş ve nihayetinde hadiseler

karşısında doğru tavır alınmasını zora sokmuştur (Türer, 2010: 6). Dolayısıyla Tozlu'ya göre yapılması gereken bilimsel yöntem adına dışlanan unsurları yeniden kucaklayacak bilgi ve düşünce formları yeniden oluşturulmalıdır. Çünkü nihai anlamda zaten çağımız bilimi bir dünya görüşünün mahsulüdür. Bunun için de bilimin idealize edilmesinden vazgeçilmeli, bilim insanının bir kültürün, bir düşüncenin, ekonomik, sosyo-politik ya da ideolojik bir sistemin temsilcisi olabileceği de gözden kaçırılmamalıdır (Tozlu, 2003a: 134-137).

İnsanı ve yeni oluşumları yorumlamak düşüncenin gücüyle mümkündür. Bu nedenle kendi gerçekliğimize uygun bir yöntem ile inşa edilecek teorik temeller ile düşüncenin ufkunu en kapsamlı biçimde açabilir, önündeki blokları kaldırabiliriz. Tozlu'ya göre ancak bu şekilde tarihsel birikimimiz bize fayda sağlar ve ancak o zaman Hoca Ahmet Yesevi, Yunus Emre ve Mevlâna gibi düşünürler tekrar bu topluma ilham vermeye yol göstermeye devam edebilir (Tozlu, 1995: 18-26). Fakat bunun gerçekleşebilmesi için düşüncenin dinamikleştirilmesi, bunun içinde önündeki engellerin kaldırılması gerekir.

Düşünmeyi Engelleyen İdoller

Felsefecilerin, üzerine yoğunlaşıp araştırdıkları meseleler hakkında çeşitli modeller geliştirdikleri bilinen bir husustur. Bu bağlamda yoğunlaştıkları konu üzerinde eksik ve hatalara odaklanıp akabinde sorunların giderilebilmesi noktasında kendi çözüm önerilerini sunarlar. Tozlu'da düşünme sorunlarına odaklanırken çeşitli engelleri sıralar. Tozlu'nun bu konudaki yaklaşımına geçmeden önce meseleye daha geniş bir perspektif kazandırmak tarihsel süreçteki örnekler ile düşünce sorunları ile ilgili yaklaşımları da kısaca hatırlatmak istiyoruz. Bu bağlamda insan zihnini kuşatan, insanın varoluşa ilişkin bütün hususları doğru biçimde alımlaması ve anlamlandırmasını engelleyen pek çok unsur mevcut olduğunu ifade edebiliriz. Tozlu, neredeyse bütün eserlerinde düşünme yetisini ve ahlaki duyarlılıkları eğitmeye yönelir. Çünkü onun amacı öncelikle bilgi vermek değil bilgiyi, düşünce ve değere dönüştürebilmeyi amaçlar. Onun bu tutumunun temel nedeni ister bireysel ister toplumsal ya da yerel ve küresel olsun düşünme yeterliliği ve ahlak hususunda yaşanan sorunlardır. Şüphesiz benzer sorunlar hep var olmuştur. Farklı zihin kodlarını temsil etmeleri bakımından mesele üzerinde yoğunlaşan üç farklı isme yer vererek hem meseleye derinlik kazandırmak hem de Tozlu'nun yerini tespit etmek istiyoruz.

Düşünme sorunları ile ilgili öncelikle Francis Bacon'ın (1561-1626) tespitlerine müracaat etmek istiyoruz. En bilindik örnek olan söz konusu örnek "İdoller Öğretisi" ya da başka bir deyişle "Putlar Öğretisi" olarak bizi karşılayan felsefi bir referans metindir. Bilim ve düşünce dünyası için oldukça önem arz eden söz konusu engeller ve idollerin mevcut olan herhangi bir sorunu görmeye engel olan kalıplaşmış yapılar olduğu söylenebilir. Bacon bahsettiğimiz "İdoller (Putlar) öğretisi"ni, *Novum Organon*'un 1. kitabında tanıtır. Bacon'a göre "insan, müdrikesinde, kök salmış olan idoller, "tabiat"ın yorumuna engel olur; zihne yeni bilgilerin girişini güçleştirir, bilimlerin yenilenmesinde rahatsızlık verir. Söz konusu olan idoller: Soy/Kabile İdoller, Mağara İdoller, Pazar İdoller, Tiyatro İdoller" dir (Bacon, 2012: 18).

Soy idolleri, temelde Aristoteles mantığının eleştirisine dayalı olarak insanın şeylerin belirli kalıp ve düzende ve belirli ilkelere bağlı olarak kavranmasını içerir: “İnsanın doğasında ve bizzat insanın soy veya ırkının doğasında vardır. Çünkü insan, anlamsız bir biçimde şeylerin ölçüsü olduğunu iddia eder, üstelik bununla da kalmaz hem duyuların hem de zihnin bütün algılarının kaynağı olarak evreni değil, insanı gösterir. İnsan zihni, ışınlan yayması, çarpıtması ve şeklini bozması bakımından kendi özelliklerini farklı nesnelere veren içbükey ve dışbükey aynalara benzer”. Mağara idolleri ise kişiden kişiye farklılık gösteren bireysel idoller olup kişinin ailesi, çocukluk deneyimi, eğitimleri, cinsiyeti, inancı gibi hususları içerir. Olay ve olguları kişinin kendi dar çerçevesinde değerlendirmesine yol açan söz konusu idoller basmakalıp bir zihniyetlerdir: “Mağara idolleri, her biri bireysel olan idollerdir. Çünkü herkes (insan ırkında ortak olan hatalara ek olarak) ya kendine özgü ve tek olan yaratılışından dolayı; ya eğitimi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinden dolayı; ya okuduklarından dolayı ve bireyin hayranlık ve saygı duyduğu kişilerin otoritelerinden dolayı; ya zihinde meydana getirilen farklı etkilerden dolayı önceden işgal edilmiş ve önceden yerleştirilmiş ya da düzenli ve sakin bir şekilde vb. olduğu için, tabiatın ışığı durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir” (Bacon, 2012: 127).

Çarşı-Pazar idolleri ise insanların karşılıklı temasları ve ilişkilerinden meydana gelen ve rasyonel düşüncülerinin önünde set olan unsurları içerir: “Ama kelimeler, çoğunluğun istediği gibi biçimlenmiştir ve zihin için şaşırtıcı bir engel olan kelimelerin kötü ve uygunsuz yapılması da zihinde ortaya çıkar. Bilgili insanlar, kendilerini korumak için bazı örneklerde tam bir çare olan, tanımlamalar ve açıklamalar yapmayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Kelimeler, her şeyi karışıklığa iterek insanlığı boş ve sayısız tartışmaya ve yanlışa sürüklediği için anlığı durmadan ve açıkça zorlarlar.” (Bacon, 2012:128) Tiyatro idolleri ise mağara idolleri gibi doğuştan olmayıp sonradan kazanılır ve bu bakımdan kültürelidir. Bu idoller daha çok büyük felsefe sistemlerinden gelir: “Tiyatro İdoller, kendine özgü felsefe sistemlerinin çeşitli dogmalarından kaynaklanarak insan zihnini sarmış olan idoller olduğu gibi, kusurlu ispat kurallarından kaynaklanan insan zihnini sarmış olan idoller de vardır. İşte, bizim tiyatro idolleri olarak adlandırdıklarımız bunlardır” (Bacon, 2012: 128). John Dewey, Bacon’un düşüncüyü engelleyen idollerini daha da günlük bir dile dökerken şu ifadelerle başvurur. Bunlar: a) Genel olarak insanı hata yapmaya iten ve insanın yönelimleri ile ilgili engeller. Bu engeller insan doğasından gelir. b) insani ilişkiler ve dil, c) bireyin mizacı, d) zamanın ruhu (Dewey, 2022: 37-38).

Düşünmeyi engelleyen hususlarla ilgili soruşturmalara ikinci örnek olarak Gaston Bachelard’ın (1884-1962) bilimsel düşüncenin kendisinden kaynaklanan engellere yönelik tespitlerini sırlamak istiyoruz. *Bilimsel Zihnin Oluşumu* adlı eserinde Bachelard bilimsel zihni ve bunun önündeki engelleri kapsamlı bir soruşturmaya tabi tutuyor. Onun asıl yöneldiği husus ise bilimsel düşüncüyü ve onun gelişimini engelleyen belli başlı “bilinçdışı” yönelimlerdir. Bu engelleri tek tek inceleyen Bachelard bunlarla başa çıkmak için ise epistemolojik bir “psikanaliz” önerisini teklif eder. Bachelard’a göre bilim kavramsallaştırma çalışmalarıyla mümkün olduğundan kavramların sürekli diyalektikleştirilmesi gerekir.

Bachelard, bilimsel ilerlemenin altında yatan psikolojik koşulları “engel” terimiyle ortaya koyar. Söz konusu engel bir dışsal engel değildir. Bu engeller “inanılan” engellerdir. Çünkü zihnimizdeki bilgileri bir defada silip atmak olanaksızdır. Fakat bilgiye bir önceki bilgiye karşı çıkarak, iyi kurulmamış bilgileri yıkarak ulaşıyoruz. Çünkü edinilmiş kanı üzerine hiçbir şey temellendirilemez. Dolayısıyla üstesinden gelinmesi gereken ilk engel de budur. Bunun için de bilimsel bir zihne ihtiyaç vardır. Bilimsel zihnin ayırt edici özelliği ise sorun görme yetisidir. Bir zamanlar sağlıklı ve yararlı olmuş entelektüel alışkanlıklar, uzun vadede, araştırmayı engelleyip zihnimizi körleştirir. Bilinen fikirlerin sürekli kullanılması kullandıkça bir “değer” e dönüşür ve böylece zihin eylemsizleştirir (Bachelard, 2013: 24-25).

Bachelard bilimsel bir zihnin oluşmasında karşılanan ve üstesinden gelinmesi gereken ilk engel edinilmiş kanıdır. Edinilmiş kanılar ilk deneyimden gelen ve eleştirinin üstüne yerleştirilmiş olandır (Bachelard, 2013, 35). İkinci olarak genelleme engelini sayan Bachelard için genellemeler bilmeyi mitoslarda arayan, kalabalıkları memnun etmeyi yeğleyen ve sahte bir öğretilerdir. Ona göre felsefenin tutumu da buna dahildir. Genel yasalar, aslında düşüncüyü bloke ederler. Genel bir bilginin alelacele benimsenmesiyle oluşan durumları Bachelard pıhtılaşma olarak nitelendirir (Bachelard, 2013: 75-84). Tanıdık imgelerin usulsüzce genişletilmesini bilimsel düşüncenin önündeki sözel engel olarak gören Bachelard, bir kelime ile fenomenlerin açıklanamayacağını ifade eder (Bachelard, 2013: 97-108). Bilimsel bilginin engeli olarak pragmatik ve birliktir bilgi de Bachelard için önemli bir engeldir. Konuların yüceltilip fenomenlere bir yetkinlik ideali vermek bu tutumun sonucudur. Bilimsel bilginin önündeki engellerden bir diğer tözcü engeldir. Çok biçimli olan bu engel dağınık ve hatta en karşıt sezgilerin bir araya getirilmesi ile oluşturulmuştur (Bachelard, 2013: 112-125). Canlı engel ise yaşamın büyümlü bir sözcük olarak görülmesinden kaynaklanır. Bu bağlamda yaşama aşırı değer yüklenir (Bachelard, 2013: 193). Kesinlik ve nesnellik arayışı da önemli bir engel olup kesinlik çoğu zaman sayıların isyanından başka bir şey değildir (Bachelard, 2013: 264-266).

Düşünmenin engelleri açısından üçüncü örneğimiz ise yukarıda ifade edilenler bağlamında hatırlayabileceğimiz engellerdendir. Bu engeller Ali Şeriatî'nin (1933-1977) *İnsanın Dört Zindanı*'nda bahsettiği engellerdir. Şeriatî için insanı insan yapan bazı özellikler vardır. İlk olarak insan öz varlığının bilincinde olan varlıktır. İkincisi, insan seçme yeteneği olan varlıktır. Üçüncü olarak insan yaratıcı özelliği olan bir varlıktır. Bu üç özellik insan için diğer tüm özelliklerine kaynaklık eder (Şeriatî, 2005: 20-21.) Bu engeller ya da zorlayıcı güçler insanı öz bilincinden alıkoyan seçme ve yaratıcılık yeteneğini öldüren engellerdir. Şeriatî'ye göre irade sahibi insanın özerkliğe kavuşmasının önündeki ilk engel ya da zindan Natürallizm engeldir. İnsan doğanın zindanından kurtarılmalıdır. İkinci zindan, zorlayıcı güç ya da engel tarihin baskıdır. Tarih zindanı olarak da ifade ettiği bu engelle Şeriatî var olan her şeyi tarihin ürünü olarak görmeyi yadsır. Üçüncü zindan ya da engel toplumsal kurallara egemen düzenlerdir. Sosyolojizm olarak da ifade edilen bu husus toplum karşısında bireyi feda eden engeldir. Dördüncü engel ise en ağırlı olan “kendim” engeldir (Şeriatî, 2005: 40-52). İnsan diğer zindanlardan bilim ile kurtulabilir fakat son engelden kurtulamaz. İnsanın varlığını çevreleyen bu duvarlardan ya da tutsaklıklardan

kurtulup özgür ben olduğunu algılayabilmesinin yolu aşk ile mümkündür. Çünkü Şeriatî'ye göre aşk, insanı yaşamın üzerine kurulmuş olduğu çıkarların üstünde bir duruşla bir ülkü uğruna, feda üzerine kurulu bir yaşamı imler (Şeriatî, 2005: 58-60).

Çalışmamızın ana temasını oluşturan Tozlu, düşünme sorunlarının temelinde kurumsallaşamama ve varoluş ile ahlaki bir ilişki kuramama sorunu olduğunu ileri sürer. Söz konusu tutumu ile Tozlu düşünme sorunları karşısında bilgelik temelli bir yaklaşım sergileyerek Bachelard ve Bacon ile farklılaşırken Şeriatî ile benzer yaklaşım sergiler. Fakat deneyim alanın her anında var olan engellerin düşünme değer ilişkisine bağlı bir eğitimle giderilmesine odaklanması ve kökenlere bağlılık ile diğer hepsinden ayrışır. Bu bağlamda insanın görevini hakikate, değerlere ve geleneklere bağlı kalarak yaşamak olarak gören Tozlu'ya göre bunun grameri ise düşünme eğitiminden geçer. Söz konusu gramer aynı zamanda bir özgürlük ve şahsiyet inşasının esasıdır. Meseleyi bir zihniyet ve duyarlılık meselesi olarak da ele alan Tozlu hem zihniyet dönüşümü sağlamak için format atanlara hem de popüler yaklaşımların dezenformasyonuna karşı direniş olarak da görür. Bu doğrultuda düşünmeyi, zihnin işleyişini ve sağlam bilgiyi üretmeyi engelleyen hususların sürekli var olduğuna işaret eder. Tozlu söz konusu engelleri bunları “yerel ve küresel idoller” olarak niteler. Söz konusu bu idoller insanın düşünme yetisini tahrip eder. Düşünceyi sınırlayan ve engelleyen bu idoller bazen bir ideoloji ya da sitem olurken bazen de inanç, alışkanlıklar ve terbiye biçimleri olarak insanlığı karşılar. Oldukça kompleks bir yapı arz eden idoller insanın çocukluğundan itibaren yaşamının her safhasında karşısına çıkar. Çocuğun okulda gereksiz bir sükût davet edilmesinden başlamak üzere belirli korkular üzerinden oluşturulan bu idoller Tozlu'ya göre düşünme eğitimi bakımından öncelikle üzerinde durulması gereken hususlardır. İnsanın kendini ve düşüncelerini ifade etmesinin önünde engel olarak duran bu hususlar aynı zamanda kötü bir organizasyonla tüm yaşamı kilitlemektedir. Bu bağlamda eğitim kurumları başta olmak üzere organize edilen standartlarla yaratıcılık, orijinallik öldürülmekte ve adeta taassup ve itaat dikte edilmektedir. Fikirlerle, hayata ve ahlaka getirilen “ölü standartlar” hayır diyemeyen, yorum yapmayan ve şahsiyet oluşumuna imkân vermeyen bir toplumun inşasına neden olmaktadır. Düşünmenin olmadığı yerde şahsiyet ve dolayısıyla da insan olmamaktadır. İnsan zihnin çeşitli ahlaki endişeler adına yatıştırılması; kuşkunun hoş karşılanmaması, merakların bastırılması ve soruların sorulamaz hale gelmesi düşünme yetisinin baskılanmasına neden olmaktadır. Söz konusu engeller zaman zaman kültür ve gelenek tarafından çıkartılabildiği gibi zaman zamanda siyasal erk ya da devlet tarafından da çıkartılabilir. Tozlu için “düşünen varlık” olarak tanımlanan insan bu konuda engellediğinde hem özgürlüğünü kaybetme riski ile karşı karşıya kalmakta hem de düşünme yetisini kullanamaz hale gelmektedir. Hakeza, insanın ikinci tabiatı olarak yavaş yavaş gelişen ve kötü alışkanlıklara bağlı huyları düşünce köleliğine yol açmakta ve nihayetinde insanın yaratıcılığını öldürmekte, şuurunu yok etmektedir. İnsanın ikinci doğası olarak değerlendirilen kötü alışkanlıklar bağımlılık derecesine vardığında adeta insanı köleleştirmektedir. Tozlu'ya göre vazgeçmenin hiç de kolay olmadığı kötü alışkanlıklar kişiliği, şahsiyeti, benliği tahrip ettiği gibi değerleri yozlaştırmakta ve nihai anlamda düşünmeyi bloke etmektedir. Tozlu, her ne sebeple olursa olsun düşüncenin bloke edilmesini “insanın öldürülüşü” (Tozlu, 2014c: 12-15) ile aynı anlama geldiğini ileri sürer.

Yaşamı boyunca düşünme konusunda faal olan insan için bu süreç Tozlu için esasında bir “dinçleşme”, “farkındalık oluşturma” ve “sezgi kazanımı”dır. Düşünme aynı zamanda şahsiyet inşa etme ve var oluş ödevine sahip çıkmaktır. Gümümüz insanının her zamankinden daha çok düşünme konusunda ödevli olduğunu düşünen Tozlu için bu bağlamda pek çok husus soruşturmanın konusu olmalıdır. Dolayısıyla onun için düşünce insana kendini hatırlatan ve ondaki “kendilik” bilincini geliştiren bir faaliyettir (Taşdelen, 2019: 2976). Kendilik bilincine sahip insan yetişmesi için de öncelikle bağımsız düşünceye sahip olması gerekir. Söz konusu durumun en belirgin şartı eleştirel düşünmeye sahip olabilmektir. Yukarıda da ifade edildiği gibi güçlü benliklerin oluşması aynı zamanda güçlü, dinamik sosyal ve kültürel yapının da teminatıdır (Tozlu, 2014b:118).

Tozlu'nun düşünme konusundaki yaklaşımı, bir okul programı ya da müfredatının sınırlarına hapsedilen bir husus değildir. Düşünme topyekûn bir temellendirme, değerlendirme yapma ve işi bütün boyutlarıyla ele alma, ufuk açma işidir. Dolayısıyla derin bir felsefi kavrayışa bağlı benlik inşasını gerektirir. İdeolojiye boğulmuş, eleştiriden uzak felsefi temelleri olmayan eğitim sistemi düşünmenin önündeki en önemli engellerdendir. Yetiştirdiği nesli düşünmeye sevk etmeyen, çağla ilişkisini kuramayan, insana, topluma, devlete ilişkin yapı ve çıkarımları felsefenin eleğinden geçiremeyen sistem düşünme değil dönüştürme işi görür. Nihai anlamda da düşünme teknolojiye indirgenmiş olur (Tozlu, 2014b:146-147).

Meseleleri insanlık değerine gönderme yaparak ele alan Tozlu'nun düşünme ve ahlak eğitimi ile çalışmalarına da bakıldığında onun çabasının odağını insanlığın zihni ve zihniyeti üzerinde hegemonya kurmak isteyen güçlere karşı bir farkındalık oluşturmak ve bu doğrultuda düşünceyi bloke eden hususlara karşı mücadele vardır. Çünkü Tozlu için düşünme söz konusu yönlendirmeler karşısında kendi zihinsel bağımsızlık ve otantikliğini koruyabilmek, popüler ve egemen kavram ve görüşlerin rüzgarına kapılmadan kendi yolundan gitme becerisini gösterebilmesi be bu bağlamda onlara “hayır” diyebilme rüştüne ermesidir (Taşdelen, 2019: 2976). Tozlu için çağın moda kavramları tarafından iğdiş edilmiş zihinler adeta uyku ve baygınlık hâlindedirler. Küresel aktörler, ideolojiler ve felsefeler bireyin zihnini biçimlendirerek düşünme kapasitesini sekteye uğratmakta ve düşünmenin önünde yeni idoller ve önyargılar oluşturmaktadır. Söz konusu baygınlık hali ise kişiyi savunmasız bırakmakta ve dışarıdan gelebilecek etkilere açık hale getirmektedir (Tozlu, 2014c: 12).

Düşünme ve eğitimi için çağın ruhuna da dikkat çeken Tozlu için entelektüel duyarlılık açısından yaşadığımız çağ ile sağlıklı ve doğru irtibat kurabilmek oldukça önemlidir. Çünkü düşünmenin yöneldiği alan, halihazırda yaşanan zamandır. Dolayısıyla çağdaş insanı ve onun çevreye kuşatılmış olduğunu fark etmeden doğru çözümler üretmek de mümkün değildir. Çünkü insanın içinde bulunmuş olduğu zihinsel, duygusal durum, düşünme eylemini bloke ettiği gibi düşünme yollarını da tayin edebilmektedir. Bu bağlamda Tozlu, şahsiyeti örseleyen, değerleri yok sayan unsurlar karşısında düşünme, felsefe ve değer eğitimi teklif eder. Ona göre düşünme eğitimi, bireyin varoluşunun anlamını, değerleri de içine alacak biçimde belirli ilişkiler ağında gerçekleşmelidir. Düşünme

eğitimi de tahrif edilmemiş bir bilgilenme ile mümkün olabilir (Taşdelen, 2019: 2967-2978). Birey açısından bir uyanışa sebep olacak olan düşünme sayesinde birey kendisi olarak özgür ve özerk olabilmeyi öğrenir. Söz konusu durum birey açısından olduğu gibi toplum açısından da özgürleşmenin ve kendi olmanın yolunu açar. Böylece birey ve toplum egemen güçler ve paradigmlar tarafından üzerinde tasarrufta bulunulan bir nesne veya eşyaya dönüşmekten ve dolayısıyla düşünce köleliğinden kurtulmuş olur (Tozlu, 2014c: 12).

Düşünme eğitimi aynı zamanda bir anlamlandırma eğitimi olarak ortaya koyan Tozlu'ya göre düşünceyi oluşturan unsurlar arasında duyular önemli yer tutar. Duyularla varlığı adet içimize çektiğimizi ve onu temellük ettiğimiz ifade eden Tozlu'ya göre bu doğrultuda varlığı yeniden kurmuş oluruz. Dolayısıyla bilgi ve değer duyularıyla gelen ve bizim yönelimlerimiz ve bilinç akışımızın oluşturduğu mekanizma ile oluşur. Böylece her kişinin kendi varlık deneyimi onun düşünmesine özerklik ve farklılık katar. Dolayısıyla düşünme eğitimi algılarımızdan kaynaklı içerikleri bilgi ve yoruma dönüştürme açısından büyük önem taşır. Zihin akışını da belirleyen bu süreç anlamların oluşmasına da vesile olur. Tozlu bu bağlamda yapılacak eğitimin, felsefi kavrayış ve ahlakılığı önceleyen bir yapıda olması gerektiğini savunur. Ona göre zihnin gramerini belirleyecek düşünme eğitimi ile birlikte verilecek olan eğitim de ideolojik içerikten, yönlendirme ve baskılardan uzak olup şahsiyetin inşasını önceleyip ahlaki idealin tamamlayıcısı olarak yapılmalıdır.

Ahlaki İdeale Dayalı Düşünme ve Eğitim

Mevcut Batı menşeli eğitim paradigmasının tek yönlü olduğuna işaret eden Tozlu'ya göre eğitim öncelikle total insana dayanmalı ve onu bütünlüğü içerisinde kucaklayarak fitratını çarpıtmamalıdır (Tozlu, 2014a: 986). Nasıl bir eğitim verileceği, nasıl ele alınıp anlam yükleneceği meselesi ise ulaşılmak istenen amaçlarla doğrudan ilişkili olduğunu savunan Tozlu, bu bağlamda eğitim tarihinde konunun farklı şekillerde ele alındığını vurgular. O, mevcut olan farklılıkların ana nedeninin hakikat anlayışı ve kültürlerin yönelimlerinde aranması gerektiğini ifade eder. Yönelimler ise öncelikle tasavvur işidir (Tozlu, 2014b: 208). Bireyler sahip oldukları dünya tasavvuru sayesinde yönelimleri ile kendilerinden başlamak üzere diğer varlıklarla münasebetlerini şekillendirirler. Tozlu'ya göre bu şekilde hem bilgiyi hem de ona dayalı dünyayı ve nihayetinde felsefeyi inşa ederiz (Tozlu, 2014b:209). Tasavvurumuzun genişliği ve ufku, felsefe yapma biçimimizi belirlerken, felsefi tutumun gereği olan eleştiri de düşüncelerimizin zeminini sağlamlaştırır. Özgün bir tasavvura sahip olmamak, kendi kültürüne arkasını dönüp başka kültürlerin tasavvuru üzerine felsefe yapmak ise kavram oluşturmamızı engellediği için özgün düşüncelere ulaşmamıza da imkân vermez (Tozlu, 2014b: 205). Tozlu, kavram oluşturmanın ailede başlayan eğitim süreci ile başladığını ifade ederek söz konusu eğitimin, insanın doğasına göre şekillenmesi, kişiye özgür ve eleştirel düşünebilme yeteneği kazandırabilmesi ve aynı zamanda kültürün gereklerine uygun olarak yapılmasını gerekli görür. Tozlu bütün kültürlerin kendine has bir kavrayış ile varoluşu açıklamaya dair güçlü bir düşünce usulü kazandırdığını ileri sürer. Bunun için dilin dağarcığının geniş olmasının düşüncenin zenginliğini beraberinde getireceğini ileri süren Tozlu'ya göre kendi tasavvurumuz ve kavramlarımızı kullandığımız dil hayati öneme sahiptir. Tozlu, güçlü bir dili ve bu dille

biriktirilmiş düşünce yapılarının oluşturulmadığı toplumlarda felsefe inşa etmenin pek kolay olmadığını ifade eder. Dil, sadece olgular ve olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisini değil o kültürün zihin kodlarını da yansıtır, anlam haritalarını örer. Tozlu'ya göre felsefe inşa etme konusunda güçlü bir dile sahip olmanın yanı sıra içerisinde yaşanılan kültür de son derece hayati öneme sahiptir. Oldukça antropolojik bir yaklaşım sergileyen Tozlu, çevredeki malzemenin insanın soyut düşünme gücünü doğrudan etkilediğini savunur (Tozlu, 2014b:210). Bu bağlamda dil ve varlık dünyasının sınırlarını çizer. Dilin sınırları insanı diğer insanlardan ayırdığı gibi kendi benliği ve varlığını inşa edebilmesine olanak verir. Söz konusu durumu kültürün özgünlüğü olarak ifade eden Tozlu kültürün tıpkı dilde olduğu gibi bireylerde sürekli olarak etkileşimi zorunlu kıldığını ileri sürer. Bundan dolayıdır ki özgün bir felsefenin ya da düşüncenin oluşması var olduğu kültürün değerlerini temsiline bağlıdır. Diğer kültür ve düşünce türlerini yok saymadan onlarla etkileşime açık olup onların ufuklarına da açılmak gerekir. Söz konusu durum kendi kültürümüze bağlı felsefe yapmamıza engel teşkil etmez. Tozlu, son yüzyılda felsefenin mahkûm edildiği mantıkçı pozitivistin yerine din, bilim ve sanatın sıcak ilişkilerine bağlı bir felsefi sistemi ikame etmenin gerekliliğini dile getirir. Bu doğrultuda Cumhuriyet döneminin ilk dönemini kapsayan mesafeli duruşu eleştirerek ülkemizdeki felsefecilerin/ düşünürlerin söz konusu anlamda sorumluluk alması gerektiğine inanır (Işık, 2019: 26-29).

Tozlu hemen hemen bütün araştırmalarında düşünme ve eğitim sorunlarına yönelmiş felsefesini de sorun çözme yöntemi olarak kullanmaya odaklanmıştır. Bu durum Tozlu'nun hem kendi düşünme geleneğimizi sürdürme hem de modern medeniyetin ürettiği ve dünyayı büyük ölçüde biçimlendiren sorunlar karşısında daha kuramsal çözüm arayışını yansıtır. Tozlu için düşünme, düşünme eğitimi ve eğitim meselesi bahsedilen durumun en iyi örneği temsil eder. Ona göre eğitim kelimesi genellikle sihirli bir değnek gibi algılanmakla fakat düşünsel olarak kuramsal temellerinden koparıldığı için insan ve medeniyet anlayışından ayrı kendi başına bir mesele olarak ele alınmaktadır. Tozlu eğitimin, felsefi kavrayış ve ahlakiliği önceleyen bir yapıda olması gerektiğini savunur. Dolayısıyla eğitim ideolojik içerikten, yönlendirme ve baskılardan, insanı kendi olmaktan alıkoyan her türlü anlayıştan uzak olarak yapılmalıdır (Tozlu, 2014b:545). Tozlu, içerisinde yaşadığımız yüzyılın ahlaki duyarlılıklar yerine kavmiyetçiliğin ve ötekileştirmenin oluşturduğu paradigmalardan tarafından inşa edildiğini ve bütün insanlığın bakışı söz konusu çerçeveye sığdırılmaya çalışıldığını ileri sürer. Kendisi karşısında "başkası"nı ötekileştiren bu yeni felsefi kavrayış özellikle de eğitim kurumları vasıtasıyla yaygınlaştırılmıştır. Söz konusu durum yaşadığımız çoğu problemin de dayanak noktasını oluşturmuştur (Tozlu, 2009:21).

Tozlu, Türkiye söz konusu olduğunda eğitim için hatalı iki yaklaşımı öne çıkarır. Birincisi devletin politik yaklaşımı, ikincisi ise aydınların stratejik yaklaşımı. Tozlu'ya göre ülkemizde özellikle Cumhuriyet dönemi ile ivme kazanan modernleşme süreçleri eğitim konusunu da şekillendirmiş ve bu bağlamda okullara önemli bir konum kazandırmıştır. Tozlu söz konusu bakış açısının, bir idealin tamamlayıcı olması gereken okullara (İnce, 2019:75) insanı ve toplumu topyekûn değiştirme ve sanayi toplumu düzenine dönüştürme misyonu yüklediğini ileri sürer (Tozlu, 2003b:232). Her ne kadar söz konusu durum

zorunlu bir ihtiyacı da gidermiş olsa da bu politik dönüşüm süreci beraberinde okul ve eğitime devletin ideolojisini taşıma görevi verdiğiinden eğitimle birlikte geleneksel olarak sahip olunan değerler, dil, inançlar ve bunlarla oluşan hayatın dokusu sarsılmış, dün ile bugün arasından süreklilik sağlanamamıştır (Tozlu, 2003b:233). Tozlu'ya göre ikinci hatalı yaklaşım ise aydınların tutumudur. Tozlu, Türk aydınının çoğunun farkına varamadığı hususun eğitim meselesini düşünme meselesinden ayrı olarak sadece bir "strateji" meselesi olarak görüp bütünlü ilişkisi kuramamaları olduğunu ifade eder. Bütünden kopma nihai anlamda aydın-halk ayrışmasını beraberinde getirdiği gibi toplumsal krizlere de yol açmıştır. Tozlu'ya göre topluma ve bireye öncelikli olarak milli değerler çerçevesinde fakat değişen dünyanın nitelikleri ve ihtiyaçlarını da ıskalாமadan öncülük etmesi gereken eğitim kurumları olan üniversiteler de yukarıda ifade edilen yaklaşımlardan nasibini almış kendilerinden doğal olarak beklenen hem epistemolojik ve ontolojik hem de etik yönlerden bir mihenk taşı olma görevlerini hakkıyla yerine getirememişlerdir. Üniversiteler hem politik hem de baskın olan pozitivist paradigmanın taşıyıcısı olmaktan kurtulamamışlardır (Tozlu, 2016: 497).

Eğitim meselesi strateji meselesi olmaktan öte ahlaki temele dayalı düşünme meselesidir. Tozlu, eğitimin derin düşünme ve felsefi kavrayıştan nasibini almamasının en önemli nedeni olarak imparatorluğu kaybetmenin getirdiği travma ve buna bağlı sonuçlar olduğunu ileri sürer. Çünkü imparatorluk kaybedilince Batılı bilgi ve güce boyun eğilmiş ve Batı da söz konusu gücünü eğitim üzerinden pekiştirmiştir. Her ne hikmetse özünde dönüştürücü, otoriter ve sınıfsal olan modern eğitim özgürlükçü biçimde takdim edilmiştir. Bunun farkında olmayan/olamayan Türk aydını meseleyi strateji meselesi olarak görüp yüzeysel biçimde okumuş, felsefi kavrayışa dayalı bir düşünce bazında meseleye yaklaşmamıştır (Tozlu, 2005: 142-143). Modernleşme süreçlerinde Batılı bir zihniyet olarak gerçekleşen düşünme aynı zamanda yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Tozlu'ya göre söz konusu yabancılaşma aynı zamanda insanın emniyet hissinden mahrum kalmasına, özgüvenini ve son aşamada ise kimliğini yitirmesine yol açma tehlikesini beraberinde getirmiştir. Oysa devlet, aile ve çevre üçlüsü eğitim konusunda birlikte hareket ettiğinde özgüven kazanılabileceği gibi benliklerin daha güvenli, özgür ve özgün inşasının da önü açılmış olur. Aksi taktirde oluşan kısır döngüde anlam da buharlaşır, kimlikler hayatiyet bulamaz (Tozlu, 2003b:247).

Tozlu, kendi değerlerimize ve çağın ruhuna uygun, onula irtibatlı bir eğitimin aynı zamanda halihazırda yaşanan zamana yönelik olması ile mümkün olabileceğini savunur. Ona göre eğitim, siyasi bir mesele ya da strateji konusu olmaktan öte bireyin varoluşunun anlamını, ahlakın önelediği ilişkiler ağında gerçekleştirecek şekilde olmalıdır. Bu amaçla Tozlu insanı önceleyen bir düşünceyi inşa etmeyi amaçlar. Tozlu, geçmişten günümüze çağlar boyunca insanın gerek ideolojik ve gerekse politik gerekçelerle farklı şekillerde tanımlanmasına bağlı olarak en hayati özelliğini yani insaniliğini kaybettiğini ileri sürer. Tozlu'ya göre söz konusu durumun hem dünyada hem de ülkemizde de kendisini fazlasıyla hissettirmiş ve maalesef insanı politik ve bilimsel usullerle üzerinde operasyon yapılan obje konumuna indirgenmesine yol açmış ve bu durum insanın kendisinden uzaklaşmasına ve yabancılaşmasına yol açmıştır (Tozlu, 2012:63).

Sonuç

Düşünmeyi arayışın kendisi olarak gören Tozlu insanı önceleyen bir düşünce inşacısı olarak görülmelidir. Onun bütün felsefi görüşlerini bu minvalde değerlendirmek mümkündür. Düşünmeyi değerlerin belirleniminde inşa etmeye çalışan Tozlu, bunu gerçekleştirmek için de eğitime büyük önem verir. Hâkim düşünce paradigmasının ürettiği egoist insan karşı aşkı, ideali, adaleti ve duyarlılığı çoğaltan bir insan modeli için çaba gösteren Tozlu bütünlükçü bir yaklaşımla Tevhit ilkesine bağlı insan yetiştirmeyi arzular. Bu doğrultuda o, insanın çağdaki konumu üzerine odaklanan, neyi niçin düşünmesi, yapması ve öğrenmesi gerektiğine dair bir felsefeyi benimser.

Tozlu, düşünebilen insanın hem kendini hem de başka dünyaları okumasını bildiğini ileri sürer. Düşünmeyi kaybeden kendini de kaybeder. Bu bağlamda o, kendi insan, toplum ve medeniyet tasavvurlarına uygun özgün bir düşünce ortaya koymayı hedefler. Düşünmeyi “varlık içinde yer bulmak” olarak niteleyen Tozlu, ayağımızı bastığımız mekân ve baktığımız ufuk ile doğrudan bağlantılı bir düşünmeyi teklif eder. Kapsayıcı, aşkın, sorgulayıcı, hayatilik ve evrensellik ya da tevhit olmak üzere beş temel özelliği olan düşünme, bütüne, tümüyle insanî olana yöneliktir. Bu ilkelerin hepsi insanı diğer varlıklardan ayıran idealist bir varlık olmasıyla ilişkilidir. Belirli aşamalara bağlı olan düşünmenin nihai amacı ise özgürleşmektir. Özgürleşmenin ön koşulu ise zihinsel ve ruhsal özerliktir. Bunun için Tozlu, çoğulcu bir yöntem ile hareket edilerek düşünceyi bloke eden hususlardan kaçınılması gerektiğini savunur. Bunlar zihnin işleyişini engelleyen yerel ve küresel idoller olabilmektedir. Söz konusu engeller zaman zaman kültür ve gelenek tarafından çıkartılabildiği gibi zaman zamanda siyasal erk ya da aydınlar tarafından da çıkartılabilmektedir. Tozlu’ya göre bu idoller bazen bir ideoloji ya da sitem bazen de inanç, alışkanlıklar, eğitim ve terbiye biçimleri de olabilmektedir. Bazen davet edilen gereksiz bir sükût bezen korku olarak karşılaşılan bu engeller yaratıcılığı öldürmekte ve aslında yaşamı dondurmaktadır. Bu engeller öncelikle insanın düşünme yetisini bozmaktadır. Fikirlere, hayata “ölü standartlar” getiren engeller, hayır diyemeyen, yorum yapmayan ve şahsiyet oluşumuna imkân vermeyen bir sisteme neden olmakta, düşünme yetisini kullanamaz hale getirmektedir.

Yukarıda bahsedilen sorunları aşabilmek için çağın ruhuna uygun ve onula irtibatlı bir düşünme ve buna bağlı eğitim verilmesi gerektiğini ifade eden Tozlu için düşünmenin yöneldiği alan, halihazırda yaşanan zamandır. Ona göre düşünme bireyin varoluşunun anlamına odaklanmalıdır. Bu bağlamda belirli bir strateji ya da politik belirlenimden ziyade ahlaki amaçların yörüngesinde olmalıdır. Birey açısından bir uyanışa ve bunun sonucu özgürlüğe sebep olacak olan düşünme aynı zamanda egemen güçler ve paradigmlar tarafından insanın bir nesne ya da eşyaya dönüşmesine de engel olacak ve onu düşünce köleliğinden ya da bayiliğinden kurtaracaktır. Sonuç olarak Tozlu’nun çerçevesini çizdiği düşünme ve buna bağlı sorunları ile ilgili tespitleri büyük önem sahiptir. Fakat çözüm önerilerinin soyut öneri olmaktan çıkıp neyi içerdiğine ve nasıllığına dair tatmin edici bir yapılandırma ve teklifi içerdiğini ifade etmemiz zor görünmektedir. Kısmen düşünsel yasalara vurgu yapsa da onun temellendirmelerinin daha çok ideolojik ve ahlaki kaygılar ve kendilik bilinci konusuna dikkat çekmeye yönelik son derece önemli bir uyarı ve kendinden sonrakiler için kıymetli bir ufuk olarak görülebilir.

Kaynakça

- Bachelard, G. (2013). *Bilimsel Zihnin Oluşumu*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları,
- Bacon, F. (2012). *Novum Organum*. çev. Sema Önal. İstanbul: Say Yayınları.
- Dewey, J. (2022). *Nasıl Düşünürüz?* Ankara: Fol Yayınları.
- Heidegger, M. (2003). *The End of Philosophy*. trans. Joan Stambaugh. United States of America: University of Chicago Press.
- İnce, T. (2019). Necmettin Tozlu'nun Eğitim Felsefesi (Yüksek Lisans Tezi), Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Şeriatı, A. (2005). *İnsanın Dört Zindanı*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Taşdelen, V. (2019). "Necmettin Tozlu'nun Eserlerinde Düşünce, Değer ve Otantisite". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/3, 2967-2978.
- Tozlu, N. (1995). Bilim ve Geleceğimiz. *Felsefe Dünyası* 18 (1995), 18-26.
- Tozlu, N. (2003a). *Eğitim Felsefesi Üzerine Makaleler*. Ankara: Elis Yayınları.
- Tozlu, N. (2003b). İnsandan Devlete Eğitim. (1). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Tozlu, N. (2005). "Necmettin Tozlu ile Eğitim Meselelerimiz Üzerine". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 2/6, 141-154.
- Tozlu, N. (2009). Duyarlılık Eğitimi. *Türk Yurdu Dergisi*, 29.
- Tozlu, N. (2012). İnsan ve Toplum Gerçeği Yahut Eğitimin Felsefi İnşası. *Bilge Adamlar*, (28), 62-70.
- Tozlu, N. (2014a). "Eğitime Felsefi Antropolojik Bakış: Nasıl Bir İnsan?", *MEB 1. Eğitim Kongresi*, 21. Yüzyılda Bir Eğitim Felsefesi Oluşturmak ve Özel Okullar, Eğitim Kongresi, Antalya, 28-30 Kasım, (143-162).
- Tozlu, N. (2014b). *Felsefeden Eğitime I. Eğitim Felsefesi Üzerine Yazılar*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları.
- Tozlu, N. (2014c). *Felsefeden Eğitime II. Eğitim Felsefesi Üzerine Yazılar*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi.
- Tozlu, N. (2016). Üniversitenin Mesuliyeti. *Bayburt Üniversitesi Yayınları*, 1 (18), 497-510
- Türer, C. (2010). "Modernliğin Yöntem Tiranlığı". *Eskişeyni* 17. 5-10

Çözüm Arayışından Çıkmaza: AK Parti Döneminde Türkiye-Suriye İlişkilerinde Su Sorunu *From Quest for Resolution to Impasse: The Water Issue in Turkish-Syrian Relations under the AK Party*

Nuri Salık*

Öz

Türkiye'nin sınır aşan su kaynakları arasında yer alan Fırat, Dicle ve Asi akarsularından elde edilen suların paylaşımı, 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye ile Suriye arasında krizlere yol açan en önemli meselelerden biri olmuştur. Su sorunu, Suriye'nin PKK'ya verdiği destek nedeniyle 1980'li ve 1990'lı yıllarda terör meselesiyle iç içe geçmiş ve Ankara ile Şam arasında iyi ilişkiler kurulmasını engellemiştir. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) 3 Kasım 2002 tarihinde iktidara gelmesinin ardından Türkiye-Suriye ilişkilerinde normalleşme ve iş birliği dönemi başlamıştır. AK Parti'nin komşularla sızır sorun politikası, Türkiye-Suriye ilişkilerini uzun süre meşgul eden su sorununda yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Bu çalışma, AK Parti döneminde Türkiye-Suriye ilişkilerinde yaşanan normalleşme ve yakınlaşmanın su sorunu üzerindeki etkisini konu edinmektedir. Çalışmada, AK Parti hükümetlerinin Türkiye-Suriye yakınlaşmasını pekiştirmek için su sorununun çözümüne özel önem attığı ifade edilmiştir. Bu çerçevede, iki ülke arasında birçok diplomatik adım atılmış, yeni kurumsal yapılar kurulmuş ve sorunun nihai çözümüne yaklaşılmıştır. Fakat Arap Baharının Suriye'de yol açtığı iç savaş neticesinde devlet yapısının çökmesi, su kaynaklarının IŞİD ve YPG gibi terör örgütlerinin eline geçmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum, su sorununu devletler arası bir mesele olmaktan çıkartarak çözüm arayışlarını çıkmaza sokmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Suriye, AK Parti, Su Sorunu, Arap Baharı

Abstract

Sharing the waters of the Euphrates, Tigris, and Orontes rivers, which have been among transboundary water resources of Turkey, has been one of the most important issues that led to crises between Turkey and Syria since the 1960s. The water issue was intertwined with the issue of terrorism in the 1980s and 1990s due to Syria's support to the PKK terrorist organization and thwarted the establishment of cordial relations between Ankara and Damascus. After the Justice and Development Party (AK Party) came to power on November 3, 2002, a period of normalization and cooperation began in Turkish-Syrian relations. The AK Party's policy of zero-problem with neighbors opened the door to a new era in the water issue, which was occupying Turkey-Syria relations for a long time. This study deals with the effect of normalization and rapprochement in Turkish-Syrian relations on the water issue in the AK Party era. In the study, it is explained that the AK Party governments have attached special importance to the solution of the water problem to bring Turkey and Syria closer. In this framework, many diplomatic steps were taken between the two countries, new institutions were established, and the final solution of

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, nrisalik@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4311-7167.

the problem was approached. However, the collapse of the state structure because of the civil war caused by the Arab Spring in Syria led to the transfer of water resources to terrorist organizations such as ISIS and YPG. This situation has made the search for a solution a dead end by removing the water problem from being an interstate issue.

Keywords: *Turkey, Syria, AK Party, Water Issue, Arab Spring*

Giriş

Türkiye, en uzun kara sınırına sahip olduğu güney komşusu Suriye ile uzun yıllar boyunca karşılıklı güvene dayanan dostane ilişkiler tesis edememiştir. İlişkilerde yaşanan dönemsel yumuşama ve yakınlaşmalar uzun soluklu olmamış ve tarihsel süreç içerisinde Türkiye-Suriye ilişkileri temel olarak üç sorunlu alan etrafında şekillenmiştir: Hatay meselesi, PKK terörü ve su sorunu. Fırat, Dicle ve Asi akarsularının paylaşılması meselesi, bu akarsulara kıyıdaş olan Türkiye, Suriye ve Irak arasında ciddi krizler yaşamasına yol açmış ve Türkiye-Suriye ilişkilerinin gidişatını uzun yıllar boyunca etkileyen en önemli konulardan biri olmuştur. Ülke nüfuslarının giderek artması, suyun bir tüketim ve enerji ürünü olarak stratejik önemini ve kıyıdaş ülkelerin su kaynaklarını kontrol etme isteklerini artırmıştır.

Su sorunu, 1960'lı yıllarda Türkiye ve Suriye'nin akarsular üzerinde baraj projelerine başlamaları nedeniyle ortaya çıkmıştır. Özellikle 1960'lı ve 1970'li yıllarda kıyıdaş ülkeler arasında bir dizi krize yol açan su sorunu daha çok teknik düzeyde bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Ancak Suriye'nin 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'yi zayıflatmak amacıyla PKK terör örgütünü desteklemeye başlaması su sorununa siyasi bir boyut kazandırmıştır. Şam yönetiminin PKK terörünü su meselesiyle ilişkilendirerek Türkiye'den birtakım taleplerde bulunması nedeniyle, su sorunu Ankara'nın en önemli dış politika gündemlerinden biri haline gelmiştir. Türkiye-Suriye ilişkileri 1990'lı yıllarda giderek çatışmacı bir nitelik kazanırken su ve terör sorunları birbirinden ayrı anılamaz hale gelmiştir. Türkiye ile Suriye'yi savaşın eşiğine kadar getiren 1998 Krizinin ardından imzalanan Adana Protokolü ikili ilişkilerin yumuşamasına kapı aralamıştır. Türkiye-Suriye ilişkilerinde asıl dönüm noktası AK Parti'nin Kasım 2002'de iktidara gelmesi olmuştur. AK Parti döneminde Türkiye-Suriye ilişkileri hızla normalleşmiş ve iş birliği zeminine oturmuştur. İkili ilişkilerde yaşanan olumlu hava su sorununun çözümü konusunda da önemli gelişmelerin yaşanmasını sağlamıştır. Ancak Mart 2011'de Arap Baharının Suriye'yi sarsması Türkiye-Suriye ilişkilerinin bozulmasına neden olmuştur. İç savaş nedeniyle Suriye rejiminin ülkede kontrolü kaybetmesi su kaynaklarının Irak-Şam İslam Devleti (İŞİD) ve Yekiniyen Parastina Gel (YPG) gibi terör örgütleri tarafından kontrol edilmesine sebep olmuştur. Bu durum, su meselesinde devlet-dışı silahlı aktörlerin ön plana çıkmasını beraberinde getirmiştir.

Sınır aşan suların kıyıdaş devletler arasında iş birliği ya da çatışmayı tetiklemesi akademik literatürde üzerinde oldukça fazla durulan bir meseledir. Daha çok güç kapasiteleri ve hidro-hegemonya kavramları ekseninde irdelenen Türkiye-Suriye ilişkilerinde sınır aşan sular meselesi tarihi açıdan daha az analiz edilmiştir. Bu çerçevede, devlet dışı silahlı aktörlerin su kaynaklarını ele geçirdiği Suriye'de su meselesi devlet merkezli kuramsal analizlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini açıkça göstermektedir. (Daoudy, 2005; Zeitun & Warner, 2006; Akıncı et al., 2020; Warner et al., 2017; Sakal, 2022).

Bu çalışma, AK Parti döneminde Türkiye-Suriye ilişkilerinde su sorununa çözüm arayışlarının nasıl çıkmaza girdiğini, bu sorunun birbirinden farklı özellikteki evrelerini dönemlere ayırarak tarihsel bir bakış açısından incelemektedir. Çalışmada öncelikle su sorununun tarihsel kökenlerine ve 1960'lı yıllarda ortaya çıkışına değinilmiştir. Bu kısımda, 1960'lardan 2000'lere kadar uzanan süreçte Türkiye ile Suriye arasında su sorunu nedeniyle yaşanan krizlere ve diplomatik süreçlere odaklanılmıştır. Makalenin ikinci bölümünde, AK Parti'nin iktidara gelişinin ardından Türkiye-Suriye yakınlaşmasına ve bu yakınlaşmanın su meselesine yansımalarına mercek tutulmuştur. Bu çerçevede, AK Parti'nin Türkiye-Suriye iş birliğini artırmak için su sorununu çözülmesi gereken en önemli meselelerden biri olarak gördüğü ortaya konulmuştur. Bu dönemde, Türkiye ile Suriye arasında gerçekleştirilen üst düzey temaslarda su sorununun hallerine dair birçok mutabakat muhtırası imzalanmıştır. Son kısımda, Arap Baharı sürecinde yaşanan gelişmelerin Türkiye-Suriye yakınlaşmasını ve iş birliğini sona erdirdiğine, Suriye'deki su kaynaklarının önce IŞİD, daha sonra YPG terör örgütünün kontrolüne girmesinin su sorununun nihai çözümünü çıkmaza soktuğuna değinilmiştir. Dolayısıyla, Arap Baharı dalgasının Suriye'de yol açtığı kaos ve çatışma ortamı, devlet dışı silahlı aktörlerin yükselişine zemin hazırlayarak AK Parti döneminde Türkiye-Suriye ilişkilerinde su sorununun çözümü için atılan adımları akim bırakmıştır.

Su Sorunun Tarihsel Kökenleri, Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Türkiye ile Suriye arasında Fırat, Dicle ve Asi akarsularının nasıl paylaşılacağına dair yaşanan anlaşmazlık olarak tarif edilen su sorunu (Fırat & Kürkçüoğlu, 2009: 140), iki ülke ilişkilerinin normalleşmesinin önündeki en büyük engellerden birini teşkil etmiştir. Su sorunu; Soğuk Savaş rekabeti, Hatay meselesi ve PKK terörü gibi faktörlerle birlikte Türkiye ile Suriye arasındaki potansiyelin ortaya çıkmasını 2000'li yıllara kadar geciktirmiştir.

Tarihsel sürece bakıldığında, Türkiye ile Suriye arasındaki su ilişkilerini düzenleyen ilk antlaşmanın Millî Mücadele döneminde imzalanan 20 Ekim 1921 tarihli Ankara İtilâfnamesi olduğu görülmektedir. Ankara hükümeti ile Suriye'nin mandater devleti Fransa arasında imzalanan antlaşmanın 12. maddesinde Kuveik suyunun iki ülke arasında nasıl paylaşılacağı şu sözlerle düzenlenmiştir: “*Kuveik suyu Halep şehri ile şimalde Türk kalan mıntıka arasında her iki tarafı hakkaniyet perverane bir surette tatmin edecek veçhile tevzi olunacaktır. Halep şehri mıntıkanın ihtiyacına medar olmak üzere kendi masrafile Türk toprağında Fıratın dahi su alabilecektir.*” (Düstur, 1929). Bu madde ile, Kuveik suyunun Halep ile kuzeyde kalan Türk toprakları arasında âdil bir biçimde paylaşılacağı ve Halep'in ihtiyaç olması durumunda, masrafını karşılamak suretiyle, Fırat suyundan alabileceği açıkça beyan edilmiştir (Chalabi & Majzoub, 1995: 193; Denk, 1997: 35).

Su meselesi, Lozan Antlaşmasına da konu olmuştur. İtilâf devletleriyle 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması'nın 109. maddesinde Türkiye ile komşu devletler arasındaki su ilişkileri şu ifadelerle düzenlenmiştir:

“Tersine hükümler olmadıkça, eğer yeni bir sınırın çizilmesi yüzünden bir devletin sularının düzeni (kanallar açılması, su baskınları, sulama, drenaj, ya da vb.) öteki bir devletin toprağında yapılacak işlere bağlı bulunduğu, ya da

bir devletin toprakları üzerinde savaştan önceki yapılan işler gereğince, öteki bir devletin topraklarından çıkan sular ya da hidrolik enerji kullanılıyorsa ilgili devletler arasında, her birinin çıkarlarını ve kazanılmış haklarını koruyacak nitelikte bir anlaşma yapmaları gerekir. Anlaşma olmazsa sorun hakem yoluyla çözümlenecektir” (Soysal, 1983: 129; Düstur, 1931).

Lozan Antlaşması’nda yer alan bu maddeyle Türkiye, Suriye ve Irak arasında sınırların yeniden belirlenmesi nedeniyle, Birinci Dünya Savaşı’ndan önce var olan su rejiminin devamını sağlamak üzere antlaşmalar yapılması öngörülmüştür. 109. madde çerçevesinde, ilerleyen dönemlerde imzalanacak antlaşmalarda kıyıdaş devletlerin Birinci Dünya Savaşı’ndan önce kullandıkları su miktarının kazanılmış hak olarak saklı tutulması, bir devletin su rejiminin diğer bir devlet sınırları içindeki tesislere bağlı olması durumunda bunların değiştirilmemesi ve taraf devletlerin birbirlerinin menfaatlerini gözetmesi hedeflenmiştir (Kodaman, 2007: 61).

Türkiye ile Suriye adına mandater devlet Fransa arasında imzalanan 30 Mayıs 1926 tarihli Dostluk ve İyi Komşuluk İlişkileri Sözleşmesi’nin 13. maddesinde akarsuların kullanımında verimi artırmak için iki ülke arasında iş birliği yapılması öngörülmüştür (Fırat, 2009: 142). Yine Türkiye ile Fransa arasında 3 Mayıs 1930 tarihinde imzalanan Tahdid-i Hudud Nihai Protokolü ile daha önce akarsuların paylaşımı ve kullanımına değinen antlaşmalar bir kez daha teyit edilmiştir (Kodaman, 2007: 61; Chalabi & Majzoub, 1995: 193-194).

Türkiye ile bir diğer kıyıdaş devlet olan Irak arasında 29 Mart 1946 tarihinde imzalanan Dostluk ve İyi Komşuluk Antlaşması, akarsuların paylaşımını düzenleyen bir diğer sözleşmedir (Dohrmann & Hatem, 2014: 575). Bu antlaşmanın “Dicle, Fırat ve Kolları Sularının Düzene Konması Protokolü” başlıklı 1 numaralı ek protokolüyle Türkiye ile Irak arasındaki su ilişkilerinin nasıl yürütüleceği belirlenmiştir (Resmî Gazete, 1947). Türkiye ve Irak, bu belge ile Fırat ve Dicle nehirlerinden düzgün su akışının sağlanması, Irak’a zarar veren su baskınlarının önlenmesi, nehirlerin akımını kaydedecek daimî gözetleme istasyonlarının kurulması ve nehirler üzerinde iki ülkenin menfaatini gözetten tesislerin kurulması gibi konular üzerinde mutabık kalmışlardır (Denk, 1997: 35-36; Kodaman, 2007: 63-64; Chalabi & Majzoub, 1995:194).

Sınır aşan suların paylaşılması meselesi, Türkiye ile Suriye arasında bir sorun olarak 1960’lı yılların başında ortaya çıkmıştır. Bu dönemde, Türkiye ve Suriye’nin ekonomik kalkınma planlarında suya yer vermeye başlamaları ve her iki ülkenin nüfuslarının su ihtiyacını temin etmek için Fırat ve Dicle nehirleri üzerinde hidroelektrik ve sulama projelerine başlamaları, sınır aşan suların paylaşılması meselesini gün yüzüne çıkarmıştır. Türkiye’nin Fırat ve Dicle nehirleri üzerinde inşasına başladığı barajlar, başta Suriye olmak üzere Irak’ın da tepkisini çekmiştir. İki aşağı kıyıdaş ülke, Türkiye’nin bu dönemde hayata geçirmek istediği projelerin tarımsal üretimlerine büyük darbe vuracağını iddia etmişlerdir (Tür, 1999: 106).

Kıyıdaş ülkeler arasında akarsuların paylaşımına dair ilk ihtilaf, 1960’lı yıllarda Suriye’nin Tabka Barajı projesini, Türkiye’nin ise Keban Barajı projesini hayata geçirerek Fırat sularını kontrol etme arayışına girmeleriyle patlak vermiştir (Chalabi & Majzoub, 1995:

194). İki ülkenin Soğuk Savaş'ta karşıt kamplarda yer almaları su meselesinde karşılıklı güvensizliği pekiştiren en önemli faktörlerden biri olmuştur. Türkiye, Keban Barajı'nın yapımı için ABD'den destek alırken; Suriye, Tabka Barajı için Sovyetler Birliği'nden yardım almıştır (Bayar & Bayar, 2017: 24). Türkiye, bu dönemde Fırat sularından elektrik ihtiyacı için faydalanmak isterken, Suriye daha çok tarımsal üretimini canlandırmak için istifade etmek istemekteydi (Şahin, 2004: 99-100). Aşağı kıyıdaş ülkeler, Keban Barajı'nın inşa sürecinin başlamasının ardından, Türkiye'den saniyede 350 metreküp su sağlamayı garanti etmesini talep etmişlerdir. Bunun üzerine, Türk ve Iraklı yetkililer, Haziran 1964'te bir araya gelerek su meselesini ele almışlardır. Türkiye, bu görüşmede kıyıdaş ülkelere gelecekteki projeleri için akarsulardan sağlanacak su miktarının belirlenmesi ve bu ülkelerin sulama ihtiyaçlarının hesaplanması gibi meselelerin müzakere edilmesi amacıyla Ortak Teknik Komite (OTK) kurulmasını teklif etmiştir (Kıbaroğlu, 2006: 137).

Türkiye, Suriye ve Irak temsilcileri, Eylül 1965'te Bağdat'ta düzenlenen üçlü toplantıda Fırat sularının paylaşımı meselesini masaya yatırmışlardır. Ancak gerek taraflar arasında kurulması hedeflenen OTK'nın hukuki yetkileri hakkında ortaya çıkan uzlaşmazlık, gerek Suriye'nin Hatay üzerindeki egemenlik iddiaları nedeniyle Asi Nehri'ni kapsayan bir çözümü müzakere etmek istememesi, gerekse Irak'ın Suriye'nin Dicle suları ile Fırat sularını ilişkilendirmesine tepki göstermesi gibi nedenlerle bu ilk görüşmelerden herhangi bir sonuç alınamamıştır (Fırat & Kürkcüoğlu, 2009: 141; Kıbaroğlu, 2006: 137).

1965 yılında yaşanan bir diğer gelişme, Suriye ve Irak'ın Türkiye'ye karşı harekete geçerek Ankara'nın Keban Barajı'nın inşası için Dünya Bankası ve Amerikan Uluslararası Kalkınma Ajansı'ndan (*United States Agency for International Development-USAID*) almayı planladığı kredileri engellemek için faaliyetlerde bulunmasıdır (Turan, 2011: 186). Şam ve Bağdat yönetimlerinin bu çabaları başarılı olmuş, USAID Türkiye'ye baraj inşası için kredi vermenin ön koşulu olarak aşağı kıyıdaş ülkelerle anlaşma yapılması çağrısında bulunmuştur. USAID'ın bu tutumu karşısında Türkiye, Suriye ve Irak'a saniyede 350 metreküp su bırakma taahhüdü vermesinin ardından, ancak 31 Ağustos 1966 tarihinde USAID ile Keban Barajı'nın inşası için 40 milyon dolarlık bir kredi anlaşması imzalayabilmiştir (Denk, 1997: 37).

1970'li yıllarda üç ülke arasındaki ilişkileri etkileyen en önemli faktörlerden biri haline gelen su sorunu, Keban Barajı'nın Mart 1974'te dolum işlemlerine başlanması üzerine yeni bir krize neden olmuştur. Türkiye'nin baraj dolum işleminin başlaması üzerine, kıyıdaş ülkelere 1966 yılından beri bıraktığı 350 metreküp/sn'lik suyu bir süre gönderemeyeceğini ve birkaç ay yalnızca saniyede 100 metreküp su sağlayabileceğini bildirmesi bu ülkeler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Irak ve Suriye, su miktarında yapılması planlanan değişikliğin kendi baraj projelerine engel olacağı gerekçesiyle Türkiye'yi protesto etmişlerdir (Tür, 1999: 107). Suriye, Türkiye'den üç kıyıdaş ülke arasında su sorununa dair üçlü anlaşma imzalanmasını talep etmiş, ancak Türkiye bu talebi reddetmiştir. Türkiye'nin Fırat Nehri'nden bıraktığı su miktarını 300 metreküp/sn'ye çıkarması neticesinde gerginlik sona ermiştir (Fırat & Kürkcüoğlu, 2009: 142).

Su sorunu, sadece Türkiye ile aşağı kıyıdaş ülkeler arasında cereyan etmemiş, aynı zamanda aşağı kıyıdaş ülkelerin kendi aralarında da çeşitli sorunların yaşanmasına

zemin hazırlamıştır. Örneğin, Suriye'nin 1973 yılından itibaren Tabka Barajı'nın dolun işlemlerine başlaması Irak'ı ciddi manada rahatsız etmiştir. Bağdat yönetimi, Nisan 1975'te Suriye'yi Fırat sularını kasıtlı olarak kısımakla ve 3 milyon Iraklı'nın geçimini tehlikeye atmakla suçlamıştır. Şam yönetimi, Irak'ın iddialarının tamamen asılsız olduğunu ileri sürmüş ve Bağdat yönetimini Siyonizm'e ve emperyalizme hizmet etmekle suçlamıştır (The Washington Post, 1975: 25; Milliyet, 1975: 3; The Guardian, 1975: 5). Barajlardan sorumlu Suriyeli Bakan Subhi Kehhale, 7 Mayıs 1975'te düzenlediği basın toplantısında Irak'ın Suriye'ye yönelik suçlamalarını reddetmiş ve Bağdat yönetiminin iklim koşullarını dikkate almadığını ileri sürerek su sorununun aslı sorumlusu olarak Türkiye'yi göstermiştir (FBIS, 1975; The Guardian, 1975: 3).

Irak'ın karşılıklı suçlamalar devam ederken Mayıs 1975'te Suriye sınırına tank ve zırhlı birlik sevkياتına başlamasıyla gerilim sıcak çatışmanın eşiğine kadar gelmiştir. Suudi Arabistan Petrol Bakanı Şeyh Ahmed Zeki el-Yemeni'nin Haziran 1975'te yürüttüğü mekik diplomasisi neticesinde Suriye'nin Irak'a ihtiyaçlarını karşılayacak düzeyde su sağlamayı kabul etmesi üzerine kriz savaşa dönüşmeden sona ermiştir (The Washington Post, 1975: 26; The Guardian, 1975: 3; The New York Times, 1975: 6). Bu arada Türkiye ve Irak, 10 Temmuz 1975'te Fırat sularının paylaşımını müzakere etmek üzere üçlü bir mekanizmanın tesis edilmesi hususunda mutabık kalmışlardır (The Times, 1975).

Türkiye'nin 1976 yılında Fırat Nehri üzerinde Karakaya Barajı'nın yapımına başlaması, Ankara ile Bağdat arasında su sorununun çözümü için oluşan ılımlı havanın kaybolmasına neden olmuştur. Türkiye'ye misillemede bulunmak isteyen Irak, 20 Kasım 1977 tarihinde Kerkük-Yumurtalık boru hattından petrol akışını askıya almıştır. Bağdat yönetimi, Türk ekonomisine büyük zarar veren petrol kararının Türkiye'nin ödemediği 300 milyon dolarlık petrol borcu nedeniyle alındığını iddia etse de kararın arkasında yatan asıl neden Fırat sularının paylaşımı konusunda yaşanan anlaşmazlıktı. Nitekim Irak, petrol borçlarının ödenmesine ilişkin görüşmelerin başlayabilmesi için Türkiye'nin Fırat Nehri'nden bıraktığı suyu normal seviyesine çıkarması şartını koşmuştur (Fırat & Kürkçüoğlu, 2009: 142).

1980'li yıllarda su sorununun çözümü için Ankara ile Şam arasında pek çok diplomatik temas gerçekleştirilmiştir. Bu temasların en önemli neticesi, 1980'lerin başında Türkiye, Suriye ve Irak arasında Ortak Teknik Komitenin (OTK) kurulması olmuştur (Sabitov, 2022: 487-488; Kut, 1994: 227). Bu dönemde su meselesini Türkiye-Suriye ilişkilerinin merkezine taşıyan en önemli gelişme Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP) olmuştur. Suriye, Türkiye'nin GAP kapsamında Fırat ve Dicle nehirleri üzerinde inşa etmeyi planladığı baraj ve hidroelektrik santralleri kabul edilemez bulmuştur (Sabitov, 2022: 488; Çarkoğlu & Eder, 2002: 310). GAP projesi, su sorununun çatışmacı bir evreye girmesine neden olurken, su ve terör, 1980'li yıllarda Türkiye-Suriye ilişkilerini şekillendiren iki temel sorun olarak karşımıza çıkmaktadır (Güner, 1997: 108-109).

SSCB'nin, Ortadoğu'daki stratejik müttefiki konumunda bulunan Suriye, bu dönemde NATO üyesi Türkiye'ye karşı PKK, ASALA ve Dev-Sol gibi terör örgütlerine eğitim desteği ve lojistik destek vermiştir (Tür, 1999: 109; Sabitov, 2022: 488). Suriye Devlet Başkanı Hafız Esad'ın kardeşi ve Suriye istihbaratının başı Rıfat Esad, 1980'li yılların

başında PKK'nın eğitim faaliyetlerini Suriye'den yürütmesine doğrudan nezaret etmiştir (Fırat & Kürkçüoğlu, 2009: 132). Dönemin Başbakanı Turgut Özal'ın su sorununu çözmek için ortaya attığı Barış Suyu Projesinden ve bir dizi diplomatik inisiyatiften ise herhangi bir netice alınamamıştır (Kodaman, 2007: 46).

Türkiye-Suriye ilişkilerine 1990'lı yıllarda artık iç içe geçen su ve terör sorunu damga vurmuştur. Bu dönemde üst düzey Türk ve Suriyeli yetkililer arasında yapılan toplantılarda su ve terör sorunu aynı parantez içinde ele alınmıştır. Türkiye, özellikle PKK elebaşı Abdullah Öcalan'ın Şam tarafından doğrudan himaye edilmesi nedeniyle su meselesinde bir çözüm olamayacağını muhataplarına kesin bir dille bildirmiştir (Maden, 2012: 91; Bayar & Bayar, 2017: 25; Tür, 1999: 120). 1998 Kriziyle zirve yapan Türkiye-Suriye gerginliği Adana Protokolünün imzalanmasıyla birlikte yumuşamaya başlamıştır. Su meselesinde 1998 yılından sonra karşılıklı güveni artıran birtakım adımlar atılsa da sorunun nihai çözümüne yönelik bir irade ortaya çıkmamıştır (Çarkoğlu & Eder, 2002: 319; Bayar & Bayar, 2017: 26).

AK Parti Döneminde Su Sorununa Çözüm Arayışları

Türkiye-Suriye ilişkileri AK Parti'nin 3 Kasım 2002 tarihinde iktidara gelmesiyle birlikte büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Pro-aktif bir dış politika benimseyen AK Parti, Türkiye'nin komşu ülkelerle uzun yıllardır yaşadığı sorunları çözmek için inisiyatif almış ve bölgesel ekonomik entegrasyonu sorunların çözümü için etkin bir yöntem olarak görmüştür (Balcı, 2017: 288-289). Komşularla sıfır sorun politikası olarak adlandırılan bu stratejinin en önemli sac ayaklarından birini Türkiye-Suriye ilişkilerinin geliştirilmesi politikası oluşturmuştur. AK Parti'nin politikalarının yanı sıra, bölgesel ve küresel düzeyde yaşanan gelişmeler de Türkiye-Suriye yaklaşmasına zemin hazırlamıştır. 2003 Irak işgali sırasında Amerikan kuvvetlerinin Türkiye topraklarını kullanmasına müsaade eden tezkerenin 1 Mart 2003'te Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) reddedilmesi ve işgal sonrası süreçte Irak'ta Kürt unsurların güçlenmesi Türkiye-Suriye yaklaşmasını sağlamıştır (Daoudy, 2013: 140-141). Türkiye, ABD'nin Irak işgali sonrasında Suriye'yi Ortadoğu'ya açılan bir kapı ve bölgesel dengeleri sağlayacak bir müttefik olarak görürken, Suriye tarafı Türkiye'yi Batı'ya açılan bir kapı ve Şam'ı bölgesel izolasyondan kurtaracak bir imkân olarak değerlendirmektedir (Balcı, 2017: 306).

Tüm bu faktörler Türkiye-Suriye ilişkilerinin zirveye ulaşmasını sağlayacak bir dizi üst ziyareti beraberinde getirmiş, bu diplomatik temaslar su meselesinin çözümüne de kapı aralamıştır. Bu çerçevede, Suriye Başbakanı Mustafa Miro'nun Temmuz 2003'te yaptığı Ankara ziyareti Türkiye-Suriye ilişkilerine ivme kazandıran önemli bir gelişme olarak zikredilmelidir. Miro'nun ziyareti sırasında, iki ülke arasında petrol ve doğalgaz alanında ortak projelerinin geliştirilmesi için bir dizi iş birliği anlaşması imzalanmıştır. Ayrıca, Mısır ve Suriye doğalgazının Türkiye üzerinden Avrupa'ya pazarlanması hususunda çalışmalara başlanması konusunda mutabık kalınmıştır (Aydın Tarihi, 2003).

Miro, ziyareti sırasında Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer, TBMM Başkanı Bülent Arınç ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'la ikili görüşmeler gerçekleştirmiştir. Miro, 29 Temmuz'da Başbakan Erdoğan'la düzenlediği ortak basın toplantısında Suriye sınırlarının

PKK'ya kapalı olduğunu ifade ederek Türkiye'nin terör hassasiyetini gözettileri mesajını verirken; Başbakan Erdoğan da, “*Su konusunda ciddi adımlar atacağız. Ortak mutabakata vardık. Rahatlıkla dayanışma içinde bunu çözebiliriz*” (Milliyet, 2003: 15) sözleriyle konuk başbakana su sorununun çözümü için Türkiye'nin hazır olduğunu göstermiştir.

Suriye Devlet Başkanı Beşar Esad'ın 6 Ocak 2004'te Türkiye'ye düzenlediği ziyaret, Türkiye-Suriye ilişkilerinin 2000'li yıllarda kat ettiği mesafeyi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Esad'ın ziyareti sırasında imzalanan “Yatırımların Karşılıklı Korunması ve Artırılması Anlaşması” ile “Çifte Vergilendirmenin Önlenmesi Anlaşması” her iki ülkenin de ekonomik iş birliğine verdikleri önemi gösteren sözleşmelerdir. Bu anlaşmaların en kritik boyutu, Suriye'nin mevcut Türkiye sınırlarını kabul etmesi olmuştur (Kibaroglu, 2006: 147). Türkiye, Suriye'nin uzun yıllar boyunca Hatay üzerinde sürdürdüğü egemenlik iddialarından vazgeçmesi anlamına gelen bu sözleşmeleri yeni bir dönemin başlangıcı olarak okumuştur (Milliyet, 2004: 14).

Başbakan Erdoğan'ın 120 Türk iş adamıyla birlikte 22 Aralık 2004'te Suriye'ye düzenlediği ziyaret, Ankara ile Şam arasındaki ekonomik ilişkilerin daha da gelişmesini sağlamıştır. Erdoğan'ın ziyareti sırasında, 22 Aralık tarihli “Türkiye-Suriye Serbest Ticaret Anlaşması” imzalanmıştır (Maden, 2012: 91; Kibaroglu, 2006: 147). Erdoğan'ın ziyareti, iki ülke ilişkilerini uzun yıllardır gölgeleyen su meselesinde önemli gelişmelerin yaşanmasına da vesile olmuştur. Başbakan Erdoğan, ziyareti sırasında Suriye'nin artan su ihtiyacını karşılamak için Dicle sularından daha fazla istifade edebileceğini ifade ederek Beşar Esad'a jest yapmıştır (Aydın Tarihi, 2004). Erdoğan'ın ziyaretiyle sınır aşan suların paylaşımı sorunu büyük ölçüde geride kalmış ve iki ülke meseleyi yeniden teknik bir sorun olarak algılamaya başlamışlardır. Başbakan Erdoğan, Şam'da düzenlediği basın toplantısında su sorunu hakkında sorulan soruya, bu problemi geride bıraktıklarını, iki ülke arasındaki ilişkileri geliştirmek istediklerini ve iki ülke arasında mazide yaşanan problemleri unuttuklarını belirterek cevap vermiştir (Tür, 2010: 169). Irak'ta ABD işgali sonrasında gerçekleşen rejim değişikliği sonrasında kıyıdaş ülkeler arasındaki diyalog artmış ve 2005 yılına gelindiğinde Fırat-Dicle İşbirliği İnisiyatifi kurulmuştur. Bu inisiyatif sayesinde artan diplomatik temaslar neticesinde, kıyıdaş ülkeler arasında sınır aşan sular konusunda diyalog zemini oluşmuş ve bilimsel iş birliği gelişmiştir (Kibaroglu, 2021: 148).

Bu gelişmeler neticesinde, Türkiye, Suriye ve Irak arasında kıyıdaş ülkeler olarak sorunun müzakere edilmesi amacıyla 1980 yılında kurulan OTK, 2007 yılında faaliyetlerine yeniden başlamıştır. Bu çerçevede, tarafların katılımıyla Mayıs 2007'de Suriye'de, Şubat 2009'da Türkiye'de ve Eylül 2009'da Irak'ta OTK toplantıları gerçekleştirilmiştir. Bu dönemde yaşanan bir diğer önemli gelişme, bölgesel su yönetimi çalışmalarını teşvik etmek amacıyla üç kıyıdaş ülkenin katılımıyla Mart 2008'de İstanbul'da Ortak Su Enstitüsü'nün kurulması olmuştur (Daoudy, 2013: 141-142). Hem OTK mekanizmasının giderek daha işlevsel hale gelmesi hem de Ortak Su Enstitüsü'nün kurulması, kıyıdaş ülkelerin su sorununun çözümü için ilk kez temaslarını bu denli yoğunlaştırmalarını sağlamıştır.

2000'li yıllarda su sorununun çözümü için mesafe kat edilmesini sağlayan en önemli mekanizma hem Türkiye ile Irak hem de Türkiye ile Suriye arasında kurulan Yüksek

Düzeyle Stratejik İşbirliği Konseyi'dir (YDSK). Türkiye ile Irak arasında 2008 yılında kurulan YDSK'nın ilk toplantısı iki ülke kabinelerinin katılımıyla 2009 yılında İstanbul'da yapılmıştır. Ankara ile Bağdat arasında imzalanan "Stratejik İşbirliği Anlaşması" çerçevesinde, YDSK'nın iki ülke başbakanlarının katılımıyla yılda bir kez toplanması, bakanlar düzeyindeki toplantıların ise yılda en az üç kez yapılması kararlaştırılmıştır. Sınır aşan suların kullanımı ve yönetimi, ikili iş birliği çerçevesinin en önemli boyutlarından birini oluşturmuştur (Kibaroglu & Gürsoy, 2015: 832). Türkiye ile Irak arasında 15 Ekim 2009 tarihinde düzenlenen YDSK toplantısında iki ülke arasında biri su sorunu hakkında olmak üzere toplam 48 mutabakat zaptı imzalanmıştır. "Su Alanında Mutabakat Zaptı" başlıklı belgede, su kaynaklarının değerlendirilmesi, mevcut hidrolojik ölçüm istasyonlarının kalibrasyon ve değerlendirmesi, mevcut sulama sistemlerinin modernizasyonu, yerel su kaynaklarından su kaybının önlenmesi, temiz su temin edilmesi, Türk şirketlerinin katılımıyla Irak'ta su sağlama ve su iyileştirme tesislerinin inşa edilmesi gibi konularda acil iş birliği yapılması kararlaştırılmıştır (Kibaroglu, 2012: 78).

Türkiye ile Suriye arasındaki YDSK Anlaşması 16 Eylül 2009 tarihinde imzalanmıştır (Maden, 2011: 37). Türkiye-Suriye YDSK Birinci Bakanlar Kurulu Toplantısı, 12-13 Ekim tarihlerinde Halep ve Gaziantep'te toplanmıştır. Taraflar bu toplantıda 40 adet protokol ve iş birliği anlaşması imzalamışlardır. Toplantılarda su meselesinde de ilerleme sağlanmış, iki ülke temsilcileri Fırat sularının yönetiminde iş birliği yapılması ve Asi Nehri üzerinde Asi Dostluk Barajı'nın inşa edilmesi konusunda anlaşmışlardır (Altunışık, 2010: 152).

22-23 Aralık 2009 tarihlerinde Şam'da düzenlenen Türkiye-Suriye YDSK Başbakanlar Toplantısında dördü Fırat, Dicle ve Asi suları üzerinde iş birliğini öngören anlaşma olmak üzere toplam 50 protokol imzalanmıştır (Kibaroglu, 2013: 154; Daoudy, 2013: 142; Maden, 2012: 91). 23 Aralık 2009 tarihinde iki ülke temsilcileri arasında su meselesine dair imzalanan protokoller şunlardır:

- Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Suriye Arap Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Asi Nehri Üzerinde "Dostluk Barajı" Adı Altında Ortak Baraj İnşa Edilmesi İçin Mutabakat Zaptı
- Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Suriye Arap Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Dicle Nehrinden Su Çekilmesi İçin Suriye Topraklarında Pompa İstasyonu Kurulması Konusundaki Mutabakat Zaptı
- Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Suriye Arap Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Su Kalitesinin İyileştirilmesi Alanında Mutabakat Zaptı
- Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti ile Suriye Arap Cumhuriyeti Hükümeti Arasında Su Kaynaklarının Verimli Kullanımı ve Kuraklıkla Mücadele Alanında Mutabakat Zaptı (Kibaroglu, 2012: 79-80; Maden, 2012: 91-92).

2009 yılında gerçekleştirilen YDSK toplantılarının ardından Türkiye-Suriye ilişkileri yeni bir evreye girmiştir. YDSK, dışişleri bakanları düzeyinde 2-3 Ekim 2010'da Lazkiye'de, başbakanlar düzeyinde 20-21 Aralık 2010'da Ankara'da toplanmıştır. Bu toplantılarda

Türkiye ile Suriye arasında toplam 13 belge daha imzalanmıştır (Duran, 2011: 512). Başbakan Erdoğan, 20 Aralık'ta Suriye Başbakanı Naci Otri'yle birlikte düzenlediği basın toplantısında Türkiye ile Suriye arasında hayata geçirilmesi planlanan ortak projelere değinmiş ve Asi Nehri üzerinde yapılması planlanan dostluk barajının temelinin atılacağını duyurmuştur. Erdoğan, basın toplantısında şu açıklamalarda bulunmuştur:

“...toplantı sırasında taraflar yakın gelecekte su ortak işbirliği projelerinin uygulanmasını kararlaştırmışlardır: 26 Ocak 2011 tarihinde Nusaybin-Kamışlı Ortak Gümrük Kapısı inşaatının temel atma töreninin yapılması, 2010 yılı sonuna kadar Asi Nehri üzerindeki Dostluk Barajının temel atma töreninin gerçekleştirilmesi, İki ülke arasında ticaret ve yatırımların artırılmasını kolaylaştırmak üzere Türkiye-Suriye Ortak Bankası kurulması, 2011 yılı içinde Gaziantep ve Halep arasında hızlı tren servisi başlatılmasına ilişkin ortak bir proje geliştirilmesi, 2011 yılı içinde iki ülkenin doğal gaz boru hattı şebekelerinin birbirine bağlanmasının tamamlanması, Türk Eximbank tarafından Suriye Hükümetine Türk şirketlerince üstlenilecek spesifik projelerin finansmanında kullanılmak üzere 180 milyon Euro (250 milyon ABD doları) tutarında kredi açılması” (Erdoğan, 2019: 154).

Türkiye, Ocak 2011'de su sorununu tamamen gündemden çıkarmak için Irak, Suriye, İran, Gürcistan, Bulgaristan ve Yunanistan'la birlikte 18 baraj inşa edileceğini duyurmuştur. Bu barajlardan ilki olan Asi Dostluk Barajı'nın temeli Başbakan Erdoğan ile Suriye Başbakanı Naci Otri'nin katılımıyla 6 Şubat 2011'de atılmıştır (Maden, 2011: 38; Dohrmann & Hatem, 2014: 580). Başbakan Erdoğan temel atma konuşmasında Türkiye-Suriye ilişkilerine dair tarihi mesajlar vermiş ve “*Bugünden itibaren Asi nehri, bizi birbirimizden ayıran, aramıza sınır çizen bir nehir olmaktan çıkıyor, bizi birbirimizle buluşturan, kucaklaştıran bir nehir haline dönüşüyor*” ifadelerini kullanmıştır. Başbakan Erdoğan, Türkiye ile Suriye arasındaki kardeşlik ilişkisinden de şu sözlerle bahsetmiştir: “*Suriye ne kadar huzurlu olursa Türkiye de o kadar huzurlu olur. Türkiye ne kadar refah içinde olursa Suriye de o kadar refah içinde olur. Çünkü bizler tarihin bizi birbirimize kardeş kıldığı, kardeş eylediği milletleriz. Tarih boyunca bizim kaderimiz hep ortak oldu, tarih boyunca yüreğimiz hep birlikte attı*” (Çetin, 2011). Bu süreçte, Asi sularına dair imzalanan resmî protokol sadece su meselesinde değil Suriye'nin Hatay üzerindeki egemenlik iddialarını resmen terk etmesi bakımından da Türkiye-Suriye ilişkilerinde gerçek bir dönüm noktası olmuştur (Kibaroglu, 2013: 155).

Su Sorununda Yeni Perde: Arap Baharı ve Devlet-Dışı Aktörlerin Sahneye Çıkışı

Asi Dostluk Barajı'nın temel atma töreninden kısa bir süre sonra Arap Baharı olarak adlandırılan halk ayaklanmalarının Mart 2011'de Suriye'ye sıçraması ve Baas rejimi ile muhalifler arasında kanlı bir iç savaşın patlak vermesi Türkiye-Suriye ilişkilerinin yeniden bozulmasına neden olmuştur. Türkiye, Beşar Esad yönetiminin sivil göstericilere uyguladığı şiddeti sert bir dille kınamış ve Baas rejimine karşı muhalif grupları aktif bir biçimde desteklemeye başlamıştır. Baas rejiminin sivil halka yönelik saldırılarına karşılık Türkiye'nin muhalifleri himaye etmeye başlaması üzerine iki ülke arasındaki ilişkiler kopmuş, dolayısıyla 2009 yılında imzalanan mutabakat protokolleri uygulanamamıştır.

Arap Baharı sürecinde, Suriye ve Irak'ta devlet mekanizmalarının çökmesinden yararlanan IŞİD ve YPG gibi terör grupları barajlar başta olmak üzere bölgedeki su kaynaklarını ele geçirmiştir. Su kaynaklarının devlet dışı aktörler tarafından kontrol edilmeye başlanması, su sorununun tarihinde daha önce görülmemiş yeni aktörlerin sahneye çıkması anlamına gelmekteydi.

Özellikle IŞİD'in Irak ve Suriye'deki teritoryal kazanımları su sorununu daha çetrefilli bir hale getirmiştir. Suyun stratejik öneminin farkında olan IŞİD, başlangıçtan itibaren su kaynaklarını kontrol etmeyi askeri stratejisinin kilit taşı olarak belirlemiş ve suyu bir silah olarak kullanmıştır (Kıbaroğlu, 2021: 152). IŞİD ayrıca, Fırat ve Dicle nehirleri üzerindeki barajların ele geçirilmesini yayılcı stratejisinin merkezine oturtmuştur. Bu çerçevede, IŞİD 2012 yılının sonundan itibaren Suriye'deki Tışrin, Tabka ve Baas barajlarının kontrolünü birer birer ele geçirmiştir. IŞİD'in en büyük kazanımı, Suriye'nin en büyük barajı olan ve oldukça stratejik bir konumda bulunan Tabka'yı 2014 yılında ele geçirmesi olmuştur. IŞİD, böylece Esad rejiminin suya erişimini büyük oranda kısıtlamıştır. 2014-2016 yılları arasında Irak sınırları içindeki Fırat-Dicle havzasında kontrolünü artıran IŞİD, Musul Barajı başta olmak üzere Samarra, Ramadi ve Felluce barajlarını da bir süre kontrolü altında tutmayı başarmıştır. IŞİD ele geçirdiği barajları ve su kaynaklarını sahada mücadele ettiği unsurlara karşı bir silah olarak kullanmaktan da geri durmamıştır. Bu kapsamda IŞİD, şehirleri susuz bırakmaktan sele neden olmaya, su kaynaklarını kirletmekten şehirleri elektriksiz bırakmaya kadar pek çok yönteme başvurmuştur. Dolayısıyla IŞİD bir yandan suyun kontrolünü siyasi ve ekonomik amaçlarını gerçekleştirmek için bir araç olarak görürken, öbür yandan su sistemlerini saldırı ve savunma amaçlı askeri stratejisinin bir parçası haline getirmiştir (Daoudy, 2020: 1357-1361; Mazlum, 2018: 113-114; Karakaya, 2019: 181).

IŞİD'in bölgesel yayılımı ve Irak-Suriye sınırını ortadan kaldırarak Sykes-Picot düzenine son verdiğini ilan etmesi uluslararası kamuoyunu IŞİD terörizmine karşı harekete geçirmiştir. Bu çerçevede, ABD liderliğinde Eylül 2014'te kurulan koalisyonun PKK'nın Suriye uzantısı olan YPG'yle başlattığı operasyonlar neticesinde IŞİD güçleri kazandığı toprakları kaybetmeye başlamıştır (Karakaya, 2020: 100-101). IŞİD'in toprak kayıpları, su kaynaklarını da doğrudan etkilemiştir. YPG, Aralık 2015'te IŞİD güçlerini yenerek Tışrin Barajını kontrol altına almıştır (Kajjo, 2016). IŞİD 2014 yılında ele geçirdiği Tabka Barajından Mayıs 2017'de çekilmek zorunda kalmıştır. Haziran 2017'de ABD destekli YPG kuvvetleri IŞİD'in kontrolündeki Baas Barajını da ele geçirmeyi başarmıştır (Sümer, 2017; Mazlum, 2018: 117).

YPG'nin bu kazanımları örgüte Suriye'nin su kaynaklarının kontrolü açısından önemli bir üstünlük sağlamıştır. Zira Tabka Barajı Suriye'nin total su rezervlerinin yüzde 70'ini oluşturmaktadır. Ayrıca YPG Dicle Nehri'nden elde edilen bütün su kaynaklarını da kontrolü altında bulundurmaktadır. YPG'nin totalde kontrol ettiği su 15,2 milyar metreküpe ulaşmakta, bu rakam Suriye'nin toplam yenilenebilir su kaynaklarının yüzde 97'sini teşkil etmektedir (Güler, 2019: 4).

Önce IŞİD'in daha sonra YPG'nin Suriye'nin önemli barajlarını ele geçirmesi, su sorununda merkezi Suriye hükümetini bir aktör olarak devre dışı bırakmış ve devlet-

dışı silahlı aktörleri ön plana çıkarmıştır. Bu aktörlerin suyu hayatta kalma mücadeleleri açısından stratejik bir silah olarak değerlendirmesi su kaynaklarının hakimiyetine yönelik belirsizlikleri artırmıştır. Bu durum, ilerleyen dönemlerde sivil halkın su sorunu yaşamasına neden olacak en önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye ise, Arap Baharı sürecinde terörle mücadeleye öncelik vermiş ve Suriye'nin toprak bütünlüğünü savunan bir politika izlemiştir. Türkiye ayrıca, Suriye'de devlet yapısının çökmesi nedeniyle su meselesini merkezi Irak hükümetiyle diyalog kurmak suretiyle ele almaya başlamıştır. Bu çerçevede, Ankara ile Bağdat arasında sınır aşan su kaynakları konusunda bakanlık düzeyinde temaslar 2014 yılında başlamış, aynı yılın mayıs ayında su meselesinde iş birliği hususunda mutabakat anlaşması imzalanmıştır. Türkiye ve Irak, bölgedeki su meselelerini ele almak için 2019 yılında Bağdat'ta su kaynakları merkezi kurma konusunda anlaşmışlardır (Kıbaroğlu, 2021: 151).

Türkiye ve Irak cephesinde bu gelişmeler yaşanırken, YPG ve Suriye rejimi su meselesinde iş birliği yapmaya başlamışlardır (Daoudy, 2020: 1362). YPG ve Şam yönetimi, Türkiye'yi suyu bir silah olarak kullanmakla suçlamışlardır. Özellikle YPG tarafından kontrol edilen Haseke ve Kobani'de yaşanan elektrik ve su kesintilerinin müsebbibi olarak Türkiye gösterilmiştir (Daoudy, 1362; Euronews, 2020; Yeranian, 2021). Ancak Türkiye, YPG ve rejimin kara propagandasını kesin bir dille reddetmiş, Türkiye'nin sivil halkı mağdur etmemek için su akışında herhangi bir kısıtlamaya gitmediği duyurulmuştur (T.C. Millî Savunma Bakanlığı, 2020). Nitekim Türkiye, Ağustos 2021'de Rusya ile Haseke bölgesinin elektrik ve su sorununu çözmek için anlaşmaya varmıştır. Bu çerçevede, Türk ve Rus heyetleri Barış Pınarı Harekâtı bölgesi içinde yer alan ve Haseke'nin su ihtiyacını karşılayan Allouk su tesislerini ziyaret ederek denetimlerde bulunmuşlardır. Taraflar Suriye halkının daha fazla su ve enerjiye ulaşabilmesi için ortak çalışma kararı almışlardır (Musa, 2021).

Sonuç

1960'lı yıllarda ortaya çıkan su sorunu, Türkiye-Suriye ilişkilerini on yıllar boyunca şekillendiren en önemli dinamiklerden biri olmuştur. Fırat, Dicle ve Asi sularının nasıl paylaşılacağı hususu 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca kıyıdaş ülkeler Türkiye, Suriye ve Irak arasında bir dizi krizin yaşanmasına neden olmuş, diplomatik temaslardan beklenen neticeler alınamamış, ancak sorun bu dönemde daha çok teknik bir mesele olarak telakki edilmiştir. Şam yönetiminin PKK terör örgütünü 1980'lerden itibaren himaye etmesi su sorununu siyasileştirmiştir. 1980'li yıllarda Turgut Özal'ın Barış Suyu Projesi ve su sorununu diplomatik temaslara çözmeye çabaları başarısız olmuştur. 1990'lı yıllara gelindiğinde Türkiye ile Suriye arasındaki ihtilafın en önemli konuları su ve terör sorunları olmuştur. Öyle ki Türkiye ve Suriye 1998 yılında savaşın eşiğine kadar gelmiştir. 1998 Krizinin çözülmesinin ardından Ankara ile Şam arasında imzalanan Adana Protokolü iki başkent arasındaki ilişkileri kısmen de olsa yumuşatmıştır.

Türkiye-Suriye normalleşmesi ve yakınlaşması AK Parti'nin 3 Kasım 2002 tarihinde iktidara gelişiyle olmuştur. AK Parti, komşularla sıfır sorun politikası çerçevesinde Suriye ile yeni bir sayfa açmıştır. Bu dönemde ABD'nin Irak işgalinin Ortadoğu'da yol açtığı kırılma, AK Parti döneminde Türkiye-Suriye yakınlaşmasını sağlayan en önemli

dinamiklerden biri olmuştur. Su sorunu, AK Parti'nin Suriye'ye yönelik yeni politikası çerçevesinde üzerinde önemle durduğu meselelerden biri olmuştur. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, Suriye ile süregiden su sorununun çözümü hususunda önemli mesajlar vermiştir. Ortak Teknik Komitenin 2007 yılında yeniden aktif hale gelmesi ve Türkiye, Suriye ve Irak'ın katılımıyla İstanbul'da kurulan Ortak Su Enstitüsü sorunun çözümü için atılan önemli adımlar olarak kayıtlara geçmiştir. AK Parti döneminde Türkiye-Suriye ilişkilerinde su sorununun çözümü konusunda en önemli gelişme 2009 yılında kurulan YDSK'dır. YDSK bünyesinde bakanlar ve başbakanlar düzeyinde 2009 yılında yapılan toplantılarda su meselesinin çözümü için iş birliği hususunda tam bir anlaşma sağlanmış ve bir dizi mutabakat muhtırası imzalanmıştır. Türkiye ile Suriye arasında su meselesinin çözümü için ortaya çıkan yeni anlayışın en somut göstergesi Asi Nehri üzerinde 2011 yılının başında temelleri atılan Dostluk Barajı olmuştur. Ancak Arap Baharının Mart 2011'de Suriye'ye sıçraması ve akabinde patlak veren iç savaş Türkiye-Suriye diplomatik ilişkilerini koparmıştır. Suriye iç savaşı sırasında IŞİD ve YPG'nin su kaynaklarını ele geçirmesi, su sorununu devletler arası bir mesele olmaktan çıkarmış devlet-dışı silahlı aktörleri sorunun tarafı haline getirerek meselenin çözümünü çıkmaza sokmuştur. Bu durum, Türkiye-Suriye ilişkileri bağlamında sınır aşan sular meselesinin devlet odaklı yaklaşımların dışında ele almasını elzem hale getirmiştir.

Kaynakça

Resmî Yayınlar

Düstur. (1929). Üçüncü Tertip, Cilt 2. Milliyet Matbaası.

Düstur. (1931). Üçüncü Tertip, Cilt 5, Necmi İstikbal Matbaası.

T.C. Resmî Gazete. (12 Eylül 1947). Sayı: 6705.

Aydın Tarihi. (29 Temmuz 2003).

Aydın Tarihi. (22 Aralık 2004).

Gazeteler ve Haber Kaynakları

Foreign Broadcast Information Service (FBIS). (7 Mayıs 1975). Near East and South Asia (NES), Damascus Domestic Service in Arabic.

Milliyet. (7 Ocak 2004), 14.

Milliyet. (21 Nisan 1975), 3.

Milliyet. (30 Temmuz 2003), 15.

The Guardian. (4 Haziran 1975), 3.

The Guardian. (29 Ocak 1965), 15.

The Guardian. (8 Nisan 1975), 5.

The New York Times. (4 Haziran 1975), 6.

The Times. (10 Temmuz 1975).

The Times. (29 Eylül 1964).

The Washington Post. (24 Nisan 1975), 25.

The Washington Post. (4 Haziran 1975), 26.

Araştırma Eserler

Akinci, Z. S., Bilgen, A., Casellas, A., Jongerden, J. (2020). Development through design: Knowledge, power, and absences of southeastern Turkey. *Geoforum*, 114, 181-188.

- Altunışık, M. B. (2010). Turkey's Changing Middle East Policy. *UNISCI Discussion Papers*, 23, 149-162.
- Balcı, A. (2017). *Türkiye Dış Politikası*. Alfa Yayınları.
- Bayar, M. & Bayar, T. (2017). "Arap Baharı" Sonrası Dönemde Fırat-Dicle Uyuşmazlığı. *ÇOMÜ Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (4), 17-30.
- Chalabi, H. & Majzoub, T. (1995). Turkey, The Waters of Euphrates and Public International Law. içinde J.A. Allan, Chibli Mallat (Ed.), *Water in the Middle East: Legal, Political and Commercial Implications* (189-359). I.B. Tauris.
- Çarkoğlu, A. & Eder, M. (2002). Water Conflict: The Euphrates and Tigris Basin. içinde Barry Rubin ve Kemal Kirişçi (Ed.), *Turkey in World Politics: An Emerging Multiregional Power* (308-328). Boğaziçi University Press.
- Daoudy, M. (2005). *The Water Divide Between Syria, Turkey and Iraq, Negotiation, Security and Power Asymmetry*. Paris: CNRS Editions.
- Daoudy, M. (2013). Back to Conflict? The Securitization of Water in Turkish-Syrian Relations. içinde Raymond Hinnebusch ve Özlem Tür (Ed.), *Turkey-Syria Relations: Between Enmity and Amity* (133-143). Ashgate Publishing.
- Daoudy, M. (2020). Water weaponization in the Syrian conflict: strategies of domination and cooperation. *International Affairs*, 96 (5), 1347-1366.
- Denk, B. E. (1997). *Ortadoğu'da Su Sorunu Bağlamında Dicle ve Fırat*. Serajans Stratejik Araştırma ve Kültür Yayınları.
- Dohrmann, M. & Hatem, R. (2014). The Impact of Hydro-Politics on the Relations of Turkey, Iraq, and Syria. *Middle East Journal*, 68 (4), 567-583.
- Duran, H. (2011). Adana Protokolü Sonrası Türkiye-Suriye İlişkileri. *Ortadoğu Yıllığı 2011*, 504-518.
- Erdoğan, R. T. (2019). *Yeni Türkiye Vizyonu Ezberleri Bozarken – 4*. Cumhurbaşkanlığı Yayınları.
- Fırat, M. & Kürkçüoğlu, Ö. (2009). Orta Doğu'yla İlişkiler. içinde Baskın Oran (Ed.) *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler ve Yorumlar, Cilt 2: 1980-2001* (124-149). İletişim Yayınları.
- Fırat, M. (2009). Türkiye ile Suriye ve Irak Arasında Akarsulara İlişkin İkili Anlaşmalar Kutusu. içinde Baskın Oran (Ed.) *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler ve Yorumlar, Cilt 2: 1980-2001* (142). İletişim Yayınları.
- Güler, M. Ç. (2019). The Geopolitical Importance of the YPG-Controlled Areas in Syria: Energy and Water Resources, and Agricultural Lands. *SETA Perspective* (52), 1-5.
- Güner, S. (1997). The Turkish-Syrian War of Attrition: The Water Dispute. *Studies in Conflict and Terrorism* (20), 105-116.
- Karakaya, İ. (2019). Küresel Terörizmin Dönüşümü: Irak ve Şam İslam Devleti (İŞİD) Örneği. *Bursa Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 38 (1), 149-198.
- Karakaya, İ. (2020). Küresel Terörizmle Mücadele: Yerel Bölgesel ve Küresel Güçlerin İŞİD ile Mücadele Politikaları. *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 92-108.
- Kıbaroğlu, A. (2006) Cooperation for Development: Emerging Frameworks for Sharing Benefits in the Euphrates-Tigris Basin. *Boğaziçi Journal*, 20 (1-2), 135-152.
- Kıbaroğlu, A. (2012). Fırat-Dicle Havzası Sınıraşan Su Politikalarının Evrimi: İşbirliği için Fırsatlar ve Tehditler. *Ortadoğu Analiz*, 4 (43), 70-83.
- Kıbaroğlu, A. (2013). Turkey-Syria Water Relations: Institutional Development and Political Confrontations in the Euphrates and Tigris Region. içinde Raymond Hinnebusch ve Özlem Tür (Ed.), *Turkey-Syria Relations: Between Enmity and Amity* (145-157). Ashgate Publishing.
- Kıbaroğlu, A. & Gürsoy, S. İ. (2015). Water-energy-food nexus in a transboundary context: the Euphrates-Tigris river basin as a case study. *Water International* 40 (5-6), 824-838.
- Kıbaroğlu, A. & Sayan, R. C. (2021). Water and 'imperfect peace' in the Euphrates-Tigris river basin. *International Affairs*, 97 (1), 139-155.

- Kodaman, T. (2007). *Fırat-Dicle Meselesi ve Türkiye-Suriye İlişkileri*. Asil Yayıncılık.
- Kut, G. (1994). Türk Dış Politikasında Su Sorunu. içinde Faruk Sönmezoglu (Ed.), *Türk Dış Politikasının Analizi* (225-230). Der Yayınları.
- Maden, T. E. (2011). Türkiye-Suriye İlişkilerinde Suyun Rolü. *Ortadoğu Analiz*, 3 (35), 33-40.
- Maden, T. E. (2012). Kriz Dönemlerinde Su Politikaları: Türkiye-Suriye. *Ortadoğu Analiz*, 4 (44), 87-94.
- Mazlum, I. (2018). ISIS as an Actor Controlling Water Resources in Syria and Iraq. içinde Özden Zeynep Oktav, Emel Parlar Dal ve Ali Murat Kurşun (Ed.), *Violent Non-State Actors and the Syrian Civil War* (109-125), Springer International Publishing.
- Sabitov, F. (2022). 1970-2007 Arası Dönemde Türkiye-Suriye Su Politikaları: Fırat ve Dicle Nehirleri Örneği. *International Social Sciences Studies Journal*, 8 (94), 482-491.
- Sakal, H. B. (2022). The Risks of Hydro-Hegemony: Turkey's Environmental Policies and Shared Water Resources in the South Caucasus. *Caucasus Survey*, 10, 294-323.
- Soysal, İ. (1983). *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları, Cilt I*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Şahin, M. (2004). Suriye'nin Su Sorunu. içinde Türel Yılmaz ve Mehmet Şahin (Ed.), *Ortadoğu Siyasetinde Suriye* (95-122). Platin Yayınları.
- Turan, İ. (2011). The Water Dimension in Turkish Foreign Policy. içinde Ayşegül Kibaroglu, Annika Kramer ve Waltina Scheumann (Ed.), *Turkey's Water Policy: National Frameworks and International Cooperation* (179-195). Springer-Verlag.
- Tür, Ö. (1999). Türkiye-Suriye İlişkileri: Su Sorunu. içinde Meliha Benli Altunışık (Ed.), *Türkiye ve Ortadoğu: Tarih, Kimlik, Güvenlik* (105-125). Boyut Yayınları.
- Tür, Ö. (2010). Turkish-Syrian Relations-Where Are We Going?. *UNISCI Discussion Papers*, (23), 163-175.
- Warner, J., Mirumachi, N, Farnum, R. L., Grandi, M., Menga, F., Zeitoun, M. (2017). Transboundary 'hydro-hegemony': 10 years later. *WIREs Water*, 4 (6), 1-13.
- Zeitoun, M. and Warner, J. (2006). Hydro-hegemony – a framework for analysis of trans-boundary water conflicts. *Water Policy*, 8, (5), 435-60.

İnternet Kaynakları

- Çetin, Ü. (7 Şubat 2011). 45 milyon liralık temel atıldı Asi Barajı 'dostluk'la dolacak. Hürriyet: <https://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/45-milyon-liralik-temel-atildi-asi-baraji-dostluk-la-dolacak-16953457> [28.04.2023]
- Euronews (25 Ağustos 2020). AFP: Türkiye, Suriye'nin kuzeydoğusunda baskı oluşturmak için su kesintisi uyguluyor: <https://tr.euronews.com/2020/08/25/afp-turkiye-suriye-nin-kuzeydogusunda-baski-olusturmak-icin-su-kesintisi-uyguluyor> [21.04.2023]
- Kajjo, S. (7 Ocak 2016). *Kurdish Forces Battle IS to Keep Control of Strategic Syrian Dam*. Voa News: <https://www.voanews.com/a/kurdish-forces-battle-islamic-state-control-tishrin-dam-syria/3135563.html> [28.04.2023]
- Musa, E. (8 Ağustos 2021). *Türkiye ile Rusya, Haseke'nin su ve elektrik sorununun çözülmesi konusunda anlaştı*. Anadolu Ajansı: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/turkiye-ile-rusya-hasekenin-su-ve-elektrik-sorununun-cozulmesi-konusunda-anlasti/2328147> [21.04.2023]
- Sümer, V. (12 Nisan 2017). *Dikkatle Ele Alınız! Tabka Barajı Trajedisi*. ORSAM: <https://www.orsam.org.tr/tr/dikkatle-ele-aliniz-tabka-baraji-trajedisi/> [20.04.2023]
- T.C. Millî Savunma Bakanlığı [@tcsavunma]. (6 Ağustos 2020). *Barış Pınarı bölgesinde bulunan ve Haseke bölgesinin su ihtiyacını da karşılayan Allouk su tesisinin düzenli periyotlarla bakımı sürüyor. Sürekli devam eden bakım ve onarım faaliyetleriyle Haseke bölgesine su verilmeye devam ediyor* [Fotoğraf Ekli] [Tweet]. <https://twitter.com/tcsavunma/status/1291292943521845249>. [21.04.2023]
- Yeranian, E. (19 Mart 2021). *Türkiye Suriye'nin Suyunu mu Kesiyor?*. Voa Türkçe: <https://www.voaturkce.com/a/turkiye-suriye-nin-suyunu-mu-kesiyor-5821093.html> [25.04.2023]

Türk Sosyal Kimliğinde 15 Temmuz: Geçmiş Destanların İzdüşümü

15 July in Turkish Social Identity: Projection of Past Epics

Ülkü Nur Zengin*

Öz

Türk siyasal hayatında darbeler ve darbe girişimleri oldukça önemli bir yere sahiptir. Söz konusu girişimler arasında 15 Temmuz ise oldukça önemli ve pek çok disiplin tarafından incelenmeye değer özelliklere sahip olan bir olaydır. Gerçekleşme yöntemi, hazırlanma süreci, aktörleri kadar halkın girişime karşı destansı direnişi pek çok çalışmanın konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu çalışmada da 15 Temmuz darbe girişimi sosyal kimlik teorisi bağlamında irdelenecektir. Çalışmada öncelikle Tajfel ve Turner tarafından geliştirilen sosyal kimlik teorisi kısaca açıklanacaktır. Ardından özellikle 15 Temmuz gazilerinin söylemleri üzerinden sosyal kimliği etkileyen faktörler tespit edilmeye, sosyal kimlik oluşumunun 15 Temmuz direnişine olan etkisi incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: 15 Temmuz, Sosyal Kimlik Teorisi, Sosyal Kimlik Unsurları

Abstract

In Turkish political life, coups and coup attempts hold a significant place. Among these attempts, the events of July 15th are of particular importance and merit examination by numerous disciplines. The method of execution, the preparatory process, the actors involved, and, notably, the epic resistance of the public against the coup attempt have been the subject of numerous studies and continue to be so. In this study, the July 15th coup attempt will be scrutinized within the framework of social identity theory. Firstly, the social identity theory, developed by Tajfel and Turner, will be briefly explained. Subsequently, factors influencing social identity, particularly through the discourses of July 15th veterans, will be identified, and the impact of social identity formation on the July 15th resistance will be examined.

Keywords: July 15th, Social Identity Theory, Elements of Social Identity

Giriş

Devlet yönetimine el koyma, iktidarı ele geçirme olarak tanımlanan darbe, bireylerin özgürlüklerini zor kullanarak elinden alan, halkın yönetime katılım anlamındaki iradesini hiç sayan, meşru yönetimi devirme süreci olarak tanımlanabilmektedir (Duman, 2016: 105). Korkunun hâkim olduğu darbe süreçleri bireyin topluma, toplumun devlete, devletinse uluslararası sisteme olan bağlantısını -normal zamanlardan ziyade- daha net olarak inceleme fırsatı sunmaktadır. Başka bir deyişle, ilk adım olarak yönetimin işleyişi engellenerek bireylerin güvenliği tehdit edilmekte; günlük yaşamın ilerleyişi durmaktadır. Bu doğrultuda, birey güvenliğinin yok olduğu toplumda kaos ortaya çıkmakta ve devlet işleyişi sağlanamamaktadır. Devlet işleyişinin durması ise güç savaşlarının yaşandığı uluslararası sistemde darbeye maruz kalan devleti potansiyel tehdit veya aktörlerin çıkarlarına yönelik hedef haline getirmektedir. Bu çerçevede, darbe ve darbe girişimleri

* Dr. Öğretim Üyesi, Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü, Güvenlik Stratejileri ve Yönetimi ABD, unurzengin@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2159-2263

devletlerin varoluşundan günümüze uzanan köklü geçmişiyile ve çok aktörlü yapısıyla farklı boyutlarda ele alınmaktadır.

Türk Dil Kurumu (TDK) darbeyi ülkede bir grup tarafından örgütlü bir biçimde silah zoruyla baskı kurularak veya seçim dışındaki demokratik usulleri kötüye kullanarak mevcut hükûmeti istifa ettirme veya rejimi değiştirecek biçimde yönetimi devirme olarak tanımlamaktadır (TDK, 2023) Tanım kapsamında ele alındığında, darbelerin -genişletilmiş bakış açısıyla- ortak özelliklerini tespit etmek mümkündür. Devletin gücünü ve yönetimini ele geçirmek isteyen bir örgütün varlığı ve bu örgütün silah zoruyla baskı kurarak hükümeti devirmeye çalışması darbe girişimi için zorunlu etmenler olarak kabul edilmektedir. Burada belirtilmesi gereken en kritik husus ise darbenin veya darbe girişiminin yaşandığı süreçte etkin olan dinamiklerin birbirinden farklılık göstereceği gerçeğidir. Dinamiklerin farklılığı kabul edilmekle birlikte olayın darbe olarak nitelendirilmesi için gereken şartların sağlandığı açıktır.

Devlet gücünün yok edilmesini amaçlayan darbelerin en kalıcı izleri toplumların köklerinde görülmektedir. Darbelere maruz kalan bireylerin sokaklarda arkalarına bakarak yürümeye devam etmesi, geçmek bilmeyen güvensizlik hissi, ebeveynlerin çocuklarına zarar görecekları korkusuyla aşırı korumacı tavırları, askerlere karşı duyulan öfke ve güvensizlik, karanlıkta kalamama, yalnızlık korkusu gibi birçok travma uzun yıllar toplumu esir almaktadır (Fırat, 2019: 38-42). Başka bir deyişle, her toplumsal olay gibi darbeler de ülkenin sosyal kimliğinde izler bırakmaktadır.

Türkiye, siyasal tarihinde birçok darbeye maruz kalmıştır. Askeri kanadın gerçekleştirdiği bu darbeler, Türkiye'nin demokrasi yolunda ilerleyişine ket vurmuştur. Birçok ülke yaşadığı darbelerle dair çalışmalarını çeşitlendirirken, Türkiye'de yaşanan darbelerin incelenmesi ve analizi uzun yıllar gerçekleştirilememiştir. Günümüzde hız kazanan darbe literatürü, demokrasinin ilerleyişine paralel olarak birçok çalışmayla genişlemektedir. Bu çalışmaların ilerleyişi ve çeşitlilik kazanmasındaki diğer bir unsur ise 15 Temmuz'da gerçekleştirilmesi planlanan hain darbe girişimidir. Darbe tehlikeleri, hükümetin devrilmesi durumunda nelerin yaşanabileceği, darbenin ardında yer alan örgüt yapılanması, radikalleşme süreci gibi ihmal edilen çok sayıda muhtelif alanda 15 Temmuz darbe girişiminin ardından çalışmalar başlamıştır.

Darbe literatürüne katkı sağlaması umuduyla kaleme alınan bu çalışma, Fetullahçı Terör Örgütü (FETÖ) tarafından 15 Temmuz 2016 tarihinde gerçekleştirilmesi planlanan hain darbe girişiminin Türkiye'nin maruz kaldığı diğer darbelerden farklılığını sosyal kimlik teorisi kapsamında incelemeyi amaçlamaktadır. 15 Temmuz darbe girişimi, Türk halkının hür iradesiyle sokağa çıkarak demokrasiye sahip çıkmasıyla engellenmiştir. Halkı FETÖ karşısında bir araya toplayan vatan ve bayrak sevgisi unsurları olmuştur. Bu çerçevede, 15 Temmuz darbe girişiminin engellenmesini sağlayan Türk halkının birleştirici sosyal kimlik unsurlarının analizi, bu darbe girişiminin neden eşsiz olduğunu gözler önüne sermektedir.

15 Temmuz Neden 'Farklı'?

15 Temmuz darbe girişimi, Türkiye'nin demokrasi tarihinde milli iradesini ortaya koyarak attığı en köklü adımlardan birisini oluşturmaktadır. Halkın ülkesi için sokağa

çıkarak özgürlüğünü ve demokrasisini savunması ve darbe girişiminin önünde tek yürek olarak canlarını hiçe sayma pahasına durması, Türkiye tarihinde bir ilktir. Askeri darbe girişimlerine daha önce tanıklık etmiş olan Türkiye, 15 Temmuz'da diğer darbe girişimlerinden farklı olarak demokrasisine millet tabanında uzlaşa sağlayarak sahip çıkmayı başarmıştır.

15 Temmuz darbe girişiminin diğer darbe girişimlerinden farklılaştıran nedenlerden biri de daha başından itibaren darbecilerin kimliklerini halktan saklamaya çalışmaları olmuştur. Gerek 1960, gerek 1980 askerî darbelerini yapanlar, yine 1971 muhturasını verenler ve 28 Şubat sürecini yönetenler açıkça kimliklerini ortaya koyan ordu mensupları iken; 15 Temmuz gecesi “Yurtta Sulh Konseyi” adı dışında halka, hiçbir isim ve komuta süreci ne açıklanmış ne de kendini göstermiştir. Darbe girişiminde bulunan grubun kimliğini saklaması sonucunda asker ve halk karşı karşıya gelmiş ve ülkede çok tehlikeli bir kaos ortamının ortaya çıkmasına neden olmuştur. FETÖ'nün ortaya çıkışından itibaren benimsediği “tedbir” adı altındaki “takiyye” taktiği kişilerin olduğundan farklı görünmesini ve kimliklerini saklamayı bir kült haline getirmelerine yol açmıştır. Bu kült sayesinde FETÖ devlet kurumlarına sızmayı ve gerçekleştirdiği saldırıları örtbas etmeyi başarmıştır. Örgüt mensupları, radikalleşme sürecinin ardından kendi kimliklerinden vazgeçerek örgüt tarafından talep edilen mizaç ve yaşam koşullarını benimsemiş ve halkın arasına karışmıştır. Halkın dini inancını, ekonomik durumunu, gelenekleri kullanarak örgüte katılım sağlayan FETÖ, hücre tipi örgüt yapılanmasının gereği olarak da mensuplarının kimliklerini gizlemeyi tercih etmiştir (Polis Akademisi, 2017: 10). Bu bağlamda, darbe girişimcilerinin kimliğini saklı tutması, 15 Temmuz darbe girişimini diğer darbelerden farklı kılmaktadır.

Türkiye tarihinde yer alan darbelerle 15 Temmuz darbe girişimini farklı kılan diğer bir etmen ise darbe girişimi sürecinde yönetim kurumlarına gerçekleştirilen kanlı saldırılar olmuştur. 15 Temmuz darbe girişiminde darbeciler, diğer darbelerden farklı olarak, ülke demokrasisini temsil eden kurumsal yapılara ve darbeye direnen halka karşı kaba, kanlı, orantısız açık bir saldırı gerçekleştirmişlerdir. Ülkenin seçime dayalı iki kurumuna -Cumhurbaşkanlığı makamına ve Meclise- ve bu iki makamın meşruiyetini sağlayan halka karşı, kısaca millete dayanan ne varsa yok edilmeye ve sindirilmeye çalışılmıştır. Ülkeyi yöneten Cumhurbaşkanlığı Külliyesi ve Meclis'in bombalanması bir tek 15 Temmuz darbe girişiminde gerçekleştirilmiştir. Yine ülkenin güvenliğinin sağlanmasında kilit rol üstlenen kurum ve kuruluşlara saldırılması, sadece bu darbe girişiminde görülmüştür.

15 Temmuz halkın demokrasisine kendi isteği ve arzusuyla, canı pahasına karşı koyduğu tek darbe girişimidir. Her ülkede olduğu gibi, Türkiye'nin geçmişinde yer alan diğer darbeler de toplum üzerinde silinmeyen izler bırakmış, yıllarca süren birçok sosyal probleme neden olmuştur. 15 Temmuz darbe girişimi ise hedeflenen sosyo politik bölünmeyi tam tersi yöne çevirmiş, her kesimden bireyi bir araya toplamıştır. Etnik, dini ve siyasi görüş farklılıklarına rağmen milyonlarca insan aynı amaçla meydanlarda ve sokaklarda dayanışma içinde hareket etmiştir. Bu durumun en önemli nedeni ise 15 Temmuz'da Türkiye tarihinde ilk kez bir terör örgütü tarafından darbe kalkışması gerçekleştirilmiş olmasıdır. Zira daha önceki darbelerde devletin saygın bir kurumu olan ordu ya da onun bir kısım mensupları tarafından yapılması, halkın bazı kesimlerinin söz

konusu darbeyi desteklemesine neden olmuştur. Oysa ülke yönetiminin terörist bir grup tarafından ele geçirilme riski, toplumun bütün kesimlerini konsolide etmeye yetmiştir.

Halkın birliği ve beraberliği ile alt edilen 15 Temmuz darbe girişimi bu hususlar kapsamında Türkiye tarihindeki diğer darbelerden farklılık göstermektedir. Demokrasinin varlığını savunmak adına toplumun bütün kesimlerinin sokağa çıkması, devletin en üst yönetim kurumlarına yapılan kanlı saldırılar, darbecilerin kimliklerini saklaması ve özellikle sivil vatandaşlara yönelik orantısız şiddet kullanımı, 15 Temmuz darbe girişimini diğer darbelerden ayıran ve 15 Temmuz kalkışmasının farklılığını ortaya koyan başlıca parametrelerdir. Halkı bir araya getiren sosyal kimlik unsurlarının incelenmesi ise bu çerçevede bir gerekliliktir ve çalışmanın literatüre bu anlamda önemli bir katkı sunması beklenmektedir.

Sosyal Kimlik Teorisi Kapsamında 15 Temmuz

Türk halkının darbe girişimi sırasında gösterdiği direniş ve ortaya çıkan ortak algının gelişim sürecinin incelenmesi adına atılacak ilk adım sosyal kimlik teorisi yaklaşımının incelenmesini gerektirmektedir. Sosyal kimlik teorisi, 1970'li yıllardan itibaren İngiliz sosyal psikologları Henri Tajfel ve John Turner tarafından geliştirilmiştir. Teori; bireylerin algılarında, kendi görüşlerine ek olarak toplumsal görüşün de etkili olduğunu göstermektedir. Birçok farklı sosyal yapı ile etkileşimde bulunan bireyler, grup aidiyetiyle, ulusal, tarihsel veya milliyetçi olarak nitelendirilebilecek sosyal kimlik faktörlerinden etkilenmektedirler (Tajfel ve Turner, 1986). Sosyal Kimlik Teorisi, topluluk üyelerinin resmi veya resmi olmayan şekillerde üye oldukları topluluğa duydukları aidiyet ve özdeşleşme neticesinde ortaya çıkan, söz konusu topluluğun sahip olduğu manevi değerler ve birikimlerin etkisiyle yeni bir benliğin oluştuğunu savunmaktadır (Seyyar, 2004: 687). Diğer bir deyişle, bireyler, buldukları toplumun tarihsel ve sosyo-kültürel köklerinden beslenerek gelişmekte ve hayatlarını sürdürmektedirler. Her ne kadar bireylerin birbirlerinden farklı görüşleri ve hayat algılayışları olsa da; toplumun temel unsurlarını oluşturan, geçmişten günümüze aktarılan ve bireylerin sosyal algısını şekillendiren ortak parametrelerin varlığı ve kişiler üzerindeki etkisi göz ardı edilemeyecek boyuttadır. Tajfel ve Turner (1986), bireylerin kendilerini ve başkalarını farklı sosyal gruplara ait olarak sınıflandırdığını ve bu sınıflandırmaları geliştikleri topluma özgü kategorilere göre değerlendirdiklerini belirtmektedir. Bu kategorilere mensup olma durumu ise ortak değerler sonucu ortaya çıkan sosyal-toplumsal kimlik olarak tanımlanmaktadır. Toplumsal kimlik teorisi, bu kapsamda, bireylerin sosyal kategorileri oluşturma süreçlerini, toplumsal kimlik gelişimini ve bu gelişimin arkasında yer alan unsurların analizini içermektedir.

Sosyal kimlik teorisi, üçlü bir sacayağına oturtulmuştur: Sosyal Kategorizasyon, Sosyal Kıyaslama ve İç Grup Kayırmacılığı. Birbirinden ayrı düşünülmesi çok da mümkün olmayan bu kavramlar teorinin temellerini oluşturmaktadır (Demirtaş, 2003: 127). İç içe geçmiş olan bu üç süreç sosyal kimliğin oluşmasında olmazsa olmaz role sahiptir.

Sosyal Kategorizasyon: İnsanın anlamakta zorlanacağı kadar büyük ve karmaşık olan dünyadaki olayların, teknolojik gelişmeler, küreselleşme gibi faktörlerin etkisiyle baş

döndürücü bir hız kazanması, insanlar tarafından algılanmasını daha da zorlaştırmıştır. Bu nedenle, çevrenin anlaşılması için kategoriler ve sınıflar oluşturma yoluna gidilmektedir. Zihnin yükünü azaltmayı amaçlayan bu istemsiz süreç, sosyal kategorizasyon olarak nitelendirilmektedir (Crisp ve Hewstone, 2007). Sosyal kategorizasyonda bireyin merkeze aldığı grup kendini ait hissettiği gruptur ve bütün çevrenin “biz” ve “öteki” şeklinde tanımlanan iki ana gruptan oluştuğu düşünülmektedir (Bauman, 2010: 47-64). Kategorizasyon için genelde ırk, dil, din, cinsiyet ve yaş gibi kriterler baz alınsa da sınırsız sayıda sınıflandırmalar mümkündür. Sosyal kategorizasyon sürecinin temel çıktısı insanın dünyayı anlamlandırması, kendisi açısından önemli olanı vurgulayıp önemsizin dikkat çekmemesini sağlamasıdır. Bu sayede tahmin edilmesi güç olan olaylar, ani gelişme ve tehditler karşısında sergilenecek tutumlar ile beklenen sonuçların öngörülmesi mümkün olur (Hogg, 2004: 205).

Sosyal Kıyaslama: Sosyal kıyaslama kavramına sosyal kimlik oluşum sürecinin bir bileşeni olarak Tajfel ve Turner değinmiş olmakla beraber kavramın ortaya çıkışı Antik Çağ filozoflarına kadar geriye gitmektedir (Krizan, 2018: 2). Kavramın teorik bir çerçeveye oturtulması ise Festinger (1954) tarafından yapılmıştır. Festinger (1954) bireylerin kendi yeteneklerinin sınırları ve bilgilerinin doğruluğu konusunda hep bir sorgulama içinde olduğunu belirtir. Yetersiz kalma ya da yanlış bilgi nedeniyle hata yapma endişesinin sebep olduğu bu süreçte daima birey olarak kendisini ve ait olduğu grubu diğerleriyle kıyaslama yoluna gitmektedir. İşte bu kıyaslamanın grup üzerinden yapılması süreci “Sosyal Kıyaslama” olarak adlandırılmaktadır (Festinger, 1954: 117).

İç Grup Kayırmacılığı: Birey kategorizasyon ve kıyaslama süreçlerinin ardından kendisine dair olumlu görüşlere sahip olacaktır. Aksi halde sosyal kimliğinin zedelenmesi ve zihinsel iç çatışmayla karşılaşacak olan bireyin bu dürtüsü “iç grup kayırmacılığı”nı doğurmaktadır (Tajfel, 1970; Turner, Hogg, Reicher ve Wetherell, 1987). Grup hakkında olumsuz bir düşünceye kapılması halinde ya gruptan ayrılıp yalnız kalacak ya da iç çatışma yaşayacak olan birey için iç grup kayırmacılığı bir tür savunma mekanizması olarak işlev görmektedir (Gülcan, 2019: 18).

Tajfel ve Turner (1986), sosyal kategorilerin oluşma süreçlerinde, bireylerin buldukları çevresel ortamın önemine dikkat çekmektedir. Bu noktada, bireyler, aile ve arkadaş gruplarının etkisiyle öznel olarak kendi kategorilerini yaratmakta ve algılarını oluşturmaktadır. Bu kategoriler, karmaşık ve kapsamlı (etnik, dini veya cinsiyet grubu üyeliği gibi) veya küçük ve özlü (belirli bir koro veya okul üyeliği gibi) olabilmektedir. Bireyler, farklı bağları olan çeşitli değerlere sahip olarak, kendi sosyal dünyalarını kendi kategorilerini göz önünde bulundurarak inşa ederler. Bu kategoriler, toplumsal köklerden gelen etkiyle birlikte sosyal değerlerinin bir yansıması olarak kabul edilmektedir. Tajfel ve Turner (1986), bu durumu “toplumsal sınıflandırmalar, sosyal çevreyi parçalayan, sınıflandıran ve düzenleyen bilişsel araçlar olarak tasarlanır ve böylece bireyin birçok sosyal eylem biçimini üstlenmesini sağlar. Bireyin toplumdaki yerini oluşturur ve tanımlarlar” açıklamasıyla özetlemektedir.

Sosyal kategorilerin tüm grup üyeleri tarafından paylaşılması durumunda, sosyal stereotiplerin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Başka bir deyişle, toplumdaki ortak

toplumsal kategorilerin bir sonucu olarak, insanlar benzer şekilde davranmaya eğilimlidirler. Bu kategorilerin ortaya çıkış süreci toplumsal, tarihi ve kültürel köklere dayanmakta ve toplumun ortak hareketine yol açmaktadır (Vaughan & Hogg, 2013). 15 Temmuz, bu bağlamda, Türk toplumunu vatan, millet ve bayrak sevdası “kategorisi” aracılığıyla birleştirerek toplum tarihinde halkın kendi demokrasisine dik ve ortak duruşuyla sahip çıktığı yegâne örneğini oluşturmaktadır.

Toplumsal kimlik, insanların kendi özelliklerine, amaçlarına, kişisel ihtiyaçlarına dayanarak bu gruplara önemli değerler atfetmek suretiyle gruplara kendilerini yönlendirme eğilimlerini yansıtmaktadır. Kişisel kimlik, toplumsal kimliğin aksine, bir bireyin yetenek ve özelliklerinin toplamını içermektedir. Kişisel ve sosyal kimlikler bir kişinin “kendini” kapsamaktadır. Bu bağlamda, iki veya daha fazla kişi arasındaki bir etkileşim, toplumsal sürekliliği sağlayarak farklı noktalardaki görüşleri tek tabanda toplayarak ortak kültür ve değerlerin gelişmesini sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, farklı sosyal kategorilere sahip olan bireyler, tarihi ve kültürel temelli ortak unsurları paylaşarak toplumsal kimliği ortaya çıkarmaktadır. Farklılıkların ortak algıda bulunduğu noktaların birey tarafından algılanarak birbirinden farklı yansımaları beraberinde getirdiğini belirtmek mümkündür. Bireyler, sosyal kategorilerine göre insanlarla iletişim kurmayı veya kurmamayı seçmekte özgürdür.

Tajfel ve Turner’ın toplumsal kimlik teorisi çerçevesinde ele alınan darbe girişimine Türk halkının tepkisinin analizi, Türkiye tarihi için 15 Temmuz’un neden eşsiz bir nitelikte olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu bağlamda, Türk halkının sosyal kategorileri oluşturma süreçlerini, toplumsal kimlik oluşumunun darbe girişiminin önlenmesindeki rolünü ve bu oluşumun arkasında yer alan unsurların milletin ortak tabanda direnişini nasıl gerçekleştirdiğinin analitik incelemesi, Türk halkının sosyo-kültürel ve tarihsel köklerini göz önüne alma gerekliliğini de ortaya çıkarmaktadır.

Bireylerin sosyal kategorileri diğer çevresel faktörlerin etkisi ile şekillense de Türk halkı tarafından özümşenen ve ortak değer olarak kabul edilen vatan, millet ve bayrak sevgisinin toplumsal kimlik unsurları olduğu açıktır. Geçmişten günümüze uzanan Türk tarihi, bayrak ve millet sevdası ile birçok başarıya imza atmıştır. Osmanlı’da sancak olarak kabul edilen bayrak kutsallığını günümüze kadar taşımıştır. Öteden beridir “Şehitler ölmez, vatan bölünmez!” gibi birçok deyişle Türk kültür ve geleneği harmanlanmıştır. Bu bağlamda her bireye toplumsal unsurlar köklerinden aktarılmaktadır. Bayrağın yere inmemesi için ölümü göze alanlar, vatan sağ olsun diyerek şehitlerini toprağa veren aileler ve daha birçok örnekle toplumsal unsurlar halk dilinde yerini almaktadır.

Bayrak Sevgisi

Darbe girişimi sırasında Türk halkını farklılık gözetmeden tek yürek olarak bir araya getiren toplumsal kimlik unsurlarının başında egemenlikle özdeşleştirilen bayrak sevgisi gelmektedir. Darbe gecesi Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın açıklamasından sonra demokrasi ve ülkesine sahip çıkmak adına ülkenin dört bir yanından meydanlara akın eden halkın ellerinde sadece egemenliği temsil eden bayrak bulunduğu görülmüştür. Yabancı ve Türk basınında sıkça kullanılan Türk bayrağı, egemenliğin halkta olduğunu ve halkın kendi vatanına sahip çıkışını vurgulamaktadır. Türk bayrağı, geçmişten günümüze taşıdığı şehit

kani hatırası ile toplumsal kimlik unsurlarından en çok öne çıkmıştır. Darbe girişimi gecesinin ardından şehit yakınlarına ziyarette bulunan Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın da Türk bayrağının değerine dair yaptığı açıklama Türk bayrağının toplumsal kimlik unsuru olarak tarihsel sürecini açıkça gösteren ifadelerle sahiptir: *"Bayrakları bayrak yapan üstündeki kandır, toprak eğer uğrunda ölen varsa vatandır. Az önce şehidimiz Fatih'in evindeydik ve Fatih'in göğsündeki kana bulanmış bayrağı gördük, hakiki olarak kan. İşte bu bayrağın rengi şehidimizin kanından... Hilal bağımsızlığımızın ifadesi"* (Habertürk, 07.08.2016)

Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın konuşmasından alınan bu bölüm, Türk tarihinde ve toplumundaki kutsal bayrak imajını açıkça göstermektedir. Erdoğan'ın açıklamalarına ek olarak, darbe girişimi gecesine tanıklık eden birçok kişinin açıklamalarında da "Türk bayrağı yere indirilemez", "bayrak kutsaldır" ve benzeri açıklamalar yer almaktadır. 15 Temmuz gecesi ayağından yaralanan 52 yaşındaki Fehmi Topçu, röportajında herkesin elinde bayrakla askerleri durdurmaya ve vazgeçmeye ikna ediş süreçlerini anlatmaktadır. Topçu, *"Silah seslerini duyunca oğluma 'sen şöyle üst geçidin orada bekle' dedim. O kargaşada, sol bacağıma iki kurşun geldi. Elimde bayrak vardı, yaraya bayrağı sardım. Yaklaşık 15 dakika oradan çıkamadık, ateş devam ediyordu,"* (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016) ifadesinde bayrağın ona ayrı bir güç verdiğini vurgulamaktadır. Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi Türk milleti için kutsal olan bayrağı kendini bu millete ait hisseden bir kimsenin saldırma ihtimali düşünülmediğinden o gece ağır silahlarla sokağa inen darbecilere karşı bayrak siper olarak da kullanılmaya çalışılmıştır.

Çanakkale Zaferi Benzerliği

15 Temmuz'un ardından halkın görüşlerini öğrenmek adına yapılan röportajlarda görülen diğer bir ortak detay ise darbe girişimi yaşanan olayların Çanakkale Zaferi'ne benzetilmesidir. Bu noktada, halkın her iki olayı özdeşleştirmesini Tajfel ve Turner'ın toplumsal kimlik teorisinde açıkladıkları sosyal stereotip olarak tespit etmek mümkündür. Türk tarihinin zorlu ve şanlı zaferlerinden biri olan Çanakkale Savaşı, destansı bir mücadeleyle, zorluklara rağmen kazanılmıştır. Halkın tankların önünde siper olduğu 15 Temmuz gecesinin bu zafere benzetilerek anılması, toplumdaki egemenliğin son bulmayacağına, Türk halkının pes etmez yapısına vurgu yapmaktadır. 15 Temmuz gecesi sokağa çıkan ve yaralanan bir vatandaşın açıklaması, Türk toplumsal kimliğinde yer alan bu stereotipi net olarak göstermektedir: *"O gece ben şunu gördüm. Çanakkale'de şehit olan kardeşlerimizin ruhu, arı gibi geldi kalplerimize kondu. Mermilerin önüne öyle atabildik kendimizi"* (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016).

Darbe gecesi demokrasiye sahip çıkmak adına sokağa çıkan ve gazi olan başka bir vatandaşın açıklamasında da Çanakkale Zaferi stereotipi açıkça görülmektedir. Geçmişten bugüne şehitlik mertebesine ulaşmanın önemine inanan ve devleti savunma uğruna kendi canını feda etmeyi göze alan Türk askeri imajı, Türk toplumsal kimliğinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır:

"Ben zaten evden şehit olmaya gidiyorum diye çıkmıştım. O anda gelen bir güç, anlatamam bunu. Mermi atılıyor, fakat bir Allah'ın kulu geri adım atmaya niyetli"

değil. Herkes öne gidiyor. Kimse pes etmedi. Şunu gördüm, demek ki bu millet yeri geldiği zaman, Çanakkal'de o ruhu nasıl yaşadıysa, aynısını yine gerçekleştirir” (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016).

Vatan ve Millet Sevgisi

Tajfer ve Turner'ın sosyal kimlik teorisi kapsamında ele alınabilecek diğer toplumsal kimlik unsurunu vatan ve millet sevgisi oluşturmaktadır. Halkın birliğini ve bütünlüğünü korumak, devletin düşmandan temizlenmesini sağlamak adına sokağa çıkan, savaşan, ailesini geride bırakan Türkler, geçmişten günümüze askerlik şerefini toplumsal gelenek ve kültürün temel taşlarından birisi olarak kabul etmektedir. “Her Türk asker doğar” ifadesi, toplumsal kimlik gelişiminde egemenliği korumak adına hiçbir fark gözetilmeksizin herkesin canını ortaya koyacağını nesilden nesile aktarmaktadır. Darbe girişimi gecesi elli bir yaşındaki Süleyman Tok'un ailesindeki diğer üyelerin de önceden vatan uğruna şehit olduğunu düşünüp dışarı hızla çıktığını ifade etmesi, toplumsal kimlik algısındaki vatan ve millet sevgisinin köklü yapısını ortaya koymaktadır:

“Hemen fırladım evden. Çay içiyordum, lambalar falan açık öylece fırlamışım. Eşim Samsun'dan Trabzon'a gidiyordu. Onun da biletini iptal ettik. Bana 'nereye gidiyorsun' diye sordu. Ben de 'şehit olmaya gidiyorum' dedim. 'Benim dedem şehit, onun babası şehit, onun kardeşi şehit. 4. şehit de ben olmak istiyorum. Sen de çık, şehit olmaya' dedim” (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016).

15 Temmuz gecesi yaralanan Mustafa Zorova'nın hastanede gözünü açtığı an ilk olarak devletin kurtulup kurtulmadığını sorması da Türk toplumunun vatan ve millet sevgisinin sosyal kimliği ne kadar önemli bir parçasını oluşturduğunu göstermektedir:

“Şöyle bir parça gözüümü açtım, yan gözle baktım bizim Kazan Belediye Başkanı Lokman Ertürk, duruyor. 'Hay Mustafa Amca iyisin, iyisin hiçbir şeyin yok senin' dedi. Dedim yahu sen onu bırak, Devlet duruyor mu, yoksa kafirlerin eline geçti mi? Sen ondan bana haber ver ki; ben ona göre iyi olayım dedim. Dedi ki, 'biz yine aynı eskisi gibi devletimiz, hükümetimiz duruyor' dedi. Dedim ki, 'Allah'im ne güzel, bizler vurulsak da ölsek de devlet millet sağ olsun. Allah razı olsun hepsinden dedim, devlet kurtuldu ya, bir bacak ne ki 10 tane bacağım olsa yine veririm' dedim” (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016).

Selaların Okunması

Türk toplumsal kimliğinde önemli bir yer tutan diğer bir sosyal stereotip ise camilerden selanın okunmasıdır. Osmanlı'dan günümüze uzanan savaşa çıkmadan önce namaz kılınması ve dua edilmesi geleneği, Türk toplumu kimliğinde tarihsel olarak belirgin bir yere sahiptir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın emriyle okutulan selalar Türk milletinin tek vücut olmasını sağladı. Kıbrıs Savaşı sırasında da, 1730 Patrona Halil İsyanı'nda da halk ezanlarla, selalarla yaşananlardan haberdar edilmiştir. Sela tarih boyunca cenaze, Cuma namazı, bayram namazı ve önemli zamanlarda duyurma amaçlı kullanılmıştır (TDV İslam Ansiklopedisi, 2009: 15-16). Yine 15 Temmuz'da İmamların “*Devletini, milletini, Allah'ını seven, Türkiye Cumhuriyeti elden gidiyor. Belediyenin önüne gelin,*” (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016) açıklamaları, halkın toplumsal kimliğinde yer alan

bu düşünceyi tetiklemiştir. Darbe gecesini selayı duyduktan sonra sokağa çıkan Hasibe Müküs'ün açıklaması salanın halkın üzerindeki etkisini göstermektedir:

“Çocuğumun geleceğine, vatana, namusumuza sahip çıktık. Allah'ın verdiği imanla, bizi temsil eden insana sahip çıktım. Öleceğim ama vatani vermeyeceğim, dedim. İnsanların gözlerinde vatan sevgisi gördüm. Kimse kimseye sen AK Partili misin, sen MHP'li misin diye sormadı. Ellerde bayrak, dilde Lailah illalah, Allahuekber vardı. İman kuvveti sizi itiyor zaten” (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016).

Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın Başkomutan Kimliği

15 Temmuz darbe girişimi, toplumsal kimlik teorisi kapsamında ele alındığında öne çıkan bir diğer sosyal stereotip ise Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın canlı yayından halkı sokağa çıkmaya davet etmesidir. Başkomutanlık sıfatı, Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın konuşmasının ardından birçok kişi devletini korumak adına darbeye karşı duruşunu sergilemiştir. Ek olarak, 15 Temmuz gecesinde halkın kendi meşruiyetini savunmak adına sokağa çıkması Türkiye siyasi tarihinde bir ilktir. Ülkenin dört bir yanında Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın konuşmasından önce ve sonra olmak üzere farklı siyasi görüşe sahip olan birçok vatandaşın ülkesini savunduğu 15 Temmuz gecesini bu kapsamda diğer darbe girişimlerden farklı bir kimliğe sahiptir. Darbe girişimi sırasında sokakta sağ kolunun üzerinden tank geçen Sabri Ünal, o gece yaşananları şu şekilde özetlemektedir:

“Ben Sayın Başbakanımızın “Bu bir darbedir,” sözünü duyar duymaz sokaklara çıktım. Sokaklara çıkan insanlar homojen değildi, hepsinin farklı fikirleri, düşünceleri vardı. Kimisi Allah rızası için, kimisi vatanını savunmak için, kimisi elinde olan Türklüğünü ortaya koymak için, herkes kendince farklı motivasyonlarla ortaya çıktı. Kimisi de tabii ki Sayın Cumhurbaşkanımızın çağrısını duyarak sokağa çıktı...” (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016).

Darbe girişimi gecesini Erdoğan'ın liderliğinde sokağa çıkan millet, görüş farklılığı gözetmeden demokrasisine sahip çıkmıştır. Başkomutan sıfatı, millette vatan savunması etkisi yaratarak tüm farklılıkları birleştirmektedir. Milletten gözünde Çanakkale zaferi ile özdeşleşen 15 Temmuz'da sokaklara çıkılmasının arkasındaki diğer bir neden de Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın tüm kesimlerce devletin başındaki başkomutan olarak görülmesidir. Darbe girişimi öncesi FETÖ ile mücadele sürecinde yaşananlar ve Erdoğan'ın bu süreçteki dik duruşu da halkın kendisine güvenini artırmış, 15 Temmuz'da ortaya konulan tepkiye zemin hazırlamıştır. 15 Temmuz direnişi bu anlamda halkın haksızlığa karşı tepkisi olarak da okunmalıdır. 27 yaşındaki Ali Oras'ın açıklaması geçmişte yaşananların o geceye etkisini ortaya koyan bir örnektir: *“Cumhuriyet mitingleri, Gezi, 17/25 Aralık. Bunlara, son 10 yılın biriktirdiği asabiyet, hınc ve darbeye tepki olarak sokağa çıktım”* (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016).

Aynı şekilde, darbe gecesini Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın halkın üzerindeki etkisi yine başka bir vatandaş tarafından şu şekilde özetlenmektedir: *“Erdoğan'ın her krizde dik duruşu, insanlara cesaret verdi. Ona güvendiler, ‘Cumhurbaşkanım var’ dediler. Bir radikalleşme vardı. Kitledeki bu radikalleşme, toplumsal uzlaşma sağladı. Yüzde 70-75 sokaktaydı, geri*

kalanlara karşı muazzam bir önyargı oluştu.” (Hürriyet Ankara Haberleri, 01.08.2016).

15 Temmuz kapsamında Türk toplumsal kimliğini oluşturan bayrak, vatan ve millet sevgisi unsurları aynı zamanda darbe sonrası Yenikapı mitinginde de ön plana çıkmaktadır. MHP lideri Devlet Bahçeli, CHP lideri Kemal Kılıçdaroğlu, Genelkurmay Başkanı Hulusi Akar, Meclis Başkanı İsmail Kahraman ve Başbakan Binali Yıldırım ve Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın, konuşma yaptığı mitinge 5 milyon kişi katılmıştır (NTV, 08.08.2016). Parti liderleri konuşmalarında birlik mesajlarına yer vermiş ve devletin hiçbir güç tarafından yıkılamayacağını vurgulamışlardır. Milletlin katılımıyla gerçekleşen mitingde, liderlerin açıklamaları toplumsal kimlik yapısı incelemesinde kritik bir konuma sahiptir. MHP Lideri Bahçeli’nin konuşmasında *“15 Temmuz’da felaketimizi projelendirdiler. FETÖ savaş uçaklarıyla saldırdı; bombalar kurşunlar üzerimize yağdı. Biliniz ki 15 Temmuz yeni bir istila denemesi, yeni bir kıyım ve yıkım hamlesiydi. Mondro’da çerçevesi çizilip Sev’de dayatılan imha planları, 15 Temmuz’da yeniden gün yüzüne çıkarıldı”* (NTV, 08.08.2016) ifadesi, Türk tarihine atıfta bulunarak egemenliğin engellenmeye çalışıldığı anları halka hatırlatmıştır. Bu noktada, egemenliğin tehlikede olduğu tarihsel dönemlerin Türk toplumsal kimliğinde vatan ve bayrak sevgisi ve halkın birlikteliği ile eşleştirildiği görülmektedir.

Sosyal Kimlikteki “Biz” ve “Öteki” Kategorizasyonu

Türkiye’de daha önce yapılan darbeler askeri klikler tarafından ya da emir komuta zinciri içerisinde ordunun tamamı tarafından gerçekleştirilmişti. Ordu ise Türk milleti açısından “peygamber ocağı” olarak görülen ve belli kutsiyetler atfedilen bir kurumdur. Dolayısıyla halkın “biz” kategorisinde değerlendirdiği bir grup tarafından gerçekleştirilen darbeye karşı çıkma refleksi de düşük kalmıştır. Oysa 15 Temmuz darbe girişimi terörist bir grup tarafından ve daha önce görülmedik şekilde sivil halk hedef alınarak gerçekleştirilmiştir. Terör geçmişine sahip olan Türkiye’de teröristler genel olarak “öteki” olarak kategorize edilmektedir. Darbecilerin başlangıçta kimliklerini saklamaya çalışmasının, darbe girişiminin FETÖ tarafından yapıldığını saklamaya çalışmasının da yegane nedeni bu tepkiye maruz kalınacağına bilinmesidir. Hatta süreç içinde “Türk askerinin başının darbe karşıtları tarafından kesildiği” yönünde yayılmaya çalışılan asılsız haberler de halkın birliğinin bozulması ve ordu mensuplarını koruma refleksiyle halkın azınlıkta olsa bir bölümünün darbecilerin safına geçmesini sağlamak için geliştirilen bir stratejidir. Ancak 16 Temmuz 2016 günü Başbakan Binali Yıldırım’ın TBMM’de yaptığı konuşmada “Darbe girişiminde bulunanlar asker değil, asker kılığında terörist canilerdir.” ifadeleri milletin genel görüşünü dile getirmiştir.

FETÖ Tarafından Kullanılan Sosyal Kimlik Unsurları

15 Temmuz hain darbe girişimini gerçekleştiren FETÖ, sessiz saldırı tekniğiyle devletin kritik kurumlarına süreç içerisinde örgüt mensuplarını yerleştirmiş ve bu kurumların kontrolünü ele geçirecek darbe yapmayı planlamıştır (Polis Akademisi, 2017: 15). Bu planın en önemli parçasını ise örgüt mensuplarının seçim süreci oluşturmaktadır. Türk sosyal kimliğinde yer alan stereotipler, örgüt tarafından etkin bir şekilde kullanılmıştır. Bu stereotiplerin başlıcaları din, başarı ve aileye yardım başlıklarında incelenebilmektedir.

Türk toplum ve aile yapısında inanç son derece önemli bir faktör olarak kabul edilmektedir. Çocuklarının kötülükten uzak duran, imanlı, devletine, milletine hayırlı olmasını isteyen aile bireyleri, FETÖ'nün örgüt üyesi seçme noktasında hedef kitlesini oluşturmuştur. Ekonomik geliri az olan ve çocuklarının geleceğini en iyi şekilde inşa etmek isteyen birçok anne ve baba, gerçeklerden habersiz olarak çocuklarını güvenli gördükleri örgüt tarafından yönetilen dersane, okul ve yurtlara göndermiştir. Abi ve abla olarak isimlendirilen örgüt mensupları, okulda başarılı olan gençlerin ailelerini ziyaret ederek gerek para yardımıyla gerekse dini konuşmalar aracılığıyla ikna etmeye çalışmıştır. Kendilerine dini bir cemaat görüntüsü vermeye çalışan örgüt, yapının içinde kalarak her ne olursa olsun ihanet etmeyenlerin ahiret hayatlarının kurtulacağı vaadi ile dini inançları en üst seviyede sömürmüştür. Bu durum darbe sonrasında itirafçı olanların kullandığı “dünyadaki hayatlarını kaybettiklerini” ancak konuşurlarsa “ahiret hayatlarını da kaybedeceklerini” içeren ifadeler ile açıkça görülmüştür (Polis Akademisi, 2017: 9).

Örgüt tarafından etkin bir şekilde kullanılan diğer stereotip başarıdır. Türk aile yapısında yetiştirilen bireylerin “vatana, millete hayırlı birer evlat olmaları” öncelikli amaçlar arasında yer almaktadır. Aileler, çocuklarının başarılı olmaları için birçok fedakârlıkta bulunmakta, çocuklarının eğitimlerini en iyi şekilde almalarını diğer ihtiyaçlarına nazaran öncelemektedir. Bu durumun farkında olan örgüt mensupları, özellikle ekonomik sıkıntı yaşayan, başarılı öğrencilerin ailelerini hedef kitle olarak seçmiştir. Ailenin görüşmekte herhangi bir tehlike görmeyeceği örgüt üyeleri ev ziyaretini gerçekleştirmek üzere belirlenmiştir. Seçilen örgüt mensupları ev ziyaretlerinde ebeveynlere örgüt yuvalanmasının gerçekleştiği dersane ve yurtları tanıtmış, bu eğitim karşılığında ekonomik olarak hiçbir zorluk yaşamayacakları vaatlerinde bulunmuştur (Polis Akademisi, 2017: 30-33). Gelecek yaşamlarında çocuklarını başarılı olarak görmek isteyen aileler bu yöntemle örgüt mensupları tarafından kandırılmıştır.

Radikalleşme sürecinde problem çıkaran, yurt, dersane ve okullardan ayrılmak isteyen öğrencilerin örgüte bağlanmasını sağlamak adına yurtdışında kariyer fırsatlarına dair yalan vaatler kullanılmıştır. Ailelerinden uzaklaştırılan, örgüt mensupları haricinde dışarıyla bağlantısı olmayan, sosyal medya kullanımının yasaklandığı örgüt yuvalarında öğrenciler, radikalleşme sürecine maruz bırakılmıştır (Polis Akademisi, 2017: 10-11). Bu durumun farkına varanlara ise gelecekte yüksek mevkiler, bol para, aileye yardım imkânı olacağı söylenmiştir.

Bu çerçevede, sosyal kimlik unsurlarının FETÖ tarafından darbe girişimine hazırlık sürecinde kullanıldığı açıkça görülmektedir. Türk toplumunda öne çıkan vatan ve millet sevgisi, dini inancın sömürülmesi, başarı vaatleri örgüte üye kazanma sürecinde yer alan başlıca sosyal stereotipler olarak görülmektedir.

Milli Birlik ve Beraberlik Stereotipine Dönüş 15 Temmuz

Halkın bölünmesine yönelik planlanan 15 Temmuz darbe girişimi, planların aksine Türk toplumunda milli birlik ve beraberliğin bir simgesine dönüşmüştür. Basında yer alan halkın kol kola bayraklarla tankların önünde durduğu fotoğraflar, toplum bilincine 15 Temmuz darbe girişimini birlik ve beraberlik olarak kazımıştır. Bu çerçevede, 15

Temmuz'un 'kendisi' toplumsal kimlikte birlik ve beraberlik stereotipi olarak yerini almıştır. Nitekim 29 Ekim 2016 tarihinde Resmi Gazete'de yayımlanan 6752 sayılı yasa ile 15 Temmuz "Demokrasi ve Milli Birlik Günü" olarak kabul edilmiştir

15 Temmuz'un Türkiye'nin birlik ve bütünlüğü bölünemez algısı öncelikli olarak devlet seviyesinde medyanın aracılığıyla etkin şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu milli birlik ve beraberlik algısının yaratımı, FETÖ'yü görünür ve görünmez olarak destekleyen devletlere karşı stratejik bir hamle olarak değerlendirilmektedir. Cumhurbaşkanlığı resmi sitesinde 15 Temmuz Darbe girişimine dair yaşanan olaylar, belgeler, açıklamalar birçok dilde uluslararası kamuoyuna duyurulmak üzere hazırlanmış ve dünyanın her yerinde erişime açılmıştır. 15 Temmuz Demokrasi ve Milli Birlik Günü için özel bir logo tasarlanmış ve bu logo Türk medyasında anma gününde ortak olarak televizyon kanalları ve diğer mecralarda kullanılmıştır.

15 Temmuz'un toplumsal kimlikte milli birlik ve beraberlik algısı olarak yer alışı birçok alanda görülmektedir. 15 Temmuz şehitleri için yazılan şiirler, resim sergileri, direnişin sembolü haline gelen ilçe, sokak ve köprülerin isimlerinin değiştirilmesi gibi çeşitli toplumsal alanlarda kendini gösteren algı, yaşlılardan gençlere geniş bir kitleyi kapsamaktadır.

Sonuç

15 Temmuz darbe girişimi, Türkiye'nin demokrasi tarihinde milli iradesini ortaya koyarak attığı en köklü adımlardan birisini oluşturmaktadır. Milletın ülkesi için sokağa çıkarak özgürlüğünü ve demokrasisini savunması ve darbe girişiminin önünde tek yürek olarak canlarını hiçe sayma pahasına durması, Türkiye tarihinde bir ilktir. Bu çerçevede ele alındığında, tarihinde askeri darbe girişimlerine daha önce tanıklık etmiş olan Türkiye, 15 Temmuz'da diğer darbe girişimlerinden farklı olarak demokrasisine tek tabanda uzlaşı sağlayarak sahip çıkmayı başarmıştır.

15 Temmuz darbe girişimine dair birçok çalışma bulunmaktadır. FETÖ'nün devletin çeşitli konularına sızma süreci, örgüt üyelerinin radikalleştirilmesi, bu radikalleşme sürecinde kullanılan etmen ve etkenler, gelecek neslin bilinçlenmesi ve tarihe not düşülen bu direnişin unutulmaması açısından son derece değerlidir. Bahsi geçen alanlardaki çalışmalardan farklı olarak, bu çalışma, 15 Temmuz darbe girişiminin Türkiye tarihindeki farklı konumunu darbeye karşı direnen halkın tepkisi ile açıklamaktadır. Sosyal kimlik teorisi kullanılarak tespit edilen ve darbeye karşı halkın tek tabanda birleşimini beraberinde getiren parametreler, geçmişten günümüze uzanan bayrak, vatan ve millet sevgisidir. Bu bağlamda, Türk halkında gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde vatan, bayrak ve millet sevgisinin darbe girişimine karşı duruşta bağlayıcı unsur olduğu açıktır. Darbe girişimi sonrasında halkın yaşanan olaylara karşı tepkisini ölçmek adına yapılan röportaj analizlerinde tespit edilen ortak ifadenin bayrak, vatan ve millet sevgisi olması, Türk halkının toplumsal kimlik yaklaşımının vatan, bayrak ve millet sevgisi temelli ulusal değerler üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.

FETÖ'nün gerçekleştirdiği hain darbe girişimi, Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın "meydanlara çıkın" çağrısı ile milletin meydanlara akın etmesi sonucunda püskürtülmüştür. Dünya,

darbe girişimi karşısında Türk milletinin ayırım gözetmeden bir oluşunu ve tanklara, helikopterlere, F-16'lara karşı kahramanca duruşunu hayretle izlemiş, milletin korkusuzca tankların üzerine yürümesi, milletin meydanlara inmesi, tek başına askerlere meydan okuyan genç kızlar ve erkekler direnişin önemli sembolleri olmuştur. Şehit Astsubay Ömer Halisdemir'in cuntanın kaderini değiştiren kahramanlığı zihinlere kazınmıştır. Bayrağın yere inmesini engellemek, milletine ve vatanına sahip çıkmak üzere canlarını feda etmeyi göze alan millet sayesinde Türkiye, unutulmaz bir destana sahip olmuştur.

Kaynakça

- Bauman, Z. (2010). *Sosyolojik Düşünmek*. (Çeviren: Abdullah Yılmaz.) 7. Basım, ISBN: 978-975-539-196-7, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BBC, 15 Temmuz'da hayatları pahasına darbeye direnenler anlatıyor, 14 Temmuz 2017, <http://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-40609405>
- Crisp, R. J. & Hewstone, M. (2007). "Multiple social categorization". *Advances in experimental social psychology*, 39, 163-254.
- Demirtaş, H. A. (2003). "Sosyal kimlik kuramı, temel kavram ve varsayımlar". *İletişim Araştırmaları*, 1(1), 123-144.
- Duman, M. Z. (2016). "15 Temmuz Askeri Darbe Girişiminin Sosyolojik Okuması". *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 13 (49) , 103-118 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/en/pub/muhafazakar/issue/52643/694239>
- Festinger, L. (1954). "A theory of social comparison processes". *Human relations*, 7(2), 117-140.
- Fırat, S. (2016). 15 Temmuz Darbe Girişimi Sonrası Ruhsal Sonuçlar ve İlişkili Erkenlerin İncelenmesi, Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü, İstanbul.
- Gülcan, C. (2019). Sosyal Kimliğin Oluşumunda Marka Topluluklarının Etkisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.
- Habertürk, Cumhurbaşkanı Erdoğan: Tarih yazdınız, dünya bunu yazacak, 07.08.2016, <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1277802-cumhurbaskani-erdogan-15-temmuz-darbeler-tarihini-ters-yuz-eden-bir-tarihdir>
- Hogg, M. A. (2004). Self and Social Identity: Social Categorization, Depersonalization and Group Behaviour (Chapter 9), ed: Marilynn B. Brewer and Miles Hewstone, USA: Blackwell Publishing.
- Hogg, M.A. & Vaughan. (2002). *Social Psychology* (3rd ed.) London: Prentice Hall.
- Hürriyet Ankara Haberleri, 15 Temmuz gazileri o günü anlatıyor, 01.08.2016, <http://www.hurriyet.com.tr/15-temmuz-gazileri-o-gunu-anlatiyor-40177779>
- Krizan, Z. (2018). Social Comparison, Oxford Research Encyclopedia of Psychology, Online Publish, DOI: 10.1093/acrefore/9780190236557.013.251, USA: Oxford University Press.
- NTV, Yenikapı'da milyonlar demokrasi ve şehitler için buluştu, 08.08.2016, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/yenikapida-milyonlar-demokrasi-ve-sehitler-icin-bulustu, v3U5mYYP0iBjUX1OhbHQ>
- PA (Polis Akademisi) (2017). *YeniNesil Terör: FETÖ'nün Analizi*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları, No: 31.
- Seyyar, A. (2004). *Davranış Bilimleri Terimleri* (Ansiklopedik Sözlük), ISBN: 975-295- 290- 9, İstanbul: Beta Kitap.
- Tajfel, H. (1970). "Experiments in Intergroup Discrimination", *Scientific American*, 223, 96-102.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (2nd ed., pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall.
- Turner, J. C. & Hogg M. A., Oakes, P. J., Reicher, S.D., Wetherell, M.S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford and New York: Basil Blackwell.
- Türk Dil Kurumu (2023). *Türkçe Sözlük*. <https://sozluk.gov.tr/>
- Vaughan, G. M., & Hogg, M. A. (2013). *Social Psychology*. Pearson Higher Education AU.

Türkiye and India's Soft Power Strategies in Bangladesh: A Comparative Analysis

*Türkiye Ve Hindistan'ın Bangladeş'teki Yumuşak Güç Stratejileri:
Karşılaştırmalı Bir Analiz*

Seyit Ali Avcu* & Ehteshamul Haque**

Abstract

This study focuses on Türkiye and India's Soft Power strategies in Bangladesh and argues that Türkiye's historical–religious aspect offers an extra appeal that India cannot afford in Bangladesh. Muslims of Bangladesh, formerly known as East-Bengal, organized 'Caliphate Movement' for integrity of the Caliphate system in early 1920s while India directly joined in Bangladesh's liberation war against Pakistan. Geographical and cultural cause backed India's assistance for Bangladesh's liberation while a sharp religious cause backed Bengali Muslim's support to the integrity of the Caliphate. The study relates these factors to analyze current Soft Power strategies of Türkiye and India in Bangladesh.

Keywords: *Soft Power strategies, India, Türkiye, Bangladesh, religion*

Öz

Bu çalışma, Türkiye ve Hindistan'ın Bangladeş'teki Yumuşak Güç stratejilerine odaklanmakta ve Türkiye'nin tarihsel-dini yönünün, Hindistan'ın Bangladeş'te karşılayamayacağı ekstra bir çekicilik sunduğunu ileri sürmektedir. Eskiden Doğu-Bengal olarak bilinen Bangladeşli Müslümanlar, 1920'lerin başlarında Hilafet sisteminin yaşatılması için 'Hilafet Hareketini' örgütlerken, Hindistan Bangladeş'in Pakistan'a karşı yürüttüğü kurtuluş savaşına doğrudan destek verdi. Coğrafi ve kültürel nedenler, Hindistan'ın Bangladeş'in bağımsızlığına yardımını desteklerken, derin dini bağlar Bengali Müslümanların Osmanlı Hilafet'ine destek vermesine neden oldu. Çalışma, Bangladeş'teki Türkiye ve Hindistan'ın mevcut Yumuşak Güç stratejilerini analiz etmek için bu faktörleri irdelemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Yumuşak Güç stratejileri, Hindistan, Türkiye, Bangladeş, din*

Introduction

Bangladesh, because of its geostrategic location, bulk of population and rapidly growing economy, holds significance to both India and Türkiye. Legacy of the Hindu, Mughal and British colonial rule, co-existence of multi-religious population, ranges of historical-touristic sites, emerging economy, and democratic steadiness–locates India in category of states which seek great power status combining its hard and Soft Powers. Culturally, from language aspect, India's Hindi is near to Bangla as the latter is an evolved form of 'Sanskriti.' It is easier for Bengali speaking people especially young generation of Bangladesh to understand Hindi even if many of them cannot speak Hindi properly.

* Doç. Dr. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, SBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, saavcu@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6890-9139

** Ph.D. Adayı, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, SBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü, ehteshamhaque12@gmail.com

It is difficult to find one who did not watch Bollywood films. Indian TV serials, both in Bangla and Hindi language, are common features in daily life of Bangladeshi mass particularly women.

On the other hand, there are more/less 80 Turkish words used in Bangla. Türkiye's 'strategic depth', 'zero problems with neighbors', and 'Asia Anew policy initiatives' adopted by the current Justice and Development Party (AKP)—relocated its influences towards areas where Caliphate's imprints were enlarged. Though, Bangladesh, known as Bangla at the time, was not part of the Caliphate, many of Bangla stood against disintegration of the Turkish Caliphate and offered all means of support from their feeling of Muslim brotherhood. However, formation of the Republic of Türkiye in 1923 restricted the country to national security orientation and did not engage with the outer world noteworthy till the emergence of the 'neo-Ottomanism' concept during 1990s. In later days, during AKP's rule, Turkish Red Crescent, Maarif Foundation, Yunus Emre, The Presidency of Turks Abroad and Related Communities (YTB) have been pursuing active roles for Türkiye's soft powers in Bangladesh. We organized the article as follows: In the Literature review, we outlined the works on overall soft power of both India and Türkiye. We defined the concept of soft power how it's used in International Relations in the theoretical perspectives. Later we analyzed both Türkiye's and India's soft power strategies and tools in Bangladesh respectively and compare their effectiveness.

Literature Review

The Brand Finance Global Soft Power Index 2022 examines several facets of 'Business & Trade, Governance, International Relations, Culture & Heritage, Media & Communication, Education & Science across 120 countries and ranked Türkiye and India respectively 22 and 29 (*Global Soft Power Index*, 2023). Khanna and Moorthy discussed how India might overcome its 'soft power' limits by adopting a 'smart power approach' to its external policy and bolstering its 'digital and public diplomacy infrastructure' (Khanna & Moorthy, 2017). Lahiri emphasized civilizational and historical legacy (Buddhism, yoga, Ayurveda, Sanskrit, etc.), democracy, Bollywood, economic help, and to a lesser degree Modi's 'personal' appeal are the four basic principles of Indian soft power in relation to 'India's foreign policy' goals (Lahiri, 2017). Singh writes that to date, India's avenues of 'soft power' tools has only just begun to take shape.' The new institutional solution 'still needs more time' to mature and become more efficient. Increased funding, consistent focus from 'decision-makers', and better coordinated efforts are necessary for India to become a 'major soft power' (Singh, 2020). Wagner (2005) describes how India's hard power turned into a soft power since 1990s (Wagner, 2005).

On the other hand, Anaz (2022) claims that Turkish soft power includes both direct state soft power, as demonstrated by its 'diplomatic outreach', as well as significant 'non-state outreach' initiatives carried out by Turkish players in the fields of culture, economy, and wellbeing, as well as 'Turkish media and TV popularity' along the entire globe while Asia holds the third position preceded by Balkan and Africa. Public diplomacy and soft power are inextricably intertwined with 'cultural diplomacy', and Türkiye has great prospective in this area (Anaz, 2022). Donelli demonstrates how Türkiye has exploited culture as a

diplomatic tool (Donelli, 2019). Moreover, Kalın (2011) explained how Turkish soft power has been benefiting Turkish public diplomacy in the globe particularly in the Middle-east, Balkan and Caucasus (Kalın, 2011). Alpaydın argues that despite the fact that there has always been some 'soft power culture' in the Turkish Republic, it has grown during the AKP administration (Alpaydın, 2010). Moreover, Nazmul Islam focused on Türkiye's soft power in Bangladesh, India, and Pakistan's from political, economic, social, cultural, trade, business, commercial and diplomatic directions (Islam, 2020). However, this study endeavors to discern Türkiye and India's distinguished soft power strategies and effectiveness in Bangladesh.

Theoretical perspective

Joseph Nye popularized the term "soft power" in the 1980s, which is based on the notion that non-economic and non-military power dynamics can coexist in global politics. The key components of soft power are trustworthiness and persuasiveness. According to Nye, "soft power is the ability to affect others to obtain the outcomes one wants through attraction rather than coercion or payment. A country's soft power rests on its resources of culture, values, and policies." (Nye, 2008: 94). He further argues that if one is successful in persuading other people to 'want to do' what they desire, then they will not have to be forced to do something that the first person prefers not to do. The foundation of 'soft power' is the capacity to influence others' choices. He again argues that three factors essentially contribute to a nation's 'soft power': its culture in areas where it is appealing to others, its political principles when it upholds them both at domestically and overseas, and its foreign policy when they are regarded as morally and legally sound (Nye, 2008: 95).

Türkiye's Soft Power in Bangladesh

Though Türkiye and Bangladesh's formal relation was established by Türkiye's giving recognition to independent Bangladesh in 1974, a pre-independent relationship existed. Members of the medical delegation of Indian Muslims went to Balkan Wars to support the Ottoman Empire. Ismail Hossain Siraji, a Bengali poet, was the only member of this medical delegation who hailed from present-day Bangladesh. He sent news from the battlefield which were published in the newspapers. Later, during the Turkish War of Independence, Siraji played an important role in the Khilafat Committee of Bengal which was formed to save the integrity of the Khilafat. Another poet Kazi Nazrul Islam wrote the poem *Ranveri* to support the Turkish War of Independence. He also wrote the poem 'Kamal Pasha' while the Turkish Army fought courageously against the Greek Army. Besides, he wrote an article titled 'Kamal' in a biweekly named 'Dhumketu' to praise Kamal Pasha (Sarker et al., 2022: 56).

Since the Republic was established in 1923, protecting the integrity of the Türkiye became a top priority. Westernization was considered the best method of defense. However, for the time being, protecting Türkiye's borders from any Soviet incursions from the north that became the top security priority after WWII ended. The neo-realist definition of security held that external threats posed the greatest danger, and

that the only way to counter them was to beef up Turkish armed forces at home and to enlist NATO and American support in the fight against the USSR. Instead of having a distinct international or security identity during the Cold War, Türkiye was viewed as a logical 'extension of the NATO alliance' in the area (Oğuzlu, 2007: 81). So from the very beginning, Türkiye adopted security-oriented approach till AKP's coming to power. AKP's policy transformation from securitized to desecuritized approach and in later days combination of both securitized and non-securitized approaches reflected the government's soft power agenda.

Türkiye made some progress in cleaning up its act, and the 'EU-related reforms' may provide answers to the country's ongoing political, economic, and security issues. This change has also been influenced by the way civilian-military ties have changed under the AKP government. AKP's new exterior policies emphasizes 'strategic depth' and 'zero problems' with neighbors. Ahmet Davutoğlu, the ex-foreign and Prime Minister of Türkiye, developed the country's new methods for widening its appeal to Turkish people and friendly connections with all of its neighboring states through strengthening of 'political and economic' links with them (Davutoğlu, 2008: 78). However, Türkiye's soft power instrument to Bangladesh was mainly the historical religious feeling of the Ottoman empire and economic transaction till Bangladesh's expressing solidarity with the Turkish incumbent government after the failed military coup in 2016 and Türkiye's expanding helping hand on the Rohingya issue at the end of 2017. Previously, an economic relation existed through the D-8 as Bangladesh is a founding member of the organization. Finally, Türkiye's Asia Anew policy initiative opened Türkiye's doors more to Bangladesh as the latter was declared as the key partner in Asia for the former's Asia Anew policy.

Soft Power Actors of Türkiye

Turkish Red Crescent

Bangladesh is one of 137 countries where Turkish Red Crescent operates its humanitarian activities. Mustafa Osman Turan, Türkiye's ex-ambassador to Bangladesh, said, while distributing Eid gifts in Pandemic time, that, "during these difficult times, we extend our helping hand to our brothers and sisters in need in Bangladesh through the Turkish Red Crescent" and "Türkiye and Bangladesh are two sister countries. We share the same religion and values." On the event of the Eid, Turan wished the inhabitants of Bangladesh a happy holiday and emphasized the strong ties that exists between the two nations (Kamruzzaman, 2021).

Turkish Diyanet Foundation

"The best of people are those who are most beneficial to people"— the prime moral of the Turkish Diyanet Foundation, that rooted to predecessor Turkish Muslims—is an 'act' of kindness and a contribution to mankind from Islamic culture that strives to serve all of humanity. It is concerned for every act that promotes social harmony and 'peace', works to advance religion and culture in society, and serves as a cornerstone for humanitarianism in Türkiye and on all 'seven continents' with the goal of establishing

the rule of 'goodness' on the planet (*About Us*, 2023) Accordingly, the Turkish Diyanet Foundation provided aid for the persecuted Rohingya population in refugee camps in Cox's Bazar in the southern Bangladesh and initiated an awareness program to slow the escalation of the Covid pandemic (Riyaz ul Khaliq, 2020). Moreover, Oguzhan Adsiz, the Bangladesh coordinator for Türkiye's Diyanet Foundation said that "for the 2021 Ramadan program we distributed 11,800 food packets for the Rohingya community. But we didn't forget the host community. We distributed 3,200 food packages for our Bangladeshi brothers and sisters." (Kamruzzaman, 2021). Along with battle against COVID-19, the organization provided refugees with soap and 'hand sanitizer'. The 80,000 Rohingya as well as thousands of locals benefited from the packs. Turkish Diyanet Foundation also offers unique presents among Bangladeshis for several celebrations, such as the Ramadan, Eid al-Adha, and winter. Moreover, it distributed 5,000 copies of the holy Quran around the host community during the holy month of Ramadan. Additionally, the organization employs teenage Rohingya women in its tailoring facilities to provide Eid clothes for the Rohingya. To keep the oppressed people healthy and safe throughout the pandemic, the group manufactured 45,000 bottles of 'liquid soap' at its camp manufacturing unit and delivered them to the community (Kamruzzaman, 2021).

Turkish Government Scholarship and MoUs

As per The Presidency of Turks Abroad and Related Communities (YTB), the authority for offering Fulbright government scholarship for international students, data, 200 Bangladeshi students are now enrolled in higher education institutions in Türkiye, while 543 Bangladeshi has already graduated from Türkiye between 2012 and 2021 (Kamruzzaman, 2022). In 2021, the Turkish authority declared that they would provide one hundred scholarships to students of Bangladesh (*Turkey to Offer 100 Scholarships for Bangladeshi Students Annually*, 2021).

Moreover, in July 2022, Brac University in Dhaka, Bangladesh and Altinbas University in Istanbul, Türkiye, concluded a 'Memorandum of Understanding (MOU)' to launch 'student and faculty exchanges for study, research, and sharing of innovative teaching' practices (*Brac University Enters Collaboration with Turkey's Altinbas University*, 2002). Istanbul University and University of Dhaka also signed a MoU for academic cooperation. Moreover, some Bangladeshi private universities have MoUs with Turkish public and private universities (*Dhaka University Signs MOU with Istanbul University*, 2023).

Turkish Cooperation and Coordination Agency (TIKA)

The Turkish Cooperation and Coordination Agency (TIKA), a Turkish government owned development agency, provided Ummulqura Fazil Imam Hatip School in Raipura, Narsingdi, Bangladesh, with essential support including student bags, school boards, teaching desks, 'student desks', 'podium tables' for 'conference rooms', desktop PCs, 'wooden single' and 'double student' seats, and 'televisions for smart classrooms' (*TIKA Supports Education in Bangladesh - TIKA*, 2021). Moreover, TIKA constructed a 'fully-equipped outpatient department' for the Dhaka Children's Hospital, the sole Children hospital in Bangladesh (*TIKA Supports Child Health in Bangladesh*, 2021). Ten

medical and nursing studying Turkish students volunteered their time and travelled to Bangladesh as part of the ‘Experience Sharing Program’ 2022 (ESP), an initiative of the TIKA. Its ‘Give Me A Chance’ initiative in Bangladesh used football as a tool to empower underprivileged girls. The project’s Girls’ Football Tournament took place on December 29, 2022, in Moulvibazar, Bangladesh (*TIKA Contributes to the Development of Girls*, 2023). Moreover, in Dhaka, TIKA constructed a ‘digital’ production’ facility at the Islamic University of Technology (IUT) (*TIKA’s Digital Manufacturing*, 2022). The organization donated 8 ventilators to the ICU of the TMSS Medical College Hospital in Bogura, Bangladesh, which is situated in the country’s northern region (*TIKA Provides Ventilators to Bangladesh*, 2022). TIKA also provided 1,000 food packets containing essential foodstuffs in 2022 as part of its Ramadan initiatives in Babuganj and Gournadi, two towns of Barishal, Bangladesh (*Ramadan Program from TIKA in Bangladesh*, 2022). In addition, the Refugee Relief and Repatriation Commission of Bangladesh received a 30-seat shuttle bus from TIKA to be utilized for mobility to Rohingya camps (*TIKA Provides a Shuttle Bus*, 2021). Moreover, the Shaheed Suhrawardy Medical Faculty and Research Hospital in Dhaka, Bangladesh, is home to a regularly ‘chemotherapy unit and an acute inpatient ward’ with space for 66 patients, both of which were funded by a project begun by the TIKA (*TIKA Continues Operations in Health Sector in Bangladesh*, 2017).

Turkish TV Serials and Historical Attraction

Bangladeshis appear to have taken a special heed in Turkish TV series themed on the legends of history from the ‘Ottoman and Seljuk’ Rulers. Those who have been most inspired by the mega-series have shown a considerable amount of curiosity in Turkish culture and tradition. According to Zannatul Ferdous, a senior dubbing scriptwriter of a Bangladeshi private channel-Deepto TV, “Türkiye is a perfect example of a civilized culture which has gained advanced knowledge in all forms of arts such as crafts, painting, architecture, literature, music, film and media. I am mesmerized by their presentation of art.” (*Historic Series Draw Bangladeshi Crowds, Culture*, 2021).

Some most popular Turkish TV mega series in Bangladesh are “Kösem Sultan,” “Vatanım Sensin,” “Fatmagül,” “Diriliş Ertuğrul,” “Kuruluş Osman,” “Uyanış: Büyük Selçuklu,” “Barbaroslar,” and “Yunus Emre.” Turkish ‘mega-series and movies’ are now widely popular among millions of Bangladeshis, especially among the country’s youthful population, who watch them on YouTube and Facebook. The words “Bey,” “Eyvallah,” “Hey Mashallah,” “Abey,” “Haydi Bismillah” and numerous others alike have recently gained widespread popularity among Bangladeshis. One student at Dhaka University, the top Public University in Bangladesh, said that he loves Turkish mega TV series for both religious and humanistic reasons as many Turkish TV serials encourages protest repression. Even, welcoming one another with the ‘right hand’ over the heart, as is customary in Türkiye, gained widespread in Bangladesh as a means of maintaining courtesy and formal distance between people during the pandemic time. People in Bangladesh, who enjoy Turkish films and television series, are also likely to be well-versed in Turkish cuisine, particularly sweet treats like ‘baklava’, savory pastries like

'lokum, börek, and boyoz– those are encouraging them to visit Türkiye's historical places (*Historic Series Draw Bangladeshi Crowds*, 2021). Mustafa Osman Turan, ex-ambassador of Türkiye in Bangladesh, noted that the old city of Istanbul is a popular 'tourist' spot for people from Bangladesh, and mentioned that 'Turkish Airlines' has recently raised the frequency of its flights to the city to 14 times each week (Kamruzzaman, 2022). Furthermore, Bangladesh's ex-ambassador to Ankara–Mosud Mannan said, since our shared past has bound us together, we hope to foster even more opportunities for personal interaction. Collaboration in the fields of culture and education, as well as increased exchange, would be beneficial to trade ties since businesses would be more familiar with the local culture and language. He claimed that although there is good trade between the two nations in a variety of sectors, including the defense industry, pharmaceuticals, and white goods, there is still room to grow the volume of trade between them (Aslan, 2021).

Turkish Food

The Mughals, Central Asian Turks, introduced rich foods like '*Kachhi biriyani, polao, korma, chicken roast, mutton rezala, moghlai parata, kebab, tehari, and borhani*', which have overwhelmed Bangladeshi cuisine. Since it was established in 1608 as Jahangir Nagar, the capital of Mughal Bengal, Dhaka's cuisine has a strong Mughal influence. While cooking *Kachhi biriyani*, a tantalizing experience is created by infusing 'the layers of mutton, rice, and potatoes' with hot and delicious combinations of exotic 'spices' (Alam & Naser, 2020: 217). Moreover, *Samosa* (previously known as 'Sambusah') is largely eaten snack type food in Bangladesh, about which Ain-i-Akbari (The famous book of Mughal emperor Akbar) of Mughal emperor Babar described (*The Story of the Samosa*, 2019).

Currently, Turkish food are becoming popular very rapidly in Bangladesh. There were very few Turkish restaurants before 'Turkish mega serials' getting unprecedented popularity after 2016. Turkish kebab is being served among food lovers by Turkish restaurant in Dhaka. Moreover, Turkish olive oil, green and ripe olive, fig, lokum and Coffee are rapidly habituating Bangladeshi people.

Mughal Architecture

Lalbagh Fort, located near Dhaka along the Buriganga River, is a magnificent example of Mughal 'architecture' (Sharmin, 2019: 21). Moreover, Saat Gumbad Mosque in Dhaka, Bibi Maryam's mosque and tomb in Narayanganj, Tomb of Pari Bibi, Pagla Bridge, Tongi Bridge, Mir Jumla's gate, Shah Shuja's Husaini Dalan, Shah Shuja's Idgah, Shah Shuja's Bara Katra, Idrakpur fort, Sonakanda fort, Hajiganj fort are noteworthy vestiges of Mughal architecture in Bangladesh (Khondker, 2012).

Erdogan's Individual Popularity

The number of people downloading BiP, a messaging app launched from Türkiye in January 2021, from the Google Play Store in Bangladesh increased by 92 levels in just one day. Many people believe the announcement from Turkish President Recep Tayyip Erdogan's office about using BiP to leave WhatsApp had an impact. The firm which produced the apps asserts that since it employs end-to-end encryption, all communications are secure

and inaccessible to prying ears. This has been possible for tremendous trust with Türkiye and President Erdogan in particular. It is also true that privacy question raised from 'WhatsApp' users since 2016 (Dhali, 2021), also made wait people of Bangladesh, like other countries in the world, for something new upon which they can keep trust, that Türkiye came to offer. In fact, Bangladeshi masses was intoxicated with Diriliş Ertuğrul, Kuruluş Osman and the like, where Erdogan and AKP held special rooms because of Erdogan's humanitarian stance on the Rohingya issue for which people of Bangladesh took to the streets several times before 2017 due to Bangladesh's stance for not allowing Rohingya refugees to enter to Bangladesh.

Turkish Hijab

Turkish Hijab got unprecedented popularity in Bangladesh, a country with 90% Muslim population. In fact Hijab had already been practicing among religious women in Bangladesh though it has been increased in recent decade. Md. Abdullah Al Mahmud, an assistant professor in the Department of World Religions and Culture at Dhaka University, while being interviewed by the Türkiye's Anadolu Agency, claimed that, Turkish 'mega series' were a major factor in the quick development of the hijab practice in Bangladesh. He argued that tens of thousands of educated Bangladeshi women greatly become influenced from the hijab worn by the female actors in many Turkish mega-series. (Kamruzzaman, 2022).

Sufism

Sufism, the spiritual trend of Islam, has a historical appeal in the Indian subcontinent, which finds proximity with Türkiye's Sufi tradition. The ex-Turkish ambassador in Dhaka commented that Sufism is a 'shared' belief that goes back to Hazrat Shah Jalal, one of the respected religious and political figures in Bangladesh, era when Mevlana Jalaluddin al-Rumi, the founder of the Sufi order and the spiritual guide of Shah Jalal, resided and passed away in the Turkish city of Konya, where Shah Jalal's mother was born. The Turkish embassy in Dhaka also arranged the Mevlana whirling, a famous Turkish Sufi tradition (Kamruzzaman, 2022).

India's Soft Power in Bangladesh

India attempted to rely on soft power immediately after gaining independence because it lacked the necessary 'economic and military capabilities'. To do this, it invented and selected a different 'option' that would ensure freedom: 'therefore, in the Cold War era of hard power and ideological' conflict, 'Non-Alignment Movement (NAM)' became a tool 'through which India was able to' exert significant global soft power (Khanna & Moorthy, 2017: 293). Bangladesh became an important partner of the NAM, that continues to the date. India has taken what it calls a "soft power" approach in South Asia by launching a variety of new programs centered on ideas like "non-reciprocity," "connectivity," and "asymmetrical obligations"—all of which suggest an intention to sway neighbors through economic enticement rather than force. Since the 1980s, this has led to increased 'political investment in regional institutions' like the South Asia Cooperative Environment Programme, South Asian Association for Regional Cooperation (SAARC), 'the South

Asian Economic Union', and BIMSTEC, that were established to strengthen 'cultural and economic' relationships (Hazarika & Mishra, 2016). Other than these formal institutions, strong habitual liking for India's films & serials and many indivisible social cultures between Bangladesh and India employ significant Soft Powers in Bangladesh.

Soft Power Actors of India

Educational Cooperation

The Indian Council for Cultural Relations (ICCR) is a flagship program of the Government that provides funding for academically gifted Bangladeshi nationals to attend universities in India at the undergraduate, graduate, and doctoral levels. According to the Indian High Commission in Bangladesh, over 4,000 Bangladeshi nationals have taken advantage of the scholarships over the years to study in institutions like the National Institutes of Technology (NIT), Indian Institutes of Technology (IIT), Jawaharlal Nehru University, Delhi University, the National Law School, and Rabindra Bharati University ("300 Bangladeshi Students Get ICCR Scholarships in India," 2021).

Cultural cooperation

The Indira Gandhi Cultural Centre (IGCC) in Dhaka, Bangladesh, was formally launched on March 11, 2010, which, contains over 21,000 books on 'Indian art, culture, politics, economics, and fiction', promotes 'bilateral cultural' links between India and Bangladesh by arranging cultural programs, 'seminars, workshops, and trainings' with India-based experts for Yoga, Hindi language, Indian traditional 'Vocal Music', and 'Indian Dances' like 'Kathak and Manipuri'. It also employs Bangladeshi experts trained by Indian Gurus in Indian universities (*Indira Gandhi Cultural Centre, Dhaka, Bangladesh*, 2023).

Tourism and Yoga

In 2021, India received a total of 15,24,469 international tourists. During this period, the United States accounted for the largest share of international visitors to India (4,29,860), followed by Bangladesh (2,40,554) (*Nearly 15.24 Lakh Foreigners Visited India*, 2022). Besides, the presence of Yoga instructors and studios serving Yoga has grown significantly in Bangladesh. People are paying more attention to their health. Youngsters prefer active lifestyles over sluggish ones that increase their risk of 'diabetes, depression, and back problems'. Businesses are increasingly giving Yoga lessons to boost teamwork, and schools are doing the same to help kids focus longer (Omar, 2019). The 8th International Day of Yoga (IDY) was observed on June 21, 2022 by the Indian High Commissioner in person in Dhaka's Shaheed Suhrawardy National Stadium where' over a thousand people practiced yoga collectively. Participants in the celebrations of IDY included yoga 'associations and institutes' as well as students from different Bangladeshi high schools, colleges, and universities. However, as vegetarianism is a core value for Yogis, various Yoga events provide a variety of delectable vegetarian foods, that goes against the ideals of Islam in the meaning that Islam allows eating all that are Halal while vegetarianism is against consuming meat (*8th International Day of Yoga Celebrated in Dhaka*, 2022). Moreover, the 'Surya namaskar' (sun salutation), an important practice of Yoga, drew mixed reaction among Muslims in Bangladesh like other Muslims in the world, as the practice clearly rooted in Hinduism (Naik, 2020).

Bollywood Films

The East Bengal, Bengali-dominated region, did not have a hegemonic presence of Hindi movies prior to the division of India and Pakistan in 1947. However, Bollywood movies were labeled as ‘foreign language’ movies after the partitioning, first in 1948 and again in 1965, and a ban was enacted in the theaters. For reasons of ‘nationalism’ and to protect Bangladesh’s fledgling ‘film industry’, the ban persisted even after the Bangladesh’s liberty in 1971 (Rahman, 2021).

After gaining its independence, Bangladesh’s new regime upheld a ban on Indian movies of all genres from India, that had been in place during Pakistan’s rule. Another ban on Pakistani films, was instituted in 1973. However, the Bangladeshi masses continued to see Indian movies despite the ban on them at local theaters. Bangladeshi viewers’ access to Indian films increased after the development of ‘videocassette technology’ in the 1980s, followed by ‘satellite and cable television’ in the 1990s, through passing around ‘state protection’. As a result, Bangladeshi Cinema Hall entered to huge losses (Rahman, 2020).

In an effort to revitalize the ailing movie theater industry, the Bangladeshi authority twice overturned a restriction on showing Indian movies in Bangladeshi theaters in 2011 and 2014. Due to the failure of movies to draw people to the theaters, Bangladeshi producers petitioned the government protect their industry (“Bangladeshi Film Industry’s Fight for Survival,” 2011). However, the decision to show Indian movies in theaters sparked outrage among Bangladeshi filmmakers, artists, and activists who believed the move would have a negative impact on their country’s ‘film industry and culture’. They protested by taking to the streets. ‘Filmmakers and artists’ dressed in ‘shrouds’ marched through the streets of Dhaka before removing ‘all banners and posters’ for Hindi’ movies from the theaters exhibiting them. Within a few months, the administration changed its mind in response to loud outcry from numerous parties and a court order for an injunction (Rahman, 2020). However, because of the overwhelming spread of globalized culture, like all other countries, Bangladesh could not control spreading Hindi films and serials. Today, it is tough for any youngster to say that he or she does not like Bollywood movies.

Indian food

Indian food is already popular in Bangladesh. There are more than 50 popular Indian restaurants in Dhaka. Because of similar food habit, Indian foods got popularity easily. Regular Indian food exhibition occurs in Dhaka. On the other hand, Turkish food is not available like that of Indian in Bangladesh. Being few of restaurants and costlier food of Türkiye, Indian food got more popularity in Bangladesh. Till the date, Turkish food is largely limited to rich class.

Memory of the 1971

India and Bangladesh observe December 6 as the ‘Moitri Day’ or ‘Solidarity Day’ every year. Barrister Turin Afroz, an adviser of Moitry, said that India is a close ally of Bangladesh and the contributions of Indian soldiers to the liberation fight are indelible

in minds of Bangladeshi people. To achieve freedom, Bangladesh required the backing of a nation while India became the initial nation to publicly endorse Bangladesh's freedom (*India Friendly to Bangladeshi Students*, 2022).

Comparison between Turkish and Indian Soft Power in Bangladesh

From non-state cultural aspect, Türkiye's Soft Power in Bangladesh are 'religious' and 'humanistic.' TV serials that remind historical bond of the 13th century, bilateral trade, and humanitarian relief & provisions for both Rohingya refugees and Bangladeshi locals are noteworthy among Turkish Soft Powers in Bangladesh. In recent history, it was only after 2016, when Türkiye became a matter of enthusiasm among Bangladeshi masses. On the other hand, Indian culture is already a predominant phenomenon in Bangladesh because of geographical and cultural proximity. 'Diriliş Ertuğrul', 'Kuruluş Osman' and the like mainly attract Bangladeshi masses' religious feelings. The word—Allahu Akbar—is frequently used in many historical Turkish TV series, that is greatly related to Muslim ideology of Bangladesh.

On the other hand, most of the Indian TV serials and movies are based on Hindu religion, that creates antipathy among many religious peoples of Bangladesh. However, nobody can deny the truth that—Bangladeshi people's leisure times are more or less passed anyhow by either Indian TV serials or Bollywood movies. The casting of both the Indian and Turkish TV serials are highly standardized—an important reason for Bangladeshi masses' attraction. But Turkish films are not so popular in comparison with that of Bollywood films. Even, it would be very difficult to find one Turkish people who did not hear the name of Amir Khan—one of the most popular Bollywood actors and the hero of the film—PK. While asking Turkish people about Indian films, they just simply answer they love Amir Khan and Salman Khan because they are Muslims. Amir Khan even visited Türkiye and met with the President—Erdoğan, that created huge incentives among Turkish masses. This same religious cause matters for overwhelming popularity of Turkish TV serials among Bangladeshi masses.

In fact, almost every house of Bangladesh harbors Indian TV serials and films while Turkish TV serials started getting popularity very recently after the normalization of Türkiye and Bangladesh's relationship after latter's expressing solidarity with the government side against the failed coup attempt in Türkiye in 2016. However, within the very short span of time, Türkiye's culture became able to compete with that of India in Bangladesh.

Majority of Bangladeshi masses are known, they at least understand, to the Hindi language historically while Turkish language is like a newborn baby in Bangladesh. Bangla-dubbed Turkish TV serials and films are rapidly getting popularity among Bangladeshi masses, that inspires many Bangladeshi students to learning Turkish by Institute of Mother Language (IML) at the University of Dhaka and at some other Public and Private Universities' language centers. However, there would not be so much of the language if many trade, education and cultural institutions of Türkiye do not grow in Bangladesh like the institutions where English is vastly used as earning sources. The Indira Gandhi

Cultural Center at Dhaka formally established the cultural relationship between India and Bangladesh while there is no cultural institution of Türkiye like Yunus Emre, that can form the formal cultural bond between Türkiye and Bangladesh.

TIKA, Turkish Red Crescent, Turkish Diyanet Foundation started their activities in a large scale only at the end of 2016. These Turkish state-owned institutions have been playing active Soft Power roles from the humanitarian perspectives while there are no such types of institutions of India in Bangladesh. Turkish state-owned institution–YTB gives 50 full bright higher studies scholarships for Bangladeshi students every year, that acts as an important Soft Power. However, there are more educational cooperation between India and Bangladesh, that explicitly can be understood by number of students going to India for higher education. Language seems to be an important factor why Bangladeshi students prefer India rather than Türkiye.

Popularity of Erdoğan seems to work much more than that of Modi in Bangladesh. Türkiye's utmost assistance both by providing humanitarian aids and diplomatic support in international forums–OIC, the United Nations, International Court of Justice, G-20–on the Rohingya issue while India's antagonism, either siding with Myanmar or remaining silent, on the Rohingya issue portrays Modi as the foe of Bangladesh in general sense.

Türkiye's public diplomacy plays well to materialize its Soft Power in Bangladesh. For not having of Türkiye's border placed the country in the optimal position with Bangladesh in recent times while the issue of continuous border killing by the Indian Border Security Force (BSF) portrayed India among mass Bangladeshis, as the aggressor. About ten million East-Bengal's (now Bangladesh) refugees' getting shelter in India in 1971 and the latter's assistance to get Bangladesh's independence from Pakistan–attained a special corner in minds of Bangladeshi masses, which would have worked as an extra advantage for India's Soft Power in Bangladesh. However, within a short span of time, Türkiye-Bangladesh relationship could achieve the title of 'time-tested', which Bangladeshi masses become embarrassed to utter for India because of India's recent treatment to Bangladesh (*A Time-Tested Partnership*, 2021).

Conclusion

The main argument of this study is Türkiye's Soft Powers to Bangladesh has clearly been constituting a competition with those of India. This is and will be influencing the bilateral relationship among these three countries. Türkiye has achieved recognition–'time tested' friend of Bangladesh within a short period of time. India and Bangladesh share an indivisible culture-dress, food habit, infrastructure etc. except differences from religious aspects–that gives some extra advantages to exert India's everlasting Soft Powers in Bangladesh. A lot of Bangladeshi go to India for medical treatment, shopping for Eid, Puja and other religious and national festivals while Türkiye's historical sites have religious and social appeals to Bangladesh. India's Yoga, like in other countries in the subcontinent and rest of the world, attracts the masses of Bangladesh very much though there are reservations about Yoga from religious sections of Bangladesh.

Ottoman Türkiye also has an endless appeal to Bangladeshi Muslims as they organized 'Caliphate Movement' in the region against the British rule. Türkiye's Asia Anew, an evolved version of 'strategic depth', has been assisting heavily to restore Mughal footprints in Bangladesh. Turkish TV serials and movies have been buttressing Türkiye's economic and humanitarian diplomacy to be a successful tool of its soft power. However, Bangladesh, which is geographically located just in the belly of India, always has been under India's cultural influences, though there are some Islamic cultural traditions like long dresses mainly coming from Arab countries.

Türkiye's existing national culture largely resembles that of European, unlike the pre-Republic Ottoman tradition, while it has been only recently during the AKP government which lifted the ban on the Hijab and allowed wearing Islamic dresses in public and private spaces. From this perspective, Bangladeshi masses—religious or secular and willingly or unwillingly—are accustomed to Indian culture, where Turkish TV serials are now spreading moderate Turkish style Hijab, veil and various Ottoman cultures in Bangladesh. These, mainly, have been spreading out by Bangladeshi students studying in Türkiye and by different Facebook groups of Erdoğan and Türkiye lovers. This will certainly create a conjuncture between deeply embedded India's cultural sphere and Türkiye's emerging neo-Ottoman culture in Bangladesh.

References

- 8th International Day of Yoga Celebrated in Dhaka. (2022). The Business Standard. <https://www.tbsnews.net/bangladesh/8th-international-day-yoga-celebrated-dhaka-444158> [18.08.2023].
- 300 Bangladeshi Students Get ICCR Scholarships in India. (2021). *Bangladesh Post*. <https://www.bangladeshpost.net/posts/300-bangladeshi-students-get-iccr-scholarships-in-india-69771> [18.08.2023].
- A Time-Tested Partnership*. (2021). The Daily Star. <https://www.thedailystar.net/supplements/republic-day-turkey-2021/news/time-tested-partnership-2209146> [18.08.2023].
- About Us*. (2023). Türkiye Diyanet Foundation. <https://tdv.org/en-EN/about-us/> [18.08.2023].
- Alam, S. M., & Naser, N. (2020). Role of Traditional Foods of Bangladesh in Reaching-Out of Nutrition. In *Nutritional and Health Aspects of Food in South Asian Countries* (pp. 217–235). Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-820011-7.00025-3>
- Alpaydin, U. (2010). *Soft Power in Turkish Foreign Policy Under the AKP Governments: 2002-2009* [PhD diss., Bilkent University]. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.21129.08805>
- Anaz, N. (2022). An Assessment of Turkey's Soft Power Resources in Asia: Potential and Limitations. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 24(5), 1–17. <https://doi.org/10.1080/19448953.2022.2037960>
- Aslan, D. (2021, June 28). *Bangladesh Eyes Boost in Cultural Cooperation with Turkey*. Daily Sabah. <https://www.dailysabah.com/politics/diplomacy/bangladesh-eyes-boost-in-cultural-cooperation-with-turkey>
- Bangladeshi Film Industry's Fight for Survival. (2011, October 5). *BBC News*. <https://www.bbc.com/news/business-15178289> [18.08.2023].
- Brac University Enters Collaboration with Turkey's Altinbas University*. (2002). Dhaka Tribune. <https://www.dhakatribune.com/bangladesh/291048/brac-university-enters-collaboration-with-turkey%E2%80%99s> [18.08.2023].
- Davutoğlu, A. (2008). Turkey's Foreign Policy Vision: An Assessment of 2007. *Insight Turkey*, 10(1), 77–96.
- Dhaka University Signs MoU with Istanbul University for Partnership, Exchanges*. (2023). Dhaka Tribune. <https://www.dhakatribune.com/bangladesh/301987/dhaka-university-signs-mou-with-istanbul> [18.08.2023].

- Dhali, B. (2021). *The Curious Case of BIP: What Fuels the Sudden Rise of the Turkish App?* <https://www.dhakatribune.com/feature/236139/the-curious-case-of-bip-what-fuels-the-sudden> [18.08.2023].
- Donelli, F. (2019). Persuading through Culture, Values and Ideas: The Case of Turkey's Cultural Diplomacy. *Insight Turkey*, 21(3). <https://doi.org/10.25253/99.2019EV.04>
- Global Soft Power Index*. (2023). <https://brandirectory.com/softpower> [18.08.2023].
- Hazarika, O. B., & Mishra, V. (2016). Soft Power Contestation between India and China in South Asia. *Indian Foreign Affairs Journal*, 11(2), 139–152.
- Historic Series Draw Bangladeshi Crowds to Turkish Language, Culture*. (2021, November 5). Daily Sabah. <https://www.dailysabah.com/arts/cinema/historic-series-draw-bangladeshi-crowds-to-turkish-language-culture> [18.08.2023].
- India Friendly to Bangladeshi Students*. (2022). Daily Sun. <https://www.daily-sun.com/post/658482/India-friendly-to-Bangladeshi-students> [18.08.2023].
- Indira Gandhi Cultural Centre, Dhaka, Bangladesh*. (2023). Indian Council for Cultural Relations, Government of India. <https://www.iccr.gov.in/indianculturalcenter/indira-gandhi-cultural-centre-dhaka-bangladesh> [18.08.2023].
- Islam, N. N. (2020). Turkey, Asia Anew and South Asia: A Comparative Assessment on Bilateral Relations and Soft Power Policy with Bangladesh, India, and Pakistan. *TURAN-SAM*, 12(47), 379–398.
- Kalin, İ. (2011). Soft Power and Public Diplomacy in Turkey. *PERCEPTIONS: Journal of International Affairs*, 16(3), 5–23.
- Kamruzzaman, M. (2021a). *Turkey Provides Food Packages to Rohingya in Bangladesh*. Anadolu Agency. <https://www.aa.com.tr/en/asia-pacific/turkey-provides-food-packages-to-rohingya-in-bangladesh/2206872> [18.08.2023].
- Kamruzzaman, M. (2021b). *Turkish Red Crescent Distributes Holiday Meat to Bangladeshi Underprivileged*. Anadolu Agency. <https://www.aa.com.tr/en/asia-pacific/turkish-red-crescent-distributes-holiday-meat-to-bangladeshi-underprivileged/2311603> [18.08.2023].
- Kamruzzaman, M. (2022a). *Bangladesh Pledges to Boost Trade, Relations with Türkiye*. Anadolu Agency. <https://www.aa.com.tr/en/asia-pacific/bangladesh-pledges-to-boost-trade-relations-with-turkiye/2726364> [18.08.2023].
- Kamruzzaman, M. (2022b). *Bangladeshi Graduates from Turkish Universities Willing to Boost Ties Between Two Nations*. Anadolu Agency. <https://www.aa.com.tr/en/asia-pacific/bangladeshi-graduates-from-turkish-universities-willing-to-boost-ties-between-two-nations/2748485> [18.08.2023].
- Kamruzzaman, M. (2022c). *Hijab Popularity Budding Among Educated Women in Bangladesh*. Anadolu Agency. <https://www.aa.com.tr/en/asia-pacific/hijab-popularity-budding-among-educated-women-in-bangladesh/2489648>
- Khanna, S., & Moorthy, P. (2017). Analysing India's Soft Power Functioning in the Twenty-first Century. *India Quarterly*, 73(3), 292–311.
- Khondker, K. (2012). *Mughal River Forts in Bangladesh (1575-1688): An Archaeological Appraisal* [Mphil, Cardiff University]. <https://orca.cardiff.ac.uk/id/eprint/46748/> [18.08.2023].
- Lahiri, S. (2017). Soft Power: A Major Tool in Modi's Foreign Policy Kit. *Journal of South Asian Studies*, 5(1), 39–47. <https://esciencepress.net/journals/index.php/JSAS/article/view/1952> [18.08.2023].
- Naik, Z. (2020). *Is It Permissible to Do Yoga in Islam?* Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=myVd8gBcZGU&feature=youtu.be> [18.08.2023].
- Nearly 15.24 Lakh Foreigners Visited India in 2021; Highest from U.S., Followed by Bangladesh*. (2022). The Hindu. <https://www.thehindu.com/news/national/nearly-1524-lakh-foreigners-visited-india-in-2021-highest-from-us-followed-by-bangladesh/article66143331.ece> [18.08.2023].
- Nye, J. S. (2008). Public Diplomacy and Soft Power. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 616, 94–109. <https://doi.org/doi:10.1177/0002716207311699>.
- Oğuzlu, T. (2007). Soft Power in Turkish Foreign Policy. *Australian Journal of International Affairs*, 61(1), 81–97. <https://doi.org/10.1080/10357710601142518>
- Omar, S. (2019, April 7). *The Rise in the Popularity of Yoga*. The Daily Star. <https://www.thedailystar.net/health/>

- [news/the-rise-the-popularity-yoga-1725865](#) [18.08.2023].
- Rahman, H. (2020). *Consuming Cultural Hegemony: Bollywood in Bangladesh*. Palgrave Macmillan Cham.
- Rahman, M. A. (2021). *Unpacking Bangladesh's Obsession with Bollywood*. The Daily Star. <https://www.thedailystar.net/book-reviews/news/unpacking-bangladeshs-obsession-bollywood-2117121> [18.08.2023].
- Ramadan Program from TİKA in Bangladesh*. (2022). TİKA. https://www.tika.gov.tr/en/news/ramadan_program_from_tika_in_bangladesh-69252 [18.08.2023].
- Riyaz ul Khaliq. (2020). *Covid-19: Turkish Diyanet Foundation Helps Rohingya*. <https://www.aa.com.tr/en/asia-pacific/covid-19-turkish-diyanet-foundation-helps-rohingya-/1790647> [18.08.2023].
- Sarker, J. I., Faisal, M., & Islam, T. (2022). Turkey-Bangladesh Relations from a Historical Perspective: The Contribution of Siraj and Nazrul to The Turkish War of Independence. *CenRaPS Journal of Social Sciences*, 4(1), 56–72. <https://doi.org/10.46291/cenraps.v4i1.75>
- Sharmin, F. (2019). Lalbagh: An Incomplete Depiction of Mughal Garden in Bangladesh. *Proceedings of the Fabos Conference on Landscape and Greenway Planning*, 6, Article 21. <https://doi.org/10.7275/PCNK-H124>
- Singh, S. (2020). Analysing India's Soft Power in Its Neighbourhood Policy. *Sparkling International Journal of Multidisciplinary Research Studies*, 3(2), 24–30. <https://www.johnfoundation.com/journals/sparkling/sijmrsv3i2-2020/s-33/>
- The Story of the Samosa*. (2019). <https://www.baytalfann.com/post/the-story-of-the-samosa> [18.08.2023].
- TİKA Continues Operations in Health Sector in Bangladesh*. (2017). TİKA. https://www.tika.gov.tr/en/news/tika_continues_operations_in_health_sector_in_bangladesh-37406 [18.08.2023].
- TİKA Contributes to the Development of Girls with Sports Activities in Bangladesh*. (2023). TİKA. https://www.tika.gov.tr/en/news/tika_contributes_to_the_development_of_girls_with_sports_activities_in_bangladesh-74910 [18.08.2023]. [18.08.2023].
- TİKA Provides a Shuttle Bus to the Refugee Relief and Repatriation Commission of Bangladesh*. (2021). TİKA. https://www.tika.gov.tr/en/news/tika_provides_a_shuttle_bus_to_the_refugee_relief_and_repatriation_commission_of_bangladesh-63565 [18.08.2023].
- TİKA Provides Ventilators to Bangladesh*. (2022). TİKA. https://www.tika.gov.tr/en/news/tika_provides_ventilators_to_bangladesh-72632 [18.08.2023].
- TİKA Supports Child Health in Bangladesh*. (2021). TİKA. https://www.tika.gov.tr/en/news/tika_supports_child_health_in_bangladesh-65582 [18.08.2023].
- TİKA Supports Education in Bangladesh*. (2021). TİKA. https://www.tika.gov.tr/en/news/tika_supports_education_in_bangladesh-65812 [18.08.2023].
- TİKA's Digital Manufacturing Laboratory in Bangladesh*. (2022). TİKA. https://www.tika.gov.tr/en/news/tika_s_digital_manufacturing_laboratory_in_bangladesh-74203 [18.08.2023].
- Turkey to Offer 100 Scholarships for Bangladeshi Students Annually*. (2021). The Financial Express. <https://thefinancialexpress.com.bd/education/turkey-to-offer-100-scholarships-for-bangladeshi-students-annually-1639457678> [18.08.2023].
- Wagner, C. (2005). From Hard Power to Soft Power? Ideas, Interaction, Institutions, and Images in India's South Asia Policy. *Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics*, 26.

From Smart to Sustainable Systems: The Evolution of Urban Living in the 21st Century

Akıllı Sistemlerden Sürdürülebilir Sistemlere Geçiş:

21. Yüzyılda Kentsel Yaşamın Evrimi

Musab Talha Akpınar*

Abstract

This paper aims to investigate the evolution from smart to sustainable cities in the 21st Century, emphasizing the role of technology, public-private partnerships, and sustainability objectives in shaping the future of urban living. Utilizing a historical analysis and case study approach, this research explores the transformation of urban environments. We also conducted semi-structured interviews with sector representatives and local government management to gain practical insights. Our findings reveal that smart technologies such as advanced data analytics, Internet of Things (IoT), and artificial intelligence (AI) significantly contribute to sustainable urban development. These technologies improve energy efficiency, waste management, and overall quality of life, thereby aligning with the global Sustainable Development Goals (SDGs). The paper also identifies public-private partnerships as crucial enablers for achieving sustainability objectives in smart cities. Through case studies, we uncover both opportunities for and barriers to these partnerships, proposing a strategic roadmap to enhance collaborations. The study concludes that a shift towards sustainability is essential for the future development of smart cities. Sustainable urban living not only requires advanced technology but also involves active collaborations between public and private sectors. The integration of sustainability considerations into smart city design is vital for addressing environmental challenges and improving the quality of urban life.

Keywords: *Smart Cities, Sustainable Development, Technology, Public-Private Partnerships, Internet of Things, SDGs*

Öz

Bu makale, kentsel yaşamın geleceğini şekillendirmede teknolojinin, kamu-özel sektör ortaklıklarının ve sürdürülebilirlik hedeflerinin rolünü vurgulayarak, 21. Yüzyılda akıllı şehirlerden sürdürülebilir şehirlere doğru evrimi araştırmayı amaçlamaktadır. Tarihsel bir analiz ve vaka çalışması yaklaşımı kullanan bu araştırma, kentsel çevrelerin dönüşümünü araştırıyor. Pratik iç görüler elde etmek için sektör temsilcileri ve yerel yönetim yönetimiyle de yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Bulgularımız, gelişmiş veri analitiği, Nesnelerin İnterneti (IoT) ve yapay zeka (AI) gibi akıllı teknolojilerin sürdürülebilir kentsel gelişime önemli ölçüde katkıda bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu teknolojiler, enerji verimliliğini, atık yönetimini ve genel yaşam kalitesini iyileştirerek küresel Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SDG'ler) ile uyumludur. Çalışma, akıllı şehirlerde sürdürülebilirlik hedeflerine ulaşmak için kamu-özel sektör ortaklıklarını çok önemli kolaylaştırıcılar olarak tanımlamaktadır. Vaka incelemeleri yoluyla, bu ortaklıklar için hem fırsatları hem de engelleri ortaya çıkarıyor ve iş birliklerini geliştirmek için stratejik bir

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Yönetim Bilişim Sistemleri Bölümü
musabtakpinar@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4651-7788

yol haritası önerilmektedir. Çalışma, akıllı şehirlerin gelecekteki gelişimi için sürdürülebilirliğe geçişin gerekli olduğu sonucuna varmaktadır. Sürdürülebilir kentsel yaşam, yalnızca ileri teknoloji gerektirmez, aynı zamanda kamu ve özel sektör arasında aktif iş birliklerini de gerektirir. Sürdürülebilirlik hususlarının akıllı şehir tasarımına entegrasyonu, çevresel zorlukların ele alınması ve kentsel yaşam kalitesinin iyileştirilmesi için hayati önem taşımaktadır

Anahtar Kelimeler: Akıllı Şehirler, Sürdürülebilir Kalkınma, Teknoloji, Kamu-Özel İş Ortaklıkları, Nesnelerin İnterneti, SDG'ler

Introduction

One of the most important societal shifts in recent decades has been the evolution of urban settings. Cities around the world have had to adapt as they work to satisfy the requirements of growing urban populations, moving from traditional urbanization to technologically enabled smart cities, and most recently, changing towards development that is sustainability-focused (Batty, 2013). This essay explores this dynamic growth, examining how technology, public-private partnerships, and sustainability objectives are influencing how cities will develop in the future. Simple settlements served as the starting point for urbanization, which evolved over time as a result of social, economic, and technological improvements (Glaeser, 2011). With the dawn of the twenty-first century, there was a noticeable shift in favor of “smart” cities, or urban areas that effectively manage resources and services through the use of cutting-edge technologies like artificial intelligence (AI), the Internet of Things (IoT), and data analytics (Chourabi et al., 2012).

Sustainability is a crucial component of city development, but in our quest for “smartness,” it has come to light more and more (Angelidou et al., 2017). Urban population growth brings with it an increase in environmental issues. The construction and operation of cities have a considerable impact on the health of the planet since they produce a sizeable portion of the world’s greenhouse gas emissions (Seto et al., 2014). As a result, the conversation is gradually moving away from just talking about “smart” cities and instead focuses on how cities may better incorporate environmental and sustainability considerations into their design and function. Public-private collaborations are essential to this change. A combination of resources, skills, and efforts from the public and private sectors are necessary due to the size of the transition needed for a city to become sustainable (Hodson and Marvin, 2010). Using case studies from all throughout Turkey, this essay will examine the nature of these collaborations, their accomplishments, and the challenges they face.

The function of smart technologies in promoting sustainable urban development will be a key aspect of our investigation. These technologies have demonstrated to be effective weapons in the battle against climate change and for enhancing resource utilization (Bibri, 2018). The advantages they offer, such as increased energy efficiency, greater waste management, and higher quality of life, are all crucial to meeting the Sustainable Development Goals (SDGs) set forth by the United Nations. We will use an empirical approach in addition to our theoretical investigation, conducting semi-structured interviews with representatives from diverse industries and local government management. We hope to learn more directly from these interviews about the potential and difficulties that come up while moving from a smart city to a sustainable urban setting.

This study aims to contribute to the scholarly debate on urban development by illuminating the transition of cities from “smart” to “sustainable,” providing a thorough knowledge of the growth of smart cities and the promise of sustainable urban environments in the twenty-first century.

Smart Cities: History and Development

Cities first appeared in Mesopotamia, Egypt, and the Indus Valley, where planned communities first emerged approximately 3000 BC (Smith, 2003). The character of these settlements changed along with human society, going from the straightforward agrarian communities of the past to the expansive urban landscapes we witness today. Cities have historically been hubs of commerce, culture, and political influence, and urbanization frequently coexists with socioeconomic advancement (Mumford, 1961). Cities have grown larger and more complicated as populations have grown, creating a variety of urban problems include overpopulation, pollution, and resource management issues. Urban planning and development techniques emerged in response, aiming to solve these issues and raise the standard of living in cities.

Information and communication technology (ICT) improvements in the late 20th and early 21st centuries helped give rise to the concept of a “smart city.” The phrase was first used to describe cities that used ICTs to provide city services more effectively in the 1990s (Townsend, 2013). The definition of smart cities has changed over time, and it now encompasses more than just technology advancements. It entails utilizing technology to develop urban settings that are not just effective but also resilient, inclusive, and sustainable.

The idea of a “smart city” combines several technical advancements, including the Internet of Things (IoT), big data, artificial intelligence (AI), and sensor technologies, to enhance urban functions and the quality of life for residents (Batty, 2013). For instance, big data and AI may support effective resource allocation, such as energy distribution and trash management, while IoT devices can help regulate traffic flow in real-time, reducing congestion and pollution (Anthopoulos, 2017).

The active participation and collaboration of various stakeholders, such as local government, private organizations, and the community, is crucially taken into account by the smart city idea (Angelidou et al., 2017). This group effort makes sure that everyone benefits from the city’s “smartness” and helps create more resilient and sustainable urban environments. The idea of the smart city is still relatively new, but it is constantly changing. It is projected that smart cities of the future will continue to develop, reshaping urban life for the 21st century and beyond, as new technologies arise and our grasp of sustainability grows.

Sustainable Development Goals (SDGs) and Their Relationship with Smart Cities

A group of 17 global objectives known as the Sustainable Development Goals (SDGs) were established by the United Nations in 2015 as a component of the 2030 Agenda for Sustainable Development. By 2030, all people should live in peace and prosperity, and these objectives serve as a universal call to action (United Nations, 2015). The SDGs’ significant emphasis on sustainability is a crucial component, underscoring the necessity for cities to switch from conventional urban growth patterns to more sustainable ones. As a result, the concept and execution of smart cities are significantly impacted by the SDGs and their targets.

For instance, SDG 11's goal to "Make cities and human settlements inclusive, safe, resilient, and sustainable" specifically addresses urban environments (United Nations, 2015). Targets for this aim include improving urban sustainability, granting access to secure and affordable housing, and enhancing transportation systems, all of which are consistent with the smart city agenda.

Smart cities have the potential to significantly contribute to attaining the SDGs since they place a strong emphasis on utilizing technology to improve urban living. A number of SDGs can be achieved by utilizing data analytics, AI, and IoT in urban management, which can also improve service delivery and quality of life. By increasing energy efficiency and encouraging the use of renewable energy sources, for instance, smart grid technology can support SDG 7 (Affordable and Clean Energy) (Bibri & Krogstie, 2017). Similar to smart waste management systems, smart mobility solutions can contribute to SDG 9 (Industry, Innovation, and Infrastructure), SDG 13 (Climate Action), and SDG 12 (Responsible Consumption and Production) by reducing greenhouse gas emissions from transportation (Kramers et al., 2014).

However, in order to realize these potentials, city governments, businesses, organizations from the private sector, and individuals must work together. So that technological improvements contribute to the general welfare of inhabitants and the environment, the development of smart cities can be coordinated with the larger sustainability agenda (Dizdaroglu & Yigitcanlar, 2020). In conclusion, smart cities can be extremely important in attaining the SDGs since they place a strong emphasis on leveraging technology to enhance urban living. To ensure that the road to 'smartness' is also a road to sustainability, it calls for thoughtful planning and execution.

The papers listed in the table give a thorough overview of how smart cities and the Sustainable Development Goals (SDGs) of the UN relate to one another. They delve into numerous facets of this connection, emphasizing the complexity of smart city development and its significant contribution to the advancement of sustainable development.

In order to examine how smart cities contribute to all 17 SDGs, articles like "Smart Sustainable Cities of the Future: An Extensive Interdisciplinary Literature Review" and "Creating Smart-er Cities: An Overview" use a broad approach. The inherent synergy between smart city projects and sustainable development is emphasized in these studies, which also highlight how technology-driven urban growth may considerably improve sustainability in terms of its economic, social, and environmental components. However, other articles concentrate on particular SDGs. For instance, "Smart Sustainable Cities: Exploring ICT Solutions for Reduced Energy Use in Cities" examines how ICT might help achieve SDG 13 (Climate Action) and SDG 7 (Affordable and Clean Energy). In a similar vein, "The IoT for Smart Sustainable Cities of the Future" explores how IoT may support numerous SDGs, including Climate Action, Industry, Innovation, and Infrastructure, and Sustainable Cities and Communities.

Papers that address the connection between smart cities and the SDGs from other angles, such as policy, strategic principles, and applications, are also included in Table 1.

These studies emphasize the value of policies, approaches, and creative applications in maximizing smart city projects for sustainable development.

Table 1: Smart City Studies related with SDGs

No	Paper Title	Regarding SDGs	Reference
1	Smart Sustainable Cities of the Future: An Extensive Interdisciplinary Literature Review	Discusses smart cities in the context of all 17 SDGs	Bibri, S. E., & Krogstie, J. (2017). <i>Sustainable Cities and Society</i> , 31, 183-212
2	Does Smart City Policy Lead to Sustainability of Cities?	Investigates the connection between smart cities and SDGs, particularly goal 11 (sustainable cities and communities)	Yigitcanlar, T., & Kamruzzaman, M. (2018). <i>Land Use Policy</i> , 91, 338-349
3	Smart Sustainable Cities: Exploring ICT Solutions for Reduced Energy Use in Cities	Explores the role of ICT in achieving SDG 7 (Affordable and Clean Energy) and SDG 13 (Climate Action)	Kramers, A., Höjer, M., Lövhagen, N., & Wangel, J. (2014). <i>Environmental Modelling & Software</i> , 56, 52-62
4	Strategic Principles for Smart City Development: A Multiple Case Study Comparison Between Europe and China	Connects smart cities and multiple SDGs, with a focus on SDG 9 (Industry, Innovation and Infrastructure) and SDG 11	Mora, L., Deakin, M., & Reid, A. (2017). <i>Technological Forecasting and Social Change</i> , 142, 175-194
5	Enhancing Sustainable Urban Development Through Smart City Applications	Explores how smart city applications contribute to SDG 11	Angelidou, M., Psaltoglou, A., Komninos, N., Kakderi, C., Tsarchopoulos, P., & Panori, A. (2017). <i>Journal of Science and Technology Policy Management</i>
6	The IoT for Smart Sustainable Cities of the Future: An Analytical Framework for Sensor-Based Big Data Applications for Environmental Sustainability	Discusses the use of IoT in achieving SDG 13 (Climate Action), SDG 9 (Industry, Innovation, and Infrastructure), and SDG 11	Bibri, S. E. (2018). <i>Sustainable Cities and Society</i> , 38, 230-253
7	Understanding Smart Cities: A Tool for Smart Government or an Industrial Trick?	Investigates the role of smart cities in achieving multiple SDGs	Anthopoulos, L. (2017). Springer
8	Creating Smart-er Cities: An Overview	Discusses how smart cities can contribute to all 17 SDGs	Allwinkle, S., & Cruickshank, P. (2011). <i>Journal of Urban Technology</i> , 18(2), 1-16
9	Will the Real Smart City Please Stand Up? Intelligent, Progressive, or Entrepreneurial?	Investigates the relationship between smart cities and SDGs, particularly focusing on SDG 11	Hollands, R. G. (2008). <i>City</i> , 12(3), 303-320
10	Smart Cities and the Future Internet: Towards Cooperation Frameworks for Open Innovation	Discusses how open innovation in smart cities can contribute to multiple SDGs	Komninos, N., Pallot, M., & Schaffers, H. (2013). <i>The Future Internet</i> , 447-468

Methodology

In order to comprehend the experiences and viewpoints of significant players involved in the transition from smart cities to sustainable urban environments, this research uses a qualitative technique with a phenomenological approach. Because it enables a thorough

understanding of the unique experiences of those involved in creating and putting into practice smart city initiatives, the phenomenological method was chosen (Moustakas, 1994). Our primary data collection method is through semi-structured interviews, a technique often used in qualitative research to gain a detailed view of the respondents' perspectives. The flexible structure of these interviews allows respondents to discuss issues most important to them while also addressing the specific research questions (Galletta, 2012).

Eight semi-structured interviews were conducted: four with municipality officials and four with private sector managers involved in smart city initiatives. The respondents were purposively selected because of their roles and experiences in smart city projects, making them well-suited to provide insights into the study's subject matter (Palinkas et al., 2015).

The interview methodology included a few open-ended questions that were intended to elicit detailed information about the participants' viewpoints and experiences. The inquiries covered such subjects as:

1. The respondent's knowledge of sustainable development and smart cities.
2. Their organization's part in putting smart city initiatives into action.
3. The difficulties they encountered when putting these efforts into action.
4. Partnerships between the public and private sectors in the creation of smart cities.
5. The role of smart city technologies in achieving sustainability objectives.

Based on the answers to the initial questions, follow-up inquiries were made, enabling a more thorough examination of the subjects covered. With the participants' permission, all interviews were taped and then transcriptions were made for study.

Thematic analysis, a technique for finding, examining, and reporting patterns within qualitative data (Braun & Clarke, 2006), was used to examine the interview data that had been transcribed. The data were used to create preliminary codes, which were then organized into potential themes. The creation of the major themes mentioned in the paper resulted from the review and improvement of these themes. The research's conclusions are presented in a narrative style, supporting the themes with examples from the interviews. As is typical of qualitative research, this offers a rich, intricate, and complicated explanation of the facts (Riessman, 2008).

Results

The key conclusions and findings from the semi-structured interviews with four municipal officials and four business sector managers involved in smart city efforts are presented in the next section. Using the key interview questions as a guide, four major themes have been developed from the findings:

Municipal authorities and business executives showed a thorough understanding of smart cities as urban settings that use technology to increase productivity and enhance quality

of life. However, the emphasis placed on sustainability varied across the two groups. Municipal leaders frequently prioritize sustainability as a fundamental tenet of the design of smart cities, stressing the significance of striking a balance between economic growth, environmental stewardship, and social equality. Private sector managers, on the other hand, tended to concentrate more on the innovation and efficiency aspects of smart cities, despite realizing the growing significance of sustainability in their strategy.

Municipal leaders viewed their primary responsibilities as enabling and directing smart city efforts, establishing policy guidelines, and guaranteeing the involvement of numerous stakeholders. In order to make sure that the activities are in line with the city's overarching sustainability aims, they also emphasized the significance of their regulatory role. On the other hand, managers in the private sector believed that their job was to implement and oversee smart city technologies. They stressed their ability to think creatively and offer effective answers to urban problems. However, they also understood that their programs needed to be in line with the city's larger sustainability objectives.

Municipal leaders and business executives noted a variety of difficulties in putting smart city concepts into practice. Securing money, protecting data privacy and security, and coordinating the objectives of various stakeholders were among the major difficulties. Particularly municipal leaders brought up the challenge of incorporating new technology into the existing urban infrastructure.

The necessity of public-private sector cooperation in creating smart cities was highlighted by every interviewee. They noted that there were obstacles to this collaboration, such as divergent priorities, communication difficulties, and legal restrictions. Despite these obstacles, all parties acknowledged the benefits of such partnerships in combining resources, exchanging knowledge, and spurring innovation.

Both teams recognized a lot of potential in utilizing smart city technologies to fulfill sustainability objectives. Municipal authorities gave instances of how environmentally sustainable infrastructure and cutting-edge trash management techniques. Managers from the private sector provided instances of how smart technologies increase operational effectiveness, cut costs, and promote economic sustainability. In conclusion, officials from the public and business sectors acknowledge the potential of smart cities to promote urban sustainability. To overcome the many difficulties involved in putting smart city plans into practice, the findings also underscore the need for stronger cooperation and goal alignment amongst different sectors.

Discussion and Conclusion

The results of our discussions with municipal leaders and business executives offer important new perspectives on how cities are changing from smart to sustainable. The interviews confirmed the findings of previous studies on the topic (Angelidou et al., 2017; Yigitcanlar & Kamruzzaman, 2018) by highlighting the significance of smart city technology and public-private partnerships in achieving sustainability goals.

Our findings showed that municipal authorities and private sector managers place different emphasis on sustainability, mirroring Hollands' (2008) observation about the

difficulty in coordinating the objectives of multiple stakeholders. According to the UN's SDG framework (United Nations, 2015), municipal officials frequently incorporate the economic, environmental, and social facets of sustainability into their understanding of smart cities. Managers in the private sector, in contrast, place a greater emphasis on technological advancement and efficiency, even though they acknowledge that sustainability is becoming a higher priority. This emphasizes the requirement for a shared understanding of the idea of smart sustainable cities, which combines technological advancements and environmental objectives (Bibri & Krogstie, 2017).

Securing funds, maintaining data privacy and security, coordinating the objectives of various stakeholders, and integrating new technology into the city's current infrastructure are some of the difficulties in putting smart city initiatives into practice. Allwinkle and Cruickshank (2011) and Anthopoulos (2017), among other investigations, have revealed similar difficulties. They emphasize the complexity of urban transitions and the demand for meticulous planning and cooperation amongst all parties.

An important issue in our findings was the value of public-private cooperation. Municipal leaders and business executives both recognized the importance of these partnerships for combining resources, transferring knowledge, and spurring innovation, supporting the findings of Mora et al. (2017). Our study did, however, also point out problems with this partnership, such as contrasting priorities, communication problems, and legal restrictions. This emphasizes the necessity of developing strong partnership models that can handle these difficulties and promote fruitful cooperation.

The potential of smart city technology to help achieve sustainability goals was also confirmed by our research, mirroring recent studies like Kramers et al. (2014) and Bibri (2018). Both groups gave examples of how smart technology, like energy-efficient infrastructure and intelligent waste management systems, contribute to environmental and economic sustainability. Finally, our research adds to the continuing conversation about how sustainable smart cities are developing. Our findings highlight the possibility of incorporating smart technologies and public-private partnerships in developing sustainable urban landscapes, even though challenges still exist. The best methods and techniques for resolving the issues raised in our study could be further explored in future studies.

In-depth analysis of the transition from smart cities to sustainable urban settings has been offered in this work, adding to the scholarly conversation about this important facet of 21st-century urbanization. According to Yigitcanlar and Kamruzzaman (2018), Mora et al. (2017), and Angelidou et al. (2017), semi-structured interviews with municipal officials and private sector managers have provided insightful information that has confirmed and expanded upon existing scholarly understanding of smart cities, sustainability, and the critical role of public-private partnerships in achieving sustainable urban development.

Our findings have highlighted the need for a common concept of sustainability that incorporates its economic, social, and environmental elements and is consistent with the framework of the SDGs established by the United Nations (United Nations, 2015).

Additionally, they have highlighted the challenges of putting smart city ideas into practice, including gaining money, protecting data privacy, managing stakeholder expectations, and integrating new technology into existing infrastructure (Allwinkle & Cruickshank, 2011; Anthopoulos, 2017). Our study also emphasized the value of successful public-private partnerships in the development of smart cities, complementing earlier research while also highlighting difficulties such as communication gaps, divergent agendas, and regulatory barriers (Mora et al., 2017). Finally, the results supported recent literature (Kramers et al., 2014; Bibri, 2018) that suggests that smart city technologies have the potential to promote both environmental and economic sustainability.

In conclusion, our research supports the idea that switching from smart to sustainable cities is not only feasible but also desirable, offering advantages like increased efficiency, improved quality of life, and alignment with global sustainability goals. However, the transition from smart to sustainable cities is not without its difficulties. To go deeper into the tactics and best practices for solving the mentioned difficulties, more study is required. It is crucial for researchers, policymakers, and practitioners to focus on the transition to sustainable cities that make use of smart technologies in the years to come as urban populations continue to increase.

References

- Allwinkle, S., & Cruickshank, P. (2011). Creating Smart-er Cities: An Overview. *Journal of Urban Technology*, 18(2), 1-16.
- Angelidou, M., Psaltoglou, A., Komninos, N., Kakderi, C., Tsarchopoulos, P., & Panori, A. (2017). Enhancing sustainable urban development through smart city applications. *Journal of Science and Technology Policy Management*.
- Anthopoulos, L. (2017). *Understanding Smart Cities: A Tool for Smart Government or an Industrial Trick?* Springer.
- Batty, M. (2013). *The New Science of Cities*. MIT Press.
- Bibri, S. E. (2018). The IoT for smart sustainable cities of the future: An analytical framework for sensor-based big data applications for environmental sustainability. *Sustainable Cities and Society*, 38, 230-253.
- Bibri, S. E., & Krogstie, J. (2017). Smart sustainable cities of the future: An extensive interdisciplinary literature review. *Sustainable Cities and Society*, 31, 183-212.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, 3(2), 77-101.
- Chourabi, H., Nam, T., Walker, S., Gil-Garcia, J. R., Mellouli, S., Nahon, K., ... & Scholl, H. J. (2012, January). Understanding smart cities: An integrative framework. In *2012 45th Hawaii international conference on system sciences* (pp. 2289-2297). IEEE.
- Dizdaroglu, D., & Yigitcanlar, T. (2020). Does smart city policy lead to sustainability of cities? *Land Use Policy*, 91, 104454.
- Galletta, A. (2012). *Mastering the semi-structured interview and beyond: From research design to analysis and publication*. NYU press.
- Hodson, M., & Marvin, S. (2010). Urbanism in the Anthropocene: Ecological urbanism or premium ecological enclaves? *City*, 14(3), 298-313.
- Hollands, R. G. (2008). Will the real smart city please stand up? Intelligent, progressive or entrepreneurial? *City*, 12(3), 303-320.

- Kramers, A., Höjer, M., Lövehagen, N., & Wangel, J. (2014). Smart sustainable cities: Exploring ICT solutions for reduced energy use in cities. *Environmental Modelling & Software*, 56, 52-62.
- Mora, L., Deakin, M., & Reid, A. (2017). Strategic principles for smart city development: A multiple case study comparison between Europe and China. *Technological Forecasting and Social Change*, 142, 175-194.
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological research methods*. Sage.
- Mumford, L. (1961). *The city in history: Its origins, its transformations, and its prospects*. Harcourt, Brace & World.
- Palinkas, L. A., Horwitz, S. M., Green, C. A., Wisdom, J. P., Duan, N., & Hoagwood, K. (2015). Purposeful Sampling for Qualitative Data Collection and Analysis in Mixed Method Implementation Research. *Administration and Policy in Mental Health and Mental Health Services Research*, 42(5), 533-544.
- Riessman, C. K. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. Sage.
- Seto, K. C., Güneralp, B., & Hutyra, L. R. (2012). Global forecasts of urban expansion to 2030 and direct impacts on biodiversity and carbon pools. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109(40), 16083-16088.
- Smith, M. L. (2003). *The social construction of ancient cities*. Smithsonian Institution Press.
- Townsend, A. M. (2013). *Smart cities: Big data, civic hackers, and the quest for a new utopia*. WW Norton & Company.
- United Nations. (2015). *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*. A/RES/70/1.
- Yigitcanlar, T., & Kamruzzaman, M. (2018). Does smart city policy lead to sustainability of cities? *Land Use Policy*, 91, 338-349.

- Kitabiyat -

Mesnevî'nin Yeni Tıpkıbasımı

Sait Okumuş*

Mevlânâ Celâleddîn-i Belhî, özellikle Anadolu toprakları olmak üzere İslam coğrafyasında ve dünyada, hayatı ve düşünceleriyle yüzyıllardır insanlığa nefes olmuş, sesine kulak verilmiş, dikkat ve ilgi odağı olmuş, olmaya da devam eden önemli bir şahsiyettir. Türkiye ve dünyada, Mevlânâ ve eserleri etrafında dünden bugüne şerhler, okumalar, incelemeler, azımsanmayacak çalışmalar yapılmıştır¹. Eserleri *Mesnevî*, *Divân-ı Kebîr*, *Fihî Mâ Fih*, *Mektûbât ve Mecâlis-i Seb'â*'dır. *Mesnevî*, yazma nüshalarının çokluğu bakımından ön sıralarda yer alan klâsikler arasındadır. Başta Türkiye olmak üzere, İran, Hindistan, Pakistan, Afganistan, Mısır gibi ülkelerde ve Batı'daki büyük kütüphanelerin birçoğunda yüzlerce *Mesnevî* yazma nüshasının bulunduğu bilinmektedir.

Mesnevî, Mevlânâ'nın hayatının son on, on beş yılında ürün olarak ortaya çıkmıştır. İkinci cildin yazımına 662/1264 yılında başladığını, ikinci cildin ilk beyitlerinde kendisi ifade etmiştir. *Mesnevî*'nin Mevlânâ tarafından söylenmesi, en yakın dostlarından Hüsameddin Çelebi tarafından yazıya geçirilmesi, her cildin bitiminde gözden geçirilmesi ve düzeltmeler yapılması, 672/1273 yılında vefatına kadar sürmüş olmalıdır.

Mesnevî'nin en eski yazma nüshası, 677/1278 istinsah tarihli olup Konya Mevlâna Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar² arasında 51 numarada kayıtlıdır. Mevlânâ'nın vefatından birkaç yıl sonrasında istinsah edilen bu nüsha, en muteber ve en sağlam yazma nüsha olarak kabul edilmiş, nüsha-i kadîme, nüsha-i evvel gibi isimlerle isimlendirilmiştir. Bu yazma nüshanın ortaya çıkmasıyla, varlığı bilinmesiyle birlikte, eser üzerinde yapılan çalışmalara kaynaklık etmeye başlamıştır. R. Nicholson, Abdülbaki Gölpınarlı, Adnan Karaismailoğlu, Abdülkerim Surûş, Tevfik Subhânî gibi isimlerin çalışmaları, söz konusu nüshaya dayanmaktadır. Söz konusu Mesnevî nüshasında 25613 beyit vardır.³

Adı geçen nüshanın bilinen ilk tıpkıbasımı İran'da (1992)⁴ yayınlanmıştır. Söz konusu yayının baskı kalitesi itinasız bir görüntü vermekte ve bir kısım sayfaları silik ve okunamaz durumdadır.

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, saitekumus@aybu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8518-6427

- 1 Mehmet Önder, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, *Mevlânâ Bibliyografyası*, I-II, Ankara: İş Bankası Kültür Yay., 1973-1974; Adnan Karaismailoğlu, Sait Okumuş, Fahrettin Coşguner, *Mevlânâ Bibliyografyası*, Konya: T.C. Konya Valiliği Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- 2 Kendisinin de tercüme ve şerhte esas aldığı belirttiği 51 nolu nüshanın tanıtımı için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlâna Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003, s. 45-55.
- 3 Mevlâna Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu, Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2007, s. 1/39.
- 4 Mesnevî, zir-i nazar-i Nasrullah-i Purcevâdi, çâp-i aksî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1371h./1992, B. Boy, XVII+610 s. (Mevlânâ Müzesi nu. 51'deki 677h. (1278) tarihli yazma nüshanın tıpkıbasımı).

Aynı nüsha üzerinden ikinci tıpkıbasım Türkiye’de (1993) yayınlanmıştır. Bu baskı, iki farklı boyutta yayınlanmış, uluslararası yararı da düşünülerek bu prestij koleksiyonlar içerisinde yer alan takdim ve tanıtım yazıları İngilizcileriyle birlikte sunulmuştur.⁵ T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları arasında çıkan yayın, ülkemizde yapılan ilk tıpkıbasım olması itibarıyla takdirle anılmalıdır. Bu çalışmada, yazma nüshadaki kalem ve mürekkep kusurlarının giderilmesine, tezyinatın o günün imkânlarıyla yenilenmesine çaba gösterilmiştir.

İşte *Mesnevî*’nin muteber yazma nüshası nüsha-i kadîme’den yapılan tıpkıbasımı, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından, Konya ve Mülhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği’nin katkıları ile yeniden yapılmıştır.⁶

Bu basımda gelişmiş teknik imkanlar kullanılmış, böylece daha önceki baskının bazı eksiklikleri de giderilmiştir. Eserin yeniden tıpkıbasımı hakkında teknik bilgi başlığı altında yayının kalitesi için izlenen yol ve yöntemler ekteki fasikülde anlatılmıştır. Altın yıldız baskıyı yansıtmaya kalitesi, yüksek bulk ve CMYK baskıyı taşımada bu esere uygunluğu sebebiyle Arctic Volume White 135 gsm. kağıt kullanılmıştır. Eserin dış sıvama malzemesinin organik olmasının bile sözleşmeyle belirlenmesi, gösterilen ehemmiyeti işaret etmektedir.

Mesnevî’nin bu basımı, nüshanın tıpkıbasım ve ek fasikül şeklinde tasarlanıp jenerik, sunuş gibi yeni yazılara ek fasikülde yer verilmiş olması başka bir incelik göstergesidir. *677/1278 Tarihli Nüsha-i Kadîme’nin* Tıpkıbasımına Dair isimli fasikülde; Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan’ın takrizi, T.C. Kültür Bakanı’nın takdimi, İl Kültür ve Turizm Müdürü’nün sunuşu, Abdülbaki Gölpınarlı’nın elyazması nüshanın tanıtım ve tavsifi, Zeren Tanındı’nın İslam kitap sanatında Mevlâna’nın *Mesnevî*’sinden örnekler, Sermet Tolun’un yeni tıpkıbasım hakkında teknik bilgiler gibi yazılar yer almıştır. Söz konusu fasikülde Adnan Karaismailoğlu imzasıyla hazırlanan “Nüsha-i Kadîme’ye Göre Karşılaştırmalı Dizin” bulunmaktadır. Dört sütun halinde düzenlenen dizin; Farsça *Mesnevî*’deki konu başlıklarının Nüsha-i Kadîme⁷, R.A. Nicholson neşri⁸ ve A. Karaismailoğlu-Derya Örs neşri⁹ olmak üzere üç çalışmadaki yerlerini göstermektedir.

5 Mevlana, *Mesnevî*, (Mevlânâ Müzesi nu. 51’deki 677/1278 tarihli yazma nüshanın tıpkıbasımı), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1993, XIV s.+325 yaprak, Prestij Koleksiyon Baskı.

6 Mevlânâ, *Mesnevî*, Tıpkıbasım (Mesnevî: 677/1278 Tarihli Nüsha-i Kadîme’nin Tıpkıbasımına Dair adlı fasikül ekiyle birlikte), Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2022, 325 yaprak (Konya ve Mülhakatı Eski Eserleri Sevenler Derneği’nin katkıları ile.)

7 *Mesnevî*, Mevlâna Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Nu. 51.

8 *The Mathnawi of Jalálu’d-dîn Rûmî*, I-VIII, by Reynold A. Nicholson, ed. from the oldest mss. Available; with critical notes, tr. and commentary, I-VIII, London: Luzac & Co., 1925-40; E. J. W. Gibb Memorial, 1960, 1977; 1985, 1990, 1991 ve birçok farklı baskı(I, III, V. ciltler metin; II, IV, VI. ciltler İngilizce tercüme; VII ve VIII. ciltler şerh).

9 *Mesnevî*, I-II, çev. Adnan Karaismailoğlu, Ankara: Akçağ Yay., 2004; *Düzeltilmiş 2. baskı*, I-III, Ankara: Akçağ Yay., 2007; I-III, Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Md., 2007. (Tam Metin, Tek Cilt), Ankara: Akçağ Yay., 2007 vd.; Farsça Metin: *Mesnevî-i Ma’nevî*, I-VI, nşr. Adnan Karaismailoğlu-Derya Örs, Konya, 1384hş/2005, Büyükşehir Belediyesi; *Mesnevî-i Ma’nevî*, I-III, Ankara, 2007, Akçağ Yay.

Sonuçta ortaya çıkan güzellik, Genel Yayın Yönetmeni Abdüssettar Yazar, Danışman Ali Bektaş, Yayın Kurulu Adnan Karaismailoğlu, Naci Bakırcı, Ali Kemal Kakan, Tasarım A. Yasin Candan başta olmak üzere büyük bir ekibin emeğiyle, uzun bir araştırma ve geliştirme çabalarının ürünü olduğu açıktır. Eldeki tıpkıbasım çalışması; araştırmacılar, sanat insanları ve okuyuculara, Mesnevî'nin Mevlâna Müzesi 51 envanter numarasında kayıtlı bulunan muteber yazma nüshasına kolayca ulaşma, yeni neşir ve çevirilere vesile olma imkânı sunacaktır.

Ülkemizde *Mesnevî*'nin diğer bir tıpkıbasımı, 2015 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2 cilt hâlinde yayınlanmıştır. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hâlet Efendi, 171 numarada kayıtlı olup Mevlâna'nın vefatından yüz yıl sonra 774 / 1372 yılında istinsah edilen nüshadan yapılan bu tıpkıbasım, Derya Örs-Hicabi Kurlangıç'ın *Mesnevî* çevirisi¹⁰ ile birlikte sunulmuştur.

Burada Mevlânâ'nın diğer eserlerinin tıpkıbasımlarını da anmak gerekir.

Mevlânâ'nın en hacimli eseri, gazel ve rubaileri içine alan *Dîvân-ı Kebîr*'dir. Edebî geleneğin dışına çıkarak gazellerinde; kendi adı/mahlası yerine, Şems, Şems-i Tebrîzî, Şemsü'l-hak ve'd-dîn gibi isimlendirmelerle Şemseddîn-i Tebrîzî'nin adını öne çıkardığı için bu eser; *Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî, Külliyyât-ı Şems* gibi adlarla da anılmaktadır.

Mesnevî kadar eski ve Mevlânâ'ya yakın yıllara ait el yazmaları bulunmayan *Divân-ı Kebîr*'in, A. Gölpınarlı'ya göre Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Eserler Numara 68 ve 69'da kayıtlı 768/1367 ve 770/1368 tarihli *Dîvân-ı Kebîr* yazması “nüshaların en sağlamıdır.”¹¹ *İlgili nüsha, Dîvân-ı Kebîr*'in çok sayıdaki yazma nüshalarının arasında önemli bir yere sahiptir. Tertip, yazı ve tezhip açısından da dikkat çeken iki cilt halindeki yazma nüsha hakkında A. Gölpınarlı, çevirisinin önsözünde ve *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu*'nda¹² ayrıntılı bilgiler vermektedir.

Dîvân-ı Kebîr'in sözü edilen yazması üzerinden ilk tıpkıbasımı, Türkiye'de “Mevlânâ Yılı” olarak ilan edilen 2007 yılında Nevit Oğuz Ergin tarafından gerçekleştirilmiştir.¹³ Çalışmalarını daha çok Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'i etrafında yoğunlaştıran Nevit Oğuz Ergin, Divan'ın tamamını Abdülbaki Gölpınarlı'nın Türkçe çevirisini esas alarak İngilizceye çevirmiştir.¹⁴

10 Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273), *Mesnevî-i Ma'nevî*, I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015. (Derya Örs-Hicabi Kurlangıç çevirisi ve Mesnevi Yazma Nüshasının Tıpkıbasımı ile birlikte)

11 Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebîr*, I, Çeviri Abdülbâki Gölpınarlı, Önsöz, s. 10.

12 Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu, Hazırlayan Abdülbâki Gölpınarlı, Ankara, 2003 (Türk tarih Kurumu), s. 89-99.

13 *Dîvân-ı Kebîr*, I-II, hzl. Nevit O. Ergin, Konya: Altınarı Ofset Ltd., 2007, 153+173 s. (Mevlânâ Müzesi Ktp. Nu. 68-69'dan Tıpkıbasım).

14 *Divan-ı Kebir: Meter I-XXII*, translated by Nevit Oguz Ergin, first edition, CA., Los Angeles: Turkish Republic Ministry of Culture & Echo Publications, Chicago: Kazi Publications, 1995-2004; *A Year With Rumi / Daily Readings* (365 poems of Rumi), edited and translated by Coleman Barks with John Moyné, Nevit Ergin, A.J. Arberry, Reynold Nicholson, and others, HarperCollins, New York, 2006; *Crazy as we are: Selected Rubais from Divân-ı Kebîr*, Nevit Oguz Ergin, Prescott, Ariz.: Hohm pr, 1992; *The Glory of Absence: Selection from Meter 2 of Rumi's Divân-ı Kebîr*, translated by Nevit Oguz Ergin, Echo Publications, 1998; *Magnificent One: Selected New Verses from Divan-ı Kebir*, translated by Nevit Oguz Ergin, 1993.

Tıpkıbasımı yapılan bu nüshadan daha eskileri bulunuyorsa da gerek merhum Gölpinarlı'ya ve gerekse neşrinde ayrıca eski yazmalardan da yararlanan merhum B. Furûzânfer'e göre bu yazma emsalsizdir. Bu nedenle Gölpinarlı, çevirisine esas aldığı bu yazmanın tıpkıbasımını çevirisinin tamamlanmasından sonra gerçekleştireceğini ilan etmiş¹⁵, ne yazık ki, kalan ömründe buna imkân bulamamış olmalıdır.

Dîvân'ın ikinci tıpkıbasımı¹⁶ Türkiye'de 2012 yılında yapılmıştır. Söz konusu *Dîvân-ı Kebîr*'in tıpkıbasımı, Adnan Karaismailoğlu'nun katkılarıyla iki cilt ve bir fasikül hâlinde hazırlanmıştır. Fasikülde sunuş ile yazma nüsha, B. Furûzânfer neşri ve A. Gölpinarlı çevirisi üzerinden karşılaştırmalı bir gazel fihristi¹⁷ yer bulmuştur.

Mevlânâ'nın *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr*'i dışındaki *Fihî Mâ Fih*, *Mektûbât*, *Mecâlis-i Seb'â* adlı eserleri mensurdur. Bu üç eserin tıpkıbasımları, ilk defa Adnan Karaismailoğlu'nun danışmanlığı ve Konya İl Kültür ve Turizm Müdürü Mustafa Çıpan'ın gayretleriyle 2010 yılında tek cilt hâlinde yayınlanmıştır.¹⁸ Bu cilt içerisinde yayınlanan tıpkıbasımda, Adnan Karaismailoğlu tarafından her bir esere ayrıca sunuş yazılmış, dizinler hazırlanıp eklenmiştir.¹⁹

Merhum A. Gölpinarlı, *Fihî Mâ Fih*'i yıllar önce Türkçeye çevirdiğinde "sunuş" yazısında Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi 2111 numarada kayıtlı yazma mecmuayı ayrıntılı bir şekilde tavsif etmiştir.²⁰ Mevlânâ'nın sohbetlerinden oluşan *Fihî Mâ Fih*'in kimin tarafından tertip edildiği tam olarak bilinmese de elbette en yakın çevresindekiler bu derlemeyi yapmıştır. Bu teşebbüste Sultan Veled ve Çelebi Hüsameddîn ilk hatıra gelen zatlar olurken, Mevlânâ'nın kendisi de tutulan kayıtları gözden geçirmiş olmalıdır.

Fihî Mâ Fih'in Farsça metni birkaç defa basılmıştır.²¹ Bunlar arasında B. Furûzânfer'in

15 Abdülbâki Gölpinarlı, Mevlânâ Celâleddîn, s. 271.

16 *Dîvân-ı Kebîr*, I-II, Tıpkıbasım-Ek: Takdim/Fihrist, Ankara: Ptt Genel Müdürlüğü, 2012.

17 Adnan Karaismailoğlu, "Divân-ı Kebîr'in Tıpkı Basımı için Sunuş", *Dîvân-ı Kebîr Tıpkıbasım-Takdim/Fihrist*, Ankara: Ptt Genel Müdürlüğü, 2012, Takdim/Fihrist s. 7-55.

18 *Fihî Mâ Fih*, *Mektûbât*, *Mecâlis-i Seb'â'nın Tıpkı Basımı*, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2010.

19 Adnan Karaismailoğlu, "Fihî Mâ Fih, *Mektûbât*, *Mecâlis-i Seb'â'nın Tıpkı Basımı için Sunuş*", *Fihî Mâ Fih, Mektûbât, Mecâlis-i Seb'â'nın Tıpkıbasımı*, Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2010, s. 7-26.

20 *Fihî Mâ-Fih*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959; Konya: Tablet Basım Yay., 2001, 296 sayfa, Sunuş s. XVII; Mevlânâ Celâleddîn, *Fihî Mâ Fih*, Çev. Abdülbâki Gölpinarlı, Konya, 2001, Sunuş s. XVII-XIX; Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara, 1971, II, 172-176

21 *Kitâb-i Fihî mâ fih*, I-II (tek cilt halinde), be-sa'y ve ihtimâm-i Mirzâ Muhammed Hâşim-i Hânsârî, hat: Ali b. Ca'fer-i Gurgâni, Tahran: Matba'a-i Seyyid Murtazâ, 1333-1334hş./1915-16. (Taş Baskı)

Fihî mâ fih, be-zamîme-i Tezkire-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî-i Rûmî-i Mevlevî, be-ihimâm-i Abdulmecid-i Deryâbâdi, Hind: Matba'a-i Ma'ârif-i A'zamgerh, 1928; 1929. (Taş Baskı)

Fihî mâ fih min-Kelâm-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed el-Belhî, Şîrâz: Kitâbfurûşî-i Cihânumâ, 1318hş.

Kitâb-i Fihî mâ fih; ez-Goftâr-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i meşhûr be-Mevlevî, bâ-tashihât ve havâşî: Bedî'uzzamân-i Furûzânfer, Tahran: Dânişgâh-i Tahran (Matba'a-i Meclis), 1330hş./1951; 1331hş.; Şirket-i Sihâmî-i Nâşîrin-i Kutub-i İran, 1338hş./1958; Emîr-i Kebîr, 1348hş.; 2. Baskı, 1348hş.; 3. Baskı, 1358hş.; 4. Baskı, 1360hş.; 5. Baskı, 1362hş.; 6. Baskı, 1369hş.; 1381hş.

Makâlât-i Mevlânâ (Fihî Mâ Fih), vîrâyiş-i metn: Ca'fer Muderris-i Sâdikî, 1. Baskı, Tahran: Neşri Merkez, 1372hş./1994; 2. Baskı, 1374hş.; 6. Baskı, 1384hş.

Fihî mâ fih (Mîrâs-i Dirâhşân-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Mevlevî-i Belhî-i Horâsânî), bâ-tashih ve ihtimâm-i Huseyn-i Haydarhâni, Tahran: Senâ'î, 1375hş.

Fihî mâ fih / Mevlânâ Celâleddîn Muhammed-i Belhî (Goftâr-hâ-yi Ârifâne-i Râz-âşinâ-yi Belh), ber-Esâs-i Nusha-i Ustâd Bedî'uzzamân-i Furûzânfer, be-kûşîş-i Zeyneb-i Yezdâni, Tahran: İntişârât-i Firdovs, 1385hş., O. Boy, 534 s.

neşri, alaka görmesine ve sonraki bazı yayınlara kaynaklık etmesine rağmen A. Gölpınarlı tarafından tenkit edilmiş, neşirdeki birçok eksiklik ve yanlışlıklar ortaya konmuştur.²² Tıpkıbasımı sunulan yazma nüsha 70. fasılda/bölümde sona ermektedir. Bu nüshayı esas almış olan Merhum Gölpınarlı yaptığı araştırmalar sonucunda muteber gördüğü diğer yazmalardan çevirisine 6 bölüm ve ilave metin aktarmıştır. Bu ilavelerin hemen tamamı Mevlânâ'nın *Mektûbât* ve *Mecâlis-i Seb'a* isimli eserlerinin yazmalarının da bulunduğu Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Numara 79'daki mecmua içerisinde yer almaktadır.²³ Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'ndeki 2111 numaralı yazma nüshanın tıpkıbasımının, *Fihî Mâ Fih* üzerindeki çalışmaları kolaylaştıracağı aşikârdır. Yararlanmayı artırmak için bu yayına yazma nüshanın, B. Fûrûzânfer neşrinin ve A. Gölpınarlı'nın çevirisinin fasıl/bölüm sayfalarını içeren bir fihrist konulmuştur.

Mevlânâ'nın yedi vaazını içeren *Mecâlis-i Seb'a* isimli eseri, çevresindekiler tarafından, belki de doğrudan Sultan Veled veya Çelebi Hüsameddîn'in eliyle bir araya getirilip düzenlenmiştir. Eser birkaç kere neşredilmiş,²⁴ ancak bir yazma nüshasının tıpkıbasımı ilk defa yapılmaktadır. Tıpkıbasımı gerçekleştirilen bu yazma için Merhum A. Gölpınarlı ayrıntılı bir şekilde bilgiler vererek şöyle demektedir: "*Mecâlis-i Seb'a'nın en doğru ve en sağlam nüshası, Konyada, Mevlânâ Müzesi Kitaplığında, 79 no.da kayıtlı mecmuadadır.*" Zaten kendisi de bu gerekçeyle çevirisinde bu nüshayı esas kabul etmiştir.

Mevlânâ'nın devlet adamlarına, ilim erbabına, oğullarına ve muhtelif kişilere hitaben kaleme aldığı 145 mektuptan oluşan *Mektûbât* adlı eseri, daha önce birkaç defa neşredilmiştir.²⁵ Ancak *Mektûbât*'ın en önemli yazma nüshasının tıpkıbasımı yine ilk defa bu yayınlara gerçekleştirilmiştir.

Bu eseri *Mektuplar* adıyla Türkçeye çeviren Abdülbâki Gölpınarlı, mektuplar hakkında önemli bilgileri bir araya getirmiştir. Tespit edip incelediği *Mektûbât*'ın yazma nüshalarından özellikle Mevlânâ Müzesi'nde Müzelik Eserler arasındaki 79 numaralı

22 Mevlânâ Celâleddin, *Fihî Mâ Fih*, Çev. A. Gölpınarlı, Sunuş IX-XI.

23 Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Numara 79, yaprak 60b-62b, 107b-110a.

24 *Mecâlis-i Seb'a-i Celâleddin Muhammed-i Belbî-i Rûmî*, be-inzîmâm-i Heft Mektûb ez-kitâb-i Mektûbât-i Mevlânâ, Tahran: Hâver, 1315hş./1936.

Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü, (Veled Çelebi İzbudak'ın Mektubunu, Nafiz Uzluk'un mukaddime ve Mevlânâ'nın hayatını anlatan biyografisini) düzelteren: Ahmed Remzi Akyürek, çev. Rizeli M. Hulûsi, hzl. M. F. Nafiz Uzluk, İstanbul: Bozkurt Bsm., 1937.

Mecâlis-i Seb'a (Heft Hitâbe), bâ-tashih ve tavzih-i Tefvîk-i Subhânî, Tahran: Keyhân, 1365hş.; 1373hş.; 3. baskı, 1379hş./2000.

Mektûbât ve Mecâlis-i Seb'a, bâ-mukaddime-i Cevâd-i Selmâsi-zâde, Tahran: İkbâl, 1379hş./2000; 3. Baskı, 1385hş., O. Boy, 320 s.

Mecâlis-i Seb'a-i Mevlânâ, be-ihimâm-i Feridûn Beg, Tahran: Neşr-i Câmî, t.y.

25 *Mektûbât-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî*, Tahran: Hâver, 1315hş.

Mevlânâ'nın Mektupları / Mektûbât, düzelteren: Ahmed Remzi Akyürek, mukaddime: Veled Çelebi İzbudak, önsöz ve nşr. Feridun Nâfiz Uzluk, İstanbul: Sebat Bsm., 1937.

Mektûbât-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ez-rûy-i nüsha-i çâp-i İstanbul), be-küşîş-i Yûsuf-i Cemşidîpür ve Gulâm Huseyn-i Emîn, Tahran: Atâyî, 1335hş./1956; 1337hş./1958; Pâyende, 1335hş./1956.

Mektûbât-i Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, tashih: Tefvîk-i Subhânî, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1371hş./1992.

Mektûbât ve Mecâlis-i Seb'a, bâ-mukaddime-i Cevâd-i Selmâsi-zâde, Tahran, 1379hş.

yazmaya dikkatleri çekmiş ve çevirisinde de bu yazmayı esas almıştır. Bu yazma nüshanın kopmuş bulunan sayfalarındaki mektupları, yine değerine işaret ettiği Süleymaniye Kütüphanesi Nâfiz Paşa Kitapları arasındaki 1055 numaralı yazma nüshadan ikmal etmiştir.²⁶

Fihî Mâ Fih, *Mektûbât*, *Mecâlis-i Seb'a* adlı eserlerinin tıpkıbasımını içine alan bu yayınla birlikte, bugün Hz. Mevlânâ'nın bütün eserlerinin tıpkıbasımları Türkiye'de tamamlanmıştır.

Hayatı boyunca Mevlânâ ve Mevlevîlik üzerine çalışmalarda bulunan, Mevlânâ'nın bütün eserlerini çevirip yayınlayan Abdülbaki Gölpınarlı; Mevlânâ'nın *Mesnevî'si* başta olmak üzere, bütün eserlerinin önemli yazmalarının tıpkıbasımlarını yayınlamak arzusunun gerçekleştirme imkanı bulamamış,²⁷ yazık ki yayımlandığını da görememiştir. Bu münasebetle kendisine rahmet dileğimiz bir borç olarak üzerimizdedir.

Mevlânâ'nın bütün eserlerinin tıpkıbasımlarının sağlam ve muteber nüshalar üzerinden, bizim ülkemizde gerçekleşmiş olması başlı başına değerlidir. Bütün bu tıpkıbasım yayınları; katkısı olan büyük ilmi heyet ve teknik kadro için her zaman hatırlanacak bir gurur vesilesi, ülkemiz için anlamlı bir duruş göstergesidir.

26 Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu*, Ankara, 2003, s. 115-117; Mevlânâ Celâleddin, *Fihî Mâ Fih*, Çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya, 2001, Sunuş s. XIII-XVI.

27 Adnan Karaismailoğlu, "Mevlânâ'yı Bilim ve Kültür Dünyasına Sunan Araştırmacı: Abdülbaki Gölpınarlı", *Aşkın Sultanları: Son Dönem İstanbul Mevlevîleri Sempozyum Kitabı*, İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, 2010, s. 277-278; *Fihî Mâ-Fih*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959; Konya: Tablet Basım Yay., 2001, 296 sayfa, Sunuş s. XVII; Mevlânâ Celâleddin, *Fihî Mâ Fih*, Çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Konya, 2001, Sunuş s. XVII-XIX; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara, 1971, II, 172-176.