

journal of

konya

araştırmaları
dergisi
research

SAYI • ISSUE 2
ARALIK • DECEMBER 2025

E-ISSN: 3062-1313

Konya Araştırmaları Dergisi
Journal of Konya Research

SAYI / ISSUE 2
ARALIK / DECEMBER 2025

E-ISSN: 3062-1313

Konya Araştırmaları Dergisi
Journal of Konya Research

Sahibi / Owner

Alan alışmaları Derneği / *Area Studies Association*

Baş Editör / Editors in Chief

Dr. Hakan Yapıcı

Yayın Türü / Publication Type

Sürelili Yayın / *Periodical*

Yayın Dili / Publication Language

Türkçe & İngilizce / *Turkish & English*

Yayın Periyodu / Publication Period

Yılda bir kez Aralık ayında yayımlanır / *Published annually in December*

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Sahibiata Mahallesi, Mimar Muzaffer Cad. 121/236, 42200, Meram/ Konya

E-posta / Email Address

info@konyadergisi.net

İnternet Adresi / Internet Address

<https://konyadergisi.net>

E-ISSN: 3062-1313

Yayın Kurulu / Editorial Board

Baş Editör / Editor-in-Chief

Hakan Yapıcı (Dr., Sociology, Konya Metropolitan Municipality, Konya/Turkey, hakan.yapici[at]konya.bel.tr)

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Özlem Seyhan (Dr., History, Independent Researcher, Konya/Turkey, akpinarr_ozlem[at]hotmail.com)

Yasin Yılmaz (Asst. Prof., Philosophy and Sociology of Law, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, yasinyilmazz[at]yahoo.com)

Alan Editörleri / Section Editors

Ali Çoban (Assoc. Prof., Sufism, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, acoban[at]erbakan.edu.tr)

Cailah Jackson (Research Assistant, History of Islamic Art, Khalili Research Center, University of Oxford, Oxford/UK, cjackson[at]alumni.oxon.net)

Melikşah Aydın (Assoc. Prof., Public Law, Selçuk University, Konya/Turkey, meliksahaydin[at]selcuk.edu.tr)

Mustafa Akkuş (Assoc. Prof., History, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, makkus[at]erbakan.edu.tr)

Münevver Çiçekdağı (Asst. Prof., Tourism Guidance, Selçuk University, Konya/Turkey, mcicekdagi[at]selcuk.edu.tr)

Mürsel Doğrul (Assoc. Prof., International Relations and Security Studies, National Defence University, İstanbul/Turkey, mursel.dogrul[at]msu.edu.tr)

Recep Sünnetci (PhD, Media and Communication Studies, Near East University, Nicosia/Cyprus, recep.sunnetci[at]neu.edu.tr)

Umut Dinç (Dr., Ancient History, Independent Researcher, Kırıkkale/Turkey, umut-dinc[at]hotmail.com)

Yakup Kalın (Asst. Prof., Philosophy, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, ykalin[at]erbakan.edu.tr)

Zübeyir Ovacık (Prof. Dr., Philosophy, Selçuk University, Konya/Turkey, zubeyir.ovacik[at]selcuk.edu.tr)

Misafir Editör / Guest Editor

Vesile Albayrak Sak (Assoc. Prof., Turkish and Social Sciences Education, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, valbayrak[at]erbakan.edu.tr)

Kitap Değerlendirme Editörü / Book Review Editor

Esra Sekiz (PhD, Sociology, Selçuk University, Konya/Türkiye, sekizesra[at]gmail.com)

Dil Editörü / Language Editor

Yusuf Ziya Karipek (Research Assistant, Sociology, University of Illinois Urbana-Champaign, Champaign/United States, karipek2[at]illinois.edu)

Dizgi Editörü / Typesetting Editor

Mustafa Altıntepe (Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey, mustafa[at]erbakan.edu.tr)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet Koyuncu (Prof. Dr., Sociology, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, akoyuncu[at]erbakan.edu.tr)

Bekir Biçer (Prof. Dr., History, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, bekirbicer[at]erbakan.edu.tr)

Erhan Tecim (Prof. Dr., Sociology, Selçuk University, Konya/Türkiye, erhantecim[at]gmail.com)

Fatma Nur Başaran (Prof. Dr., Art and Design, Hacı Bayram Veli University, Ankara/Türkiye, fatma.basaran[at]hvbv.edu.tr)

Ferhat Tekin (Prof. Dr., Sociology, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, ferhadtekin[at]gmail.com)

Güngör Karauğuz (Prof. Dr., Turkish and Social Sciences Education, Necmettin Erbakan University, Konya/Türkiye, gkarauğuz[at]erbakan.edu.tr)

Mehmet Ali Aydemir (Prof. Dr., Sociology, Aksaray University, Aksaray/Türkiye, maliaydemir[at]gmail.com)

Metin Eken (Assoc. Prof., Department of Journalism, Erciyes University, Kayseri/Türkiye, metineken[at]erciyes.edu.tr)

Ramazan Yelken (Prof. Dr., Sociology, Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Türkiye, ryelken[at]hotmail.com)

Dergi Hakkında / About the Journal

Konya Araştırmaları Dergisi, Konya'nın tarihsel, kültürel, sosyal ve ekonomik boyutlarını araştıran ve ilgili bilimsel çalışmaları derleyen disiplinler arası akademik bir yayındır. Derginin yayımlanmasındaki temel güdü, Konya çalışmaları alanında elde edilen birikimin, süreklilik ve kapsam bakımından bir akademik dergi çıkarmaya elverişli bir seviyeye ulaşmış olmasıdır.

Konya Araştırmaları Dergisi, çift kör hakemli ve açık erişimli akademik bir dergidir. Küresel dolaşımı hedefleyen dergi, uluslararası, açık erişimli ve ücretsizdir. Yılda bir sayı olarak Aralık ayında elektronik ortamda yayımlanmaktadır.

Dergi, araştırma makalesi, araştırma notu ve kitap incelemesi türündeki çalışmaları değerlendirmeye alır. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur. Dergide Türkçe ve İngilizce yayınlara yer verilmektedir.

Journal of Konya Research is an interdisciplinary academic publication that investigates the historical, cultural, social and economic dimensions of Konya and compiles relevant scientific studies. The main motivation for publishing the journal is that the knowledge gained in the field of Konya studies has reached a level suitable for publishing an academic journal in terms of continuity and scope.

Journal of Konya Research is a double-blind peer-reviewed and open-access academic journal. Aiming global circulation, it is international, open access, and free of charge. It is published electronically with issue in a year, annually in December.

The journal evaluates research articles, research notes and book reviews. The target group of the journal consists of academicians, researchers, students, related professional and academic bodies and institutions. Turkish and English are welcome within the journal.

İçindekiler / Contents

Editörden / From Editor

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 1-18 Şenel Özoğul**
Mevlâna Düşüncesinde Kâmil İnsan Olmanın Karşılığı
The Equivalent of Becoming a Perfect Human in Mevlana's Thought
- 19-50 Ahmet Taşğın – Hakkı Taşğın**
Konya Bektaşî Tarikatı ve Tekkeleri
The Konya Bektashi Order and Its Tekkes
- 51-64 Esra Özel**
Selçuklu Konya'sında Saray Erkânının Spor Merasimleri
Sports Ceremonies of Palace Staff in Seljuk Konya
- 65-82 Hale Gülyavşan**
Menâkıb-ı Heft Veli: Konya'nın Yedi Velisi
Menâkıb-ı Heft Veli: Seven Saints of Konya
- 83-98 Emrah Akbaş**
Şufa Hakkının Mülkiyet Hakkı Üzerindeki Sınırlayıcı Rolü: Konya Örneği
The Restrictive Role of the Şufa Right on Property Rights: The Case of Konya
- 99-128 Hüsne Yüksel**
Kentsel Dönüşüm ve Soylulaştırmanın Toplumsal Yansımaları: Konya Şefik Can Caddesi Üzerine Nitel Bir Araştırma
Societal Impacts of Urban Transformation and Gentrification: A Qualitative Case Study of Şefik Can Street, Konya

Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

- 129-132 Halil Çiftçi**
Bahailiğin Yerel Yansımaları Üzerine Bir Çalışma
- 133-136 Rabia Dikilitaş**
Konya Medreselerine Dair Kapsamlı Bir İnceleme

Editörden

Müstakil Bir Akademik Yolda Şehre Atılan İmza

Değerli Konya araştırmalarına gönül verenler ve saygıdeğer okurlar,

Yıllarca zihinlerimizde demlenen hayalimizi kolektif bir heyecanla akademik bir meyveye dönüştürdüğümüz Konya Araştırmaları Dergisi'nin ikinci sayısıyla karşınızdayız. 2024 yılındaki ilk sayımızla çıktığımız bu yolculukta; bugün ikinci durağımıza ulaşmış olmanın haklı gururunu yaşıyoruz. Bu sayı, Konya'ya dair söylenecek yeni sözü olan ve özgür akademik bir platformda ortak gayeler etrafında birleşen dostlar olarak bu şehre attığımız ikinci imzadır.

Bir yıl önce ilk imzamızla attığımız tohumun, kısa sürede sağlıklı bir şekilde kök salmaya başladığını görmek bizler için en büyük motivasyon kaynağı olmuştur. Bu motivasyon, şehrimizin sosyal ve tarihsel dokusunu geleceğe taşıma amacımızı pekiştirmektedir. Dergimiz Konya'nın geçmişine güzelleme yapmayı değil, Konya'ya dair özellikle sosyal ve beşeri araştırmaları, eğitim-sağlık-fen bilimlerine dayalı teknik araştırmaların da sosyal boyutlarını akademik disiplinlerin süzgecinden geçirerek literatüre sunmayı şiar edinmektedir.

Bu sayı, Konya'nın manevi coğrafyasından kentsel dönüşümün sosyolojik gerçeklerine kadar uzanan geniş bir kapsam arz etmektedir. İkinci sayımızın açılışını, şehrimizin ruhuyla özdeşleşmiş olan Mevlâna düşüncesinde "kâmil insan" kavramıyla yapıyoruz. Ardından, Bektaşî tarikatı ve tekkeleri ile Konya'nın dinsel ve sosyal katmanlarını aydınlatıyoruz. Tarihte gündelik hayatın dinamiklerini de ihmal etmeyerek Selçuklu saray erkânının spor merasimleri ile geçmişin enerjisini bugüne taşıyoruz. Konya'nın yedi velisi üzerine yapılan çalışmayla birlikte şehrin manevi hafızasındaki derinliklere iniyoruz. Mülkiyet hukukunun en kadim ve tartışmalı konularından biri olan şufa (önalım) hakkını, Konya özelindeki uygulama ve uyuşmazlıklar üzerinden mercek altına alıp şehrimizin hukuki hafızasını da teknik bir katkı olarak gündeme taşıyoruz. Konya'nın modern çehresini temsil eden Şefik Can Caddesi'ndeki araştırmayla birlikte kentsel dönüşümün insan ilişkilerini ve sosyal dokuyu nasıl değiştirdiğini sorgulayarak tartışmaya açıyoruz. Birbirinden kıymetli bu araştırma makalelerinden sonra kitap değerlendirmeleri bölümümüzde, şehrin kültür ve eğitim tarihine ışık tutan iki kıymetli eseri inceliyoruz. İkinci sayımızın entelektüel derinliğini, Prof. Dr. Mustafa Sami Baybal'ın Tarihî-Dinî Boyutuyla Bahâîlik (Konya Örneği) ve Prof. Dr. Caner Arabacı'nın Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri adlı kitaplarıyla tamamlıyoruz.

Konya araştırmaları için müstakil ve hür bir kürsü olma yolunda dergimize katkı sunan tüm yazarlarımıza, editörlerimize, hakemlerimize, kurul üyelerimize ve bu yolculukta bizi yalnız bırakmayan okurlarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz. Bütün araştırmacıları Konya'yı birlikte keşfetmeye, anlamaya ve anlatmaya davet ediyoruz.

Bilimle, sevgiyle ve Konya ile kalın.

**Yayın Kurulu Adına
Dr. Hakan Yapıcı**

From Editor

A Signature Imprinted on the City Along an Independent Academic Path

Distinguished devotees of Konya researches and esteemed readers,

We are here before you with the second issue of the Journal of Konya Research, through which we have transformed a dream -brewed in our minds for years- into an academic fruition with collective excitement. We experience the justified pride of having reached our second milestone on this journey, which we embarked upon with our inaugural issue in 2024. This issue represents the second signature we have imprinted upon this city as friends united around common goals on a free academic platform, having new things to say about Konya.

Witnessing the seed we sowed with our first signature a year ago begin to take healthy root in such a short time has been our greatest source of motivation. This motivation reinforces our objective to carry our city's social and historical fabric into the future. Our journal adopts the principle not of merely eulogizing Konya's past, but of presenting to the literature—through the filter of academic disciplines—social and humanities research regarding Konya, as well as the social dimensions of technical research based on education, health, and science.

This issue presents a broad scope extending from Konya's spiritual geography to the sociological realities of urban transformation. We open our second issue with the concept of the "perfect human" (al-Insân al-Kâmil) in the thought of Rumi (Mevlâna), which is identified with the spirit of our city. Subsequently, we illuminate the religious and social layers of Konya through the Bektashi order and its lodges (tekkes). Not neglecting the dynamics of daily life in history, we carry the energy of the past to the present through the sports ceremonies of the Seljuk palace dignitaries. We delve into the depths of the city's spiritual memory with the study conducted on the "Seven Walis" of Konya. We scrutinize the right of shufa (pre-emption)—one of the most ancient and debated topics of property law—through applications and disputes specific to Konya, thereby bringing the city's legal memory to the agenda as a technical contribution. With the research on Şefik Can Street, which represents the modern face of Konya, we open a discussion by questioning how urban transformation has altered human relations and the social fabric.

Following these invaluable research articles, we examine two significant works that shed light on the city's cultural and educational history in our book reviews section. We complement the intellectual depth of our second issue with the books Baha'i Faith with its Historical-Religious Dimension (The Konya Example) by Prof. Dr. Mustafa Sami Baybal and Konya Madrasas of the Ottoman Period by Prof. Dr. Caner Arabacı.

We extend our gratitude to all our authors, editors, reviewers, board members, and the readers who have not left us alone on this journey towards becoming an independent and free rostrum for Konya studies. We invite all researchers to explore, understand, and narrate Konya together.

Remain with science, with love, and with Konya.

On behalf of the Editorial Board
Dr. Hakan Yapıcı

Mevlâna Düşüncesinde Kâmil İnsan Olmanın Karşılığı

Şenel Özogul¹

Anahtar Kelimeler:

Konya,
Mevlâna,
İnsan-ı Kâmil,
Kemâliyet,
Nefs,
Nur,
Hakikat,
İnsan.

Özet

Bu makalede 'Varlığın hakikati için eylem halinde olan insan.' olarak ifade edilen insan-ı kâmil ve onun özellikleri, felsefi, kelami ve tasavvufi açıdan ele alınmıştır. İnsan-ı kâmil kavramı ahlaki ve manevi bir özelliği barındırır. Birçok İslam düşünürü bu konuda önemli fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu düşünürlerden birisi 1219'da Konya'ya yerleşen, 1273'te Konya'da vefat eden ve günümüzde Konya'daki türbesi dünyanın dört bir yanından ziyaretçi akınına uğrayan Mevlâna'dır. Mevlâna'nın insan-ı kâmil kavramından ne anladığı, kâmil insan olma gayesi taşıyan bir kimsenin varlıkla ilişkisinin ne olduğu ve kâmil insan olmak için hangi özelliklere sahip olunması gerektiği sorularına bu makalede cevap aranmıştır. Mevlâna'nın insanın kâmil olma sürecinde edinmiş olduğu tecrübelerle dikkat çekmesi ilgi çekici ve ışık tutucu bir niteliğe sahiptir. Araştırmada Mevlâna'nın eserlerinde doğrudan insan-ı kâmil kavramının kullanımına rastlanmamıştır. Bunun yerine *kâmil sufi*, *kâmil şeyh*, *kâmil er*, *ticarette kâmil*, *hüner ve marifette kâmil*, *kâmil bir akıl* gibi isim ve sıfat tamlamaları kullanıldığı görülmüştür. Bu tamlamalara bakıldığında bunların dünyasal bir durumu ifade ettiği aşikârdır. Mevlâna'nın insan-ı kâmil algısı ise, insanın kâmil olma gayesiyle seyr-i suluk içerisinde hayatını devam ettirerek Tanrı'nın varlığında yok olmasına dayanmaktadır. O, kendini kâmil gören birinin Tanrı'nın yolunda ilerleyemeyeceğini savunur. Mevlâna'ya göre insanın kemâliyetinin zirvesi olarak insan-ı kâmil, insanın varlık ile kurması gereken ilişkide örnek bir karakter olarak öne çıkar. Aynı zamanda insan-ı kâmil, yetkinleşme yolunda manevi bir süreci ifade eder. Mevlâna'nın kâmil insan olma hususunda ileri sürdüğü düşüncelerini konu edinen bu çalışmanın, ilgililere yeni ve farklı bir bakış açısı sunacağı düşünülmektedir.

The Equivalent of Becoming a Perfect Human in Mevlana's Thought

Keywords:

Konya,
Mevlana,
İnsan-ı Kamil,
Perfection,
Nafs,
Light,
Truth,
Human.

Abstract

This article examines the concept of the insan-i kamil (perfect human) being, described as "the human being who acts for the sake of the truth of existence" and its characteristics from philosophical, theological, and mystical perspectives. The concept of the insan-i kamil being embodies moral and spiritual qualities. Many Islamic thinkers have put forward important ideas on this subject. One of these thinkers is Mevlana, who settled in Konya in 1219, passed away in Konya in 1273, and whose tomb in Konya today attracts visitors from all over the world. This article seeks to answer questions about what Mevlana understood by the concept of the perfect human being, what the relationship of a person striving to become a perfect human being is with existence, and what characteristics are necessary to become a perfect human being. Mevlana's emphasis on the experiences gained during the process of becoming perfect is interesting and illuminating. The study did not find any direct use of the concept of insan-i kamil in Mevlana's works. Instead, phrases such as the perfect Sufi, the perfect sheikh, the perfect warrior, the perfect in trade, the perfect in skill and knowledge, and the perfect mind are used. Looking at these phrases, it is clear that they express a worldly state. Mevlana's perception of the insan-i kamil is based on the idea that a person continues their life on the path of spiritual journey (seyr-i suluk) with the goal of becoming perfect, ultimately dissolving into God's existence. He argues that someone who sees themselves as perfect cannot progress on God's path. According to Mevlana, the insan-i kamil, as the pinnacle of human perfection, stands out as an exemplary character in the relationship that humans must establish with existence. At the same time, the insan-i kamil being represents a spiritual process on the path to perfection. It is believed that this study, which addresses Mevlana's ideas on becoming a perfect human being, will offer a new and different perspective to those interested.

Atıf / Citation: Özogul, Ş. (2025). Mevlâna Düşüncesinde Kâmil İnsan Olmanın Karşılığı. *Konya Araştırmaları Dergisi*, 2, 1-18. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17297587>

¹ Doktora Öğrencisi / Ph.D. Student, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya / Türkiye, ORCID: 0000-0002-8107-6327, senelozogul75@gmail.com.



Bu çalışma Creative Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Giriş

İslam düşünürlerince insan-ı kâmil kavramı, yetkinleşmede üst düzeye yaklaşan ve aynı zamanda örnek olarak gösterilen insan tipi olarak öne çıkarılır. İnsan-ı kâmil, yaratıcının ve hakikatin hizmetinde olan, yaratıcı için düşünüp eylemde bulunan özelliğe sahiptir. Bu bağlamda düşünenecek olursak olumlu ve olumsuz anlamda birçok kişilik tipolojisi vardır. Bunlar dünyevi, faydacı, maddeci kişilik yapıları olduğu gibi; manevi, ruhsal, özgürlükçü, idealist, sanatsal, adaletli düşünen ve eyleyen kişilik tipleri olarak da sıralanabilir. Nitekim Allah'ın ve hakikatin yolunda hareket eden ve Allah'a dayanan kişilik özelliği referansını maneviyat, özgürlük, sanat ve adalet gibi kavramlardan alır. Bu anlamda olumlu bir insan tipi olarak insan-ı kâmil öne çıkaran Mevlâna, onun kendini Tanrı'da yok etmeyi amaç edindiğini gösteren ifadeyi *Mesnevi*'de bir başlıkla şöyle dile getirmektedir: “Kâmil ve Tanrı'ya ulaşmış şeyhin davetiyle, okumakla fazilet kazanmış kişilerin sözleri arasındaki fark” (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 2484). Öyle anlaşılmaktadır ki Tanrı'ya ulaşıp onda yok olmuş kimse ancak kâmil vasfıyla nitelendirilip dile getirilebilir.

Konumuza başlamadan evvel bazı kavramlara kısaca değinmekte fayda vardır. Bu kavramlardan birisi *insandır*. *İnsan* kelimesi Arapça olup *ins* kökünden türetilmiştir. *İns*, beşer ve insan topluluğu anlamına gelir. Kelimenin aslının *unutmak* manasındaki “n-s-y”den hareketle *insiyan* olduğu da düşünülmüştür (Kutluer, 2000). *Kâmil* kelimesi de *tam*, *eksiksiz*, *hakiki*, *gerçek*, *tamam*, *bütün*, *sona ermiş*, *bitmiş*, anlamlarına gelir. İnsan-ı kâmil kavramı, insan ve kâmil kelimelerinden meydana gelen ve Arapça “el İnsanü'l-Kâmilu” olarak telafuz edilen bir sıfat tamlamasıdır. İnsan-ı kâmilin sözlük anlamı, olgun ve kemâle ermiş insan demektir. Terim anlamı ise, Allah'ın tecellilerine mazhar olan insan demektir (Aydın, 2000). İnsan-ı kâmil kavramını İslam dünyasında ilk defa kullanan düşünürün İbnü'l Arabî olduğu iddia edilir ki ona göre insan-ı kâmil “olgun insan” anlamına gelir. İnsan-ı kâmil, ruhsal kemâliyetini geliştirmiş, nefsinin terbiye altına almış, Tanrı ile hakikat üzerinden ilişkiye girmiş kimsedir. İbnü'l-Arabî'ye göre insan, alem-i suğra ve alem-i kübra arasında mükemmel bir uyum içerisinde. İnsan-ı kâmil bu uyumu en üst düzeyde anlayabilen kimse olup Tanrı'nın aleme yansıması sonucu ortaya çıkan hakikatleri en iyi anlamda anlayan şahsiyettir (Mutahhari, 1999).

İnsan, ilahi birtakım özelliklerin kendisinde tezahür ettiği bir varlıktır. Tasavvuf düşünce geleneğine göre Allah kendine ait bu vasıfları kendisinde görmek için insanın yaratılmasına niyet etmiştir. Ondandır ki insana kendinden bir *ruh* üflemiştir. Bundan dolayı da insan, yaratıcının yeryüzündeki halifesi olmuştur. *Mesnevi*'deki şu ifadeler bunu destekler niteliktedir:

Görünüşte o yıldızlar, bizim varlığımıza, sağlığımıza sebeptir ama hakikatte bizim batınımız, bizim içyüzümüz, gökyüzünün durmasına, varlığına sebeptir!

Hûkemâ, insan küçük âlemdir derler, fakat Tanrı hakîmleri insan büyük âlemdir demişlerdir. Çünkü hûkemânın bilgisi, insanın sûretine aittir, bu hakîmlerin bilgisiyse hakikâtte insanın hakikâtine ulaşmıştır.

Sûrette sen küçük bir âlemsin ama hakikatte en büyük âlem sensin (Rûmî, 2020, cilt 4, beyit 520-521).

Vettini suresindeki “İnsanı en güzel şekilde yarattık” âyetini oku. Ey dost, en değerli inci candır.

En güzel şekli olan insan şekli, arştan da üstündür, düşünceye de sığmaz.

Bu paha biçilmez şeyin değerini söylesem ben de yanarım, duyan da yanar (Rûmî, 2020, cilt 6, beyit 1007).

İslam düşünce tarihinde insan-ı kâmil, alemin akli bir ilkesi olarak kabul görür (Kartal, 2003). İnsan-ı kâmilin bu anlamları için ekseriyetle *Hakikat-i Muhammediye* deyimini kullanılır. Allah'ın tecellilerine işaret edilen insan olarak da Hz. Muhammed kabul edilir. Dolayısıyla O, insan-ı kâmil olarak görülür (İbnü'l Arabî, 2006). Mevlâna, kâmil insan kavramını doğrudan kullanmak yerine bazı kâmil yönleriyle ön plana çıkan insan tiplerinden bahseder:

Tur dağı, Mûsâ nurundan raksa geldi, *kâmil bir sûfî* oldu, noksandan kurtuldu (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 868).

Eğer senin gizli ve cüzi bir aklın varsa cihanda bir *kâmil akıl sahibini* ara! (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 2052).

İnsan-ı kâmil, Tanrı'yı en iyi anlayabilecek insan tipidir. Mevlâna insan-ı kâmil örneği üzerinden varlığın anlamını açıklamaya çalışır. İnsan-ı kâmil, Allah'ı bilme ve O'na hizmet etme uğrunda çabaların bütünü anlamına gelir. Nefsî ve dünyevi arzulardan kendini soyutlamak insan-ı kâmil gayesinde olan kişinin temel amacıdır. Kendi varlığını Tanrı'nın varlığının yanında yok saymak onun temel şiarıdır. Hayatta sahici seçenekleri tercih eden insan-ı kâmil, hakiki yaşam şeklinin peşinde olur. O, aynı zamanda varoluşsal bir çaba içerisine girerek kendini Allah'a en yakın noktada bulur. Zira İslam tasavvufunda insan-ı kâmil mükemmelliğin en üst seviyesidir. O, yaratılışın amacı ve Allah'ın kainattaki tek halifesidir. Aynı zamanda Allah'ın, alemin, rububiyetin ve ubudiyetin özelliklerini yansıttığından ötürü Allah ile alem arasında bir berzaktır (Bardakçı, 2008).

Kâmil insan yolunda olan, Tanrı nuruyla sözünü ve eylemlerini geliştirir. İnsanlık için rehber olup hakikatin dile getirilmesinde önderlik eder: “Nura ulaşmış şeyh, insana yol bildirir, sözünü nurla yoldaş eder” (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 2484). Bu beyitten de anlaşıldığı üzere Allah'ın ve hakikatin hizmetinde olmak kâmil insanın temel görevi olmaktadır.

Mevlâna düşüncesinde insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak hakikatin tesis edilmesi uğrunda sorumlulukları olan ve bu sorumlulukları yerine getirme hususunda mükellef olan bir varlıktır. İnsan-ı kâmilin sorumlulukları gereği kendisine düşen görevlerin bilincinde olduğunu belirten Mevlâna, kâmil bir insan olma yolunda düşünsel ve eylemsel niteliklerin ne olduğu üzerine de fikirler ortaya atmıştır. Bu anlamda bir kimsenin kâmil insan olma yolunda katedeceği mesafe ne olmalıdır? İnsan yaratıcının ve hakikatin yolunda nasıl bir yaşam biçimine sahip olmalıdır? Her bir kişi kâmil insan olma hedefiyle hayatını ikame ettirebilir mi? Eğer ettirebiliyorsa bunu nasıl başarabilir? Kâmil olunabilir mi? Bu ve benzeri sorularla ilgili konuların Mevlâna düşüncesinde dile getirildiği göze çarpmaktadır.

Çalışmamızda insan-ı kâmilin yaratıcıyla olan ilişkisi, Mevlâna'nın insan-ı kâmil algısı, insan-ı kâmil olma çabasında olan bir kişide olması gereken özellikler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmanın sonucunda bazı anlamsal tartışmalara konu olan ve Mevlâna'nın insan-ı kâmil kavramından kastettiği şeyin ne olduğu hususu aydınlatılmaya çalışılacaktır. İnsan-ı kâmilin Allah'la ilişkisi hangi boyutta ve ne şekilde olabileceği konusunda

düşünceler ortaya konmaktadır. Ayrıca insan-ı kâmil olma gayesindeki bir kişi için zaruri görünen özelliklerin ne olması gerektiği, bu niteliklere sahip olmak için hangi yollardan geçilmesi gerektiği hususu da aydınlatılmaya çalışılmaktadır.

1. İnsan-ı Kâmilin Yaratıcıyla İlişkiseliliği

İnsan-ı kâmil, insanın ve varolanların varlığının ne olduğunu anlamaya yönelik çaba içerisinde. O, Allah'a hizmeti ve O'na dayanmayı temel prensip edinmiştir. İnsan-ı kâmil Tanrı'nın bütünlüğünde erimenin peşinde koşar. Onun kemâle ermesi Tanrı'nın izniyle ve yardımıyla gerçekleşir. İnsan-ı kâmil, varlığı sadece Tanrı olarak değerlendiren, varolanların hiçbir varlık değerinin olmadığını bilen ve aynı zamanda onların varlık değerinin Tanrı ile kazanılabileceğini düşünendir. Bu anlamda insan-ı kâmil, dünyayı Tanrı'ya varmak yolunda bir araç olarak görür. Onun için temel değerler önemli kabul edilir. Kendini tanımak ve bir anlama kavuşmak için çaba içerisinde olan insan-ı kâmil, içe dönük olan bu çabasının sonucu olarak dış dünyayı da koruma iç güdüsüne sahiptir. Bunun yanında o, anlamın tanrısal bir perspektiften bakılarak elde edilebileceğini savunur.

Diyebiliriz ki Allah'ın hizmetinde olmak, O'nunla bir ilişki içerisinde olmayı gerektirir. İnsanın yaratıcıya hizmet etmesi, inanç ve değerlerin yaşanmasına gerekçe oluşturur. Aynı zamanda insanın yaratıcıya hizmet etmesi, onun anlam bütünlüğüne ulaşmayı hedeflemesiyle yakın alakalıdır. İnsanın anlam arayışı, insanın evrendeki yeri, insanın sorumluluğu, insan-zaman ilişkisi, hakikat arayışı gibi alanlarla ilişkilidir. Varlığın hakikatini en iyi anlayabilecek olan tek varolan ise insandır. Bu açıdan bakıldığında insan ve varlık kavramı, felsefi bir soruşturmanın kapısını aralar ki bu husus hem dinler tarafından hem de felsefi ve düşünsel disiplinler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır.

İnsan-ı kâmil kavramı, İslam tasavvufunda önemli kabul edilen kavramlardandır. Zira tasavvuf daha çok içsel ve mistik bir süreci ifade eder. İnsan-ı kâmil kavramı da bu mistik sürecin insani yönünü hatırlatır. Allah'a yakın olmayı amaçlayan insanda ifadesini bulan insan-ı kâmil, metafizik açıdan bir tavra işaret eder. Tekrara gerek yoktur ki insan-ı kâmil, manevi kemâliyeti yakalayan, ahlaki derecesi yüksek, hakikatin sırrına vakıf olmuş insan anlamına gelir. İnsan-ı kâmil bazı disiplinlerde örneğin tasavvufta *veli* ya da *evliya* olarak adlandırılır. *Evliya* Allah'a mutlak bir itaat gösteren ve O'na aşk ile bağlı olan kimseyi ifade eder. İçsel huzur ve sükunet, Allah'a yaklaşmak, nefsi engelleri yenmek, ibadet etmek ve salih amelle hareket etmek insan-ı kâmilin önemli özelliklerindendir. Mevlâna'ya göre insan bu dünyada, geldiği alemin özlemiyle yaşamını devam ettirir. Kendi varlığının ve anlamının peşinde koşan yalnızca insan-ı kâmidir. Bu anlamda Mevlâna, *Mesnevi*'de insan-ı kâmil *neye* benzeterek anlatmaya çalışır. Ney, kamışlığından kopartılmış ancak anlamını bulduğu kamışlık hâline derin özlemler besleyen bir hâl içerisinde. İnsan-ı kâmil, davranışlarında Kur'an ve sünneti rehber edinen kimsedir. Kendini bulma yolunda çaba sarfeden insan-ı kâmil hem Allah'ı sever hem de Allah'ın yarattığı şeyleri sever. Kavramı ilk kullanan düşünürlerden İbnü'l Arabî'ye göre, insan-ı kâmil Hakk'ın sırrını keşfeden kimsedir. O, hem yaratılışın ve hem de varlığın gayesi kabul edilir. İlahi irade onunla tezahür eder. İnsan-ı kâmil sayesinde Allah daha iyi bilinir (Düzen, 1991).

Tasavvufta insan-ı kâmil Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. Allah'ın isim ve sıfatları Hz. Muhammed'de tezahür etmektedir. Bu anlamda tasavvuf ehli sufiler, insan-ı kâmil derecesi olan "Hakikat-ı Muhammediyye"ye ulaşmayı bir gaye edinir. Kişisel anlamda insan-ı kâmil olma hedefiyle ilim ve amel birliğini sağlamaya çalışır. Marifet ve hakikat içerisinde bir hayat tarzını kendine yol edinir (Yüce, 2005).

İbnü'l Arabî'ye göre insan-ı kâmil, önemli düzeyde anlam yüklenen bir kişilik tipidir. O, insan-ı kâmilî ontolojik olarak ele alır. Ona göre yaratma fiiliyatı Hakikat-i Muhammediyye ile başlar. Bütün varolanlar da ondan sonra vücuda gelmiştir. Hakikat-i Muhammediyye'nin diğer bir adı da insan-ı kâmilîdir. Tanrı, insan-ı kâmilî yaratırken ona bilmediği tüm şeyleri öğretmiş ve onu yeryüzünde halife ilan etmiştir. Bunu tüm yarattıklarına haber vermiş ve ona secde etmesini istemiştir. Ancak bir tek İblis bu çağrıya doğru cevap vermemiştir (İbnü'l Arabî, 2006). İnsan-ı kâmil şeriat, marifet, tarikat ve hakikat alanında kemâle ermiş kimsedir. O, iyiliği emreden ve kötülüğü nehyeden insandır. O, iyiliklerde örnek olandır (Akot, 2013). İslam mütefekkirî Muhammed İkbal'e göre ise insan-ı kâmil, diğer insanlardan farklı özelliklere sahip olan, yeniliğe-değişime-gelmeye açık olan ve liderlik özelliği olan kimse demektir (Jamilah, 1995). *Mesnevî*'de de bu husus ayrıca şöyle dile getirilir:

Hazreti Ahmet eğer o ulu ve yüce kanadını açarsa Cebail, ebedi olarak kendisinden geçip gider (Rûmî, 2020, cilt 4, beyit 3800).

Tekrar vurgulamak gerekirse Hz. Muhammed'e maddi ve manevi olan her şeyi, Hakk'ın tecellisini ve kemâlini kendisinde taşıdığından ötürü *Nur-i Muhammedi*, Allah'ın vekili olması dolayısıyla *Naib-i Hak*, Hakk'ın mazharı ve tecelligâhı olması sebebiyle *Mir'at-ı Hak* gibi adlar verilmiştir. Kâmil olmanın bütün güzel özellikleri onda mevcuttur (Kaya, 2021). İnsan-ı kâmilin tezahürü olan Hakikat-i Muhammediyye veya Nur-i Muhammed'i deyimi Vahdet-i Vücut düşüncesi ile yakın alakalı olup Hz. Muhammed'in şahsiyetinde simgeleştirilir (Demirci, 1983). Mevlâna Hakikat-i Muhammediyye gerçeğini *Mesnevî*'de şöyle dile getirir:

İki âlemde de Ahmed'in güzelliği gibi güzellik mi var? Tanrı nuru, ona yardım etmede (Rûmî, 2020, cilt 6, beyit 676).

Akıl; Cebail gibi "Ey Ahmed, bir adım daha atarsam yanarım! (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 1066).

Ahmed'in adı böyle yardım ederse acaba nuru nasıl korur? (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 737).

Ahmed'in adı, bütün Peygamberlerin adıdır. Yüz, elimizde olunca doksan da bizde demektir (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 1106).

Aşk, denizi bir çömlek gibi kaynatır. Aşk, dağı kum gibi ezer, eritir.

Aşk, gökyüzünü çatlatır, yüzlerce yarık açar. Aşk, sebepsiz yeryüzünü titretir.

Pak, aşk, Muhammed'le eştî. Tanrı aşk yüzünde ona "Sen olmasaydın..." dedi.

Hasılı o, aşktan tekti. Onun için Tanrı, onu peygamberler içinden seçti.

Sen, pak aşka mensup olmasaydın, sende aşk olmasaydı dedi, hiç gökleri var eder miydin? (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 2735-2739).

Mevlâna düşüncesinde, insan-ı kâmil için *nur* benzetmesi sık sık kullanılır. Nur, Tanrı'nın tecellisi olarak yorumlanır. Buna göre:

Tanrı'ya kul olan, Tanrı gölgesidir. O bu âlemden ölmüş, Tanrı ile dirilmiştir.

Fırsatı kaçırmadan ve şüphe etmeksizin onun eteğine sarıl ki âhir zamanın sonundaki fitnelerden kurtulasın.

Tanrı gölgeyi nasıl uzattı (âyeti) evliyanın nakşidir. Çünkü velî, Tanrı güneşi nurunun

delilidir (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 423-425).

Kâmil insan, Allah'a yakınlaşma hususunda kendine bir görev yükler. Allah'a karşı derin bir aşk ve muhabbet içerisinde olur. Allah'ın varlığını ve kudretini en derinden hisseder. Ahlaki yönden diğer insanlara nazaran daha üst seviyededir. Merhamet ve adalet duyguları yüksektir. İbadetlerinde istekli olup nefsi duygularını kontrol altına alır. Bu anlamda insana büyük bir önem etfeden Mevlâna, insanı aleme benzetir. O insanı her şeyden farklı ve üstün görür. Ona göre insan, ilahi isimlerin kendisinde karşılık bulma ihtimali olan tek varlıktır. İnsan, aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve temsilcisidir. Bu açıdan konuyu biraz açacak olursak Mevlâna, varlığı (nefsî ve farkında olan insan olarak) üçe ayırır. *Melek*, *hayvan* ve *insan* olarak yaptığı bu tasnifte insanı, melek ve hayvan özelliklerini taşıyan varlık olarak değerlendirir. İnsan-ı kâmil *melekî* yönü daha ağır basan kişilik tipidir. İnsan aynı zamanda bir beşerdir. Mütefekkir bunu *Mesnevî*'de şöyle dile getirir:

Bir bölümü, tamamı ile akıldan, bilgiden ve cömertlikten ibaret... bunlar meleklerdir, secdeden başka bir iş bilmezler!

Yaradılışlarında hırs ve heva yoktur... mutlak nurdur onlar, Tanrı aşkıyla dirilmişlerdir.

Bir bölümü ise bilgisizdir... hayvan gibi ot otlamakla semirirler.

Onlar, ahırdan, ottan başka bir şey görmezler... kötülükten de gafilirdirler, yücelikten, iyilikten de!

Üçüncü bölükse Ademoğullarıdır, insanlardır. Bunları yarı yaratılışları bakımından meleklerdir, yarı yaratılışları bakımından eşek! (Rûmî, 2020, cilt 4, beyit 1498-1502).

Böylece varlığı üç kategoride sınıflandıran Mevlâna, bir kısım insanın veli ve peygamber aklına özenerek melek gibi *hissiyatın peşine düşenlerden* oluştuğunu; bir kısım insanın *arzu ve isteklerinin esiri olduğunu*; diğer bir kısım insanın da melek ve hayvan arasında bir konumda bulunduğunu, bunların *arzularında vasat olan ve maneviyatı baş tacı yapan* müminler olduğunu belirtir. İnsan-ı kâmil, mânâ gücü yüksek olan ve insanlarla Allah arasındaki ilişkinin doğru mecrada yürütülmesinde insana rehberlik edendir. Mevlâna bu durumu *Mesnevî*'de şöyle dile getirir:

Şu halde her devirde peygamber yerine bir veli vardır, bu sınama kıyamete kadar daimidir.

Kimde iyi huy varsa kurtulmuştur; kimin kalbi sırçadansa sınımtır.

İşte diri ve faal imam, o velidir; ister Ömer soyundan olsun, ister Ali soyundan!

Ey yol arayan, Mehdi de O'dur, Hadi de O. Hem gizlidir, hem senin karşında oturmakta.

O, nura benzer; akıl onun Cebrail'idir. Ondan aşağı olan veli de onun kandilidir (Rûmî, 2020, cilt 2, beyit 815-819).

Vahdet-i Vücut düşüncesine baktığımızda varlığa geliş birtakım mertebelerden oluşur. Varlığa gelmenin bu süreci beş küllî mertebe ile ortaya konur ki buna da *hazarât-ı hams* adı verilir. Buna göre birinci mertebe *Lahut alemi*, ikinci mertebe *Ceberut alemi*, üçüncü mertebe *Meleket alemi*, dördüncü mertebe *Nasut alemi*, beşinci mertebe ise insan-ı kâmidir (Yılmaz,

2013). Bu her merteye kendinden bir önceki mertebenin nurunu yansıtır.

Mevlâna, insan-ı kâmilin en önemli yönlerinden birinin *gönüle* verdiği değer olduğunu belirtir. O, gönülün insanı hakikate ulaştırmada temel bir görev gördüğünü söyler. İnsanın özü gönül yolundan geçer. Gönülün terbiye edilmesi insan-ı kâmilin temel şiarıdır. *Divan-ı Kebir*'de bu konuyla ilgili dile getirilen şu düşünceler dikkat çekicidir:

Bir zaman gönül mahallesine daldım; gönlün hâlinden bir iz aramaya koyuldum.

Bakayım, gönlümün hâlleri nedir dedim; çünkü bütün bir dünyâ, gördüm ki onun yüzünden feryâda düşmüş.

Her ovada, her şehirde hakimlerin sözlerinden bir destan aradım.

Hepsi de gönlün elinden feryâda geldi; şu sözden bir zanna-şüpheye düştüm.

Aklımdan kalktım, gönüle doğru yola düştüm; fakat onun bulunmadığı hiçbir yer de görmedim.

Şu gönül, bilenle bilinen arasında tercümanlık edip durmada.

Gönül sahipleri bilir, gönül nedir? Her canı olmayan gönlün değerini ne bilsin.

Gönül Tanrı kapısında bulabilirsin; filânda, feşmanda bulunmaz gönül.

Âlemde sınıklan onaran, her izi olanı, her izi bulunmayanı gereği gibi gören

Tanrı'dan başkasında bulamazsın gönülü (Rûmî, 1992).

Mevlâna'ya göre Hak Abdal'ı Nur gibidir. Ruh ve melekten üstündür. Bu üstünlüğünü Tanrı'ya olan yüksek bağılığından alır.

Hak Abdâl'inin kuvveti de bil ki Hak'tandır; yemekten tabaktan değil.

Onların cisimlerini nurla da yoğurdular. Onlar bu yüzden ruhu da geçtiler, meleği de.

Sen de ulu Tanrı'nın sıfatlarıyla sıfatlandın. Halil'e olduğu gibi sana da ateş gül bahçesi haline geldi (Rûmî, 2020, cilt 3, beyit 7-9).

İnsan-ı kâmil, varlığından ferağat ederek *mutlak nur* olabilir. Maddeden tamamen arınan insan-ı kâmil, Tanrı'nın nuru ile dolar:

O varlık, Tanrı nuruyla dolu, hem de dudağına kadar. Ten kadehi kırılmış, mutlak nur kalmıştır (Rûmî, 2020, cilt 2, beyit 3410).

Şu halde yoksullar, Tanrı cömertliği aynalarıdır. Hak ile Hak olan ve varlıktan tamamı ile geçen hakikî yoksullarsa mutlak nur olmuşlardır (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 2750).

Mevlâna'ya göre insan-ı kâmilin nuru, doğu ve batıyı kuşatır. Gökler onun karşısında secdeye kapanır. Çünkü onun nuru Allah'ın nurundandır. Bu hususu Mesnevi'de şöyle dile getirmektedir:

Erlerin nuru doğuyu da tuttu batıyı da. Gökler bile hayrette kalıp secde ettiler.

Tanrı güneşi Hamel burcundan doğdu da bu güneş utancından perde arkasına girdi (Rûmî, 2020, cilt 6, beyit 2069-2070).

Mevlâna, gözün nurunun gönülün nurundan kaynaklandığını düşünür: "Gözünün nuru da gönül nurudur. Göz nuru, gönüllerin nurundan meydana gelir" (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 1126). Gönül nuru insani ruhtan doğar. Akıl nuru ise son derece muazzam bir aydınlığa sahiptir. Akıl nuru Allah'ın katına ulaşabilen bir niteliğe sahiptir. "O yine tamamıyla tertemiz

olarak aya dönüp gelir, akıl ve can nurunun Tanrı'ya dönüp ulaşması gibi" (Rûmî, 2020, cilt 4, beyit 1259). Akıl nuru ile marifetullah arasında ilişki kuran Mevlâna, marifetullahın ruhun besleyici gıdası olduğunu düşünür. Maddi sebepler asla ruhun gıdası olamaz. Maddiyattan uzak duran kimse hem ruhunu geliştirir hem de Allah'ın sevgisini kazanır. O bunu şöyle ifade eder:

Yemek dediğim akıldır, ekmek ve kebab değil... oğul, cana gıda akıl nurudur.

İnsana nurdan başka bir yiyecek yoktur... o candan başka bir şeyle beslenip yetişmez insan.

Bu yiyecekleri yavaş yavaş azalt... çünkü bunlar, eşek gıdasıdır, hür adamın gıdası değil!

Bunları azalt da asıl gıdayı almaya kabiliyetin olsun, nur lokmalarını yiyessin!

Bu ekmeğin ekmek oluşu, o nurun aksiyeleridir... bu canın can oluşu, o canın feyziyledir.

Bir kerecik nur yemeğini yedin mi ekmeğin başına da toprak saçarsın, tandırın başına da! (Rûmî, 2020, cilt 4, beyit 1954-1959).

2. Mevlâna'nın İnsan-ı Kâmil Algısı

Daha önce belirttiğimiz üzere Mevlâna, kâmil insan tabirini Tanrı'da yok olmuş, O'nun varlığında varlık bulmuş insan için kullanmaktadır. Kâmil insan vasfı kazanmak, Tanrı'nın varlığında yok olduktan sonra gerçek varlığa ulaşmak şeklinde gerçekleşebilir. Böyle bir durumda insan, insan olma özelliklerinin ötesinde ve üzerinde bir konuma erişir ki onu bu haliyle bir varolan olarak değerlendirmek mümkün olamayacaktır. Mevlâna bu konumdan evvel kendini kâmil olarak gören insanın Tanrı ile bağının gerçekliğinden şüphe etmek gerektiğini düşünür. Mütefekkir bu düşüncesini şöyle dile getirir: "Kendisini kâmil sanan, ululuk sahibi Tanrı'nın yolunda uçamaz" (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 3213) diyerek, insanın dünyasal hayatında dünyasal kalarak kâmil olma gibi bir mertebeye ulaşmasının mümkün olamayacağını ileri sürmektedir. Bu anlamda insan, ancak kâmil olma hedefiyle yaşam dünyasını en ideal şekilde planlayıp sürdürmesi mümkündür. Dolayısıyla Mevlâna'ya göre kendini kâmil bir insan olarak düşünmek doğru değildir: "Ey mağrur ve sapık! Canında kendini kâmil sanmaktan daha beter bir illet olamaz" (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 3214).

Mevlâna'nın eserlerinde görebildiğimiz kadarıyla, insan-ı kâmil tamlaması ve kavramından ziyade, kâmil kavramıyla beraber bir isim veya bir sıfat kullanımı tercih edilmektedir. Bu anlamda *kâmil sufi*, *kâmil şeyh*, *kâmil er*, *ticartte kâmil*, *hüner ve marifette kâmil*, *kâmil bir akıl* ve benzeri tamlamaları kullandığı göze çarpmaktadır. Bunlara örnek verecek olursak:

Tûr dağı, Mûsâ nurundan raksa geldi, kâmil bir sûfi oldu, noksandan kurtuldu (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 868).

Ticarette kâmil değilsen yalnız başına dükkân açma; yoğrulup kemale gelinceye dek birisinin hükmü altına gir! (Rûmî, 2020, cilt 2, beyit 3455).

Hüner ve marifette kim daha kâmilse mâna bakımından artta sureta ileridedir (Rûmî, 2020, cilt 3, beyit 1117).

Kamil bir aklı, aklına arkadaş et de aklın, o kötü huydan vazgeçsin. Elini onun eline verdin mi iyicilerin elinden kurtulursun (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 738).

Kamil erin canından kopup gelen mucizeler, talibin canına, gönlüne hayat gibi tesir eder

(Rûmî, 2020, cilt 6, beyit 1308).

Yukardaki beyitlerde anladığımız kadarıyla Mevlâna, insanın dünyada dünyalık olarak kâmil bir insan olabilme hâinden bahsetmemektedir. Kişinin kâmil olabilme hedefiyle seyr-i süluk içerisinde hareket ettiği ve varlığını Tanrı'da yok ettiği takdirde, insan-ı kâmil vasfını kazanabileceğini düşünmektedir: “Varlığını o varlığı meydana getirenin varlığında bakırı kimya içinde eritir, yok eder gibi eritir, yok eder gibi erit, yok et (de altın ol)” (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 3011).

Mevlâna'nın sık sık atıf yaptığı Kur'an-ı Kerim'de de doğrudan insan-ı kâmil kavramı kullanılmadığı görülmektedir. Ancak her ne kadar insan-ı kâmil kavramı dile getirilmese de bunun yerine geçebileceğini düşündüğümüz *kalp, fazilet, ihsan, takva, ihlas, Allah korkusu, kalbin titremesi* gibi ifadeler bulunmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere hakiki anlamda insan-ı kâmil kavramı Hz. Muhammed'de odaklanır. Bu makama ulaşanlar ise ancak Tanrı'nın varlığında yok olmak isteyen müminler, alimler ve velilerdir. Hz. Muhammed'den sonra gelen bütün müminler insan-ı kâmil olma potansiyeline sahiptirler. Bunun yolu ise nefsi kontrol altına almak, Allah'ın ve Peygamber'in yolundan gitmektir (Kaya, 2021). Kâmil bir insan olma yolunda olan insanın özelliklerine Mevlâna'nın da defaatle atıf yaptığı Kur'an'dan bir takım örnek vermek gerekirse şu ayetleri aktarabiliriz:

Oranın bakımına ehil olanlar ancak Allah'a karşı gelmekten sakınanlardır. Fakat onların çoğu bilmez (Kur'an, Enfal: 34).

Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resûlüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren mü'minlerdir (Kur'an, Maide: 55).

Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler (Kur'an, Enfal: 32).

Mevlâna'ya göre insan-ı kâmil gayesinde olan ilk yokluk alemindeki sözüne sadıktır. Düşünür, *suret* alemindeki insanın ilk *yokluk* alemindeki hâinden bahseder: “Ta ezel bezminde varlıklar onun utangaçlığından arılık sıfatlarına büründü. Tanrı'dan başka yoktur tapacak” (Rûmî, 1992). Suret alemindekiler bu alemde varlığa gelmeden evvel Tanrı'nın bilgisinde var idiler. Mevlâna (2020, cilt 4, beyit 2614) bu alemde varolanların Tanrı'nın kendi varlığından cömertlik ile meydana getirildiğini belirtir: “Çünkü bu arık ve kararsız varlık, o ebedî Tanrı'nın zevalsiz varlığından var olmuştur.” Mevlâna'ya göre (2020, cilt 2, beyit 979) bu alem aynı zamanda imtihan alemidir: “İlk âlem, imtihan âlemidir. İkinci âlem şunun bunun yaptıklarının mükâfat ve mücazatını görme âlemidir.”

Mevlâna, insanın Allah'a kayıtsız şartsız teslim olduğu *elest* aleminden bahseder. Mütefekkir insanın *bezm-i elest* alemi denilen alemdeki sohbet meclisinde Allah düşüncesiyle tanıştığını, bu mecliste Allah tarafından “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitabının yapıldığını ve insan ruhlarının da “evet” diye cevap verdiklerini hatırlatır. İnsan *elest* aleminde Tanrı'ya verdiği sözden ötürü dünya aleminde imtihana tabi kılınmıştır: “Hareketimiz de, varlığımız da senin vergindir. Varlığımız umumiyetle senin icadındır” (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 605). Görülmektedir ki insan-ı kâmil için var olanlar dünyasında *elest* aleminde verilen söze uygun hareket etmek doğru olandır. *Elest* aleminde verilen söze göre insan en mutlu anını tecrübe etmiştir: “Mademki senin *elest* demenden sarhoşum, senin varlığında yok olmuşum, o yoklukta

varlığı bulmuşum; mademki aşk mührünü kırmışım, artık hüznülere kapılıp kalmadan gam mı yerim?" (Rûmî, 1992).

3. Hakikatin Hizmetinde Olan İnsan-ı Kâmilin Vasıfları

Mevlâna, insanın hayatı boyunca değişim ve gelişim içerisinde olduğunu dile getirir. Benliğin gelişimi olarak ifade ettiği bu durum, zaman mefhumu içerisinde gerçekleşir. İnsanın benlik olarak gelişimi ve Allah ile ilişkisi ancak aşk düzeyinde olduğunda ileri meretebeye erişebilir. Bu aşkın tezahürü Tanrı'nın varlığında yok olmayı göze almayla gerçekleşebilir. İnsan, ruhunu bedensel arzu ve isteklerin tahakkümünden kurtardığı vakit Tanrı'nın bir parçası oluverir. Tanrı ile bir olma, ruhi yönden olumlu tekamül sonucunda mümkün olabilir. *Mesnevi*'de bu düşünce şöyle dile getirilir:

Biz bildik ki şu tenden ibaret değiliz. Beden olmaksızın da Tanrı ile yaşarsınız (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 3340).

Ey surette zerre olan, Zuhal yıldızını gör. Sen bir topal karıncasın, yürü, Süleyman'a bak.

Sen bu cisimden ibaret değilsin, gözden ibaretsin. Canı görsen cisimden vazgeçersin (Rûmî, 2020, cilt 6, beyit 810-811).

İnsan-ı kâmil hedefiyle düşünen kimsede olması gereken en önemli yönlerden birinin aşk olduğuna dikkat çeken Mevlâna, aşkı, Tanrısal aşk olarak anlar. Bu aşkı hisseden kişi Tanrı'nın varlığını içinde hisseden kişidir. Aşkın olduğu mekânda akıl saf dışı kalır. Bu anlamda düşünür aşkı ve aşıklığı şöyle tarif eder:

Aşığın hastalığı bütün hastalıklardan ayrıdır. Aşk, Tanrı sırlarının usturlâbıdır.

Aşıklık, ister o cihetten olsun, ister bu cihetten... âkıbet bizim için o tarafa kılavuzdur.

Aşkı şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim... asıl aşka gelince o sözlerden mahcup olurum.

Dilin tefsiri gerçi pek aydınlatıcıdır, fakat dile düşmeyen aşk daha aydındır.

Çünkü kalem, yazmada koşup durmaktadır, ama aşk bahsine gelince; çatlar, aciz kalır (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 110-114).

Kâmil insan olmanın yolcusu, hem seven hem sevilendir. Böyle bir insan Tanrı'nın mazharına nail olandır. Aşk ile derin bir motivasyon halinde olan kimseye Tanrı tarafından büyük bir sevgi beslenir: "Kimi aşık görürsen bil ki maşuktur. Çünkü o, aşık olmakla beraber maşuk tarafından sevildiği cihette maşuktur da." (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 1740).

Mevlâna'ya göre insanın özelliklerinden birisinin de özgürlüğü arayan bir varlık olmasıdır. Özgürlükte sorumluluk ve seçme önemlidir. Allah'ın bahsettiği ihtiyar sayesinde insan, seçme imkânına sahip olur. Diğer canlılarda olmayan bu nitelik sadece insanda vardır. İyi ve kötüyü birbirinden ayırıp tercih etme imkânı anlamına gelen seçme eylemi sayesinde, sorumluluk alma imkânı da doğar. Böyle bir imkân olmasaydı insan tercihlerinin sorumluluğunu Tanrı'ya yükleyebilirdi. *Mesnevi*'deki şu beyit bunu açıklar niteliktedir:

Bir hırsız, şahneye (gece bekçisi) dedi ki: Efendim, yaptığım iş Tanrı takdiri.

Şahne dedi ki: A iki gözümün nuru, benim yaptığım da Tanrı'nın hikmeti, Tanrı'nın takdiri! (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 3058-3059).

Mevlâna'ya göre insan-ı kâmilin sahip olması gereken niteliklerden birisi akıl nurudur. Aklın nurundan bahseden Mevlâna, çeşitli akıllar arasında önemli farklılıklar olduğunu

düşünür. En önemli akıl insan-ı kâmilin sahip olduğu Akl-ı Küllî'dir. İnsanı oluşturan özelliklerden biri olan akıl Allah tarafından bahşedilen bir ikramdır. Akıl düşünmeyi ve eylemeyi yöneten bir merkez gibidir. Akıl küllî ve cüzi olarak ikiye ayrılır. Küllî akıl daha kapsamlı olup Tanrı, melek, peygamber ve insan-ı kâmil için geçerli olandır. Cüzi akıl ise normal bir kimse için geçerli olan akıldır: "Akl-ı Cüzi gâh üstündür, gâh baş aşağı, Akl-ı Küllî ise bütün hâdiselerden kurtulmuştur, emindir" (Rûmî, 2020, cilt 3, beyit 1145).

Mesnevi'deki ilk onsekiz beyitte dile getirilen ney metaforu insan-ı kâmilî sembolize eder. Buna göre *ney*, birlik kamışlığından kesilerek hakiki varlığından koparılmıştır. Dünyasal varlığı öteleyip hakiki varlığının özlemiyle yanıp tutuşmaktadır. Ondan çıkan ses Allah iradesini temsil eder (Çetinkaya, 2019). Mevlâna, *Mesnevi*'de *ney* metaforundan hareketle Tanrı aşkıdan yanan kâmil insanın durumundan kendi ifadeleriyle şöyle bahseder:

Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın... herkes ağlayıp inledi.

Ayrılıktan parça parça olmuş, kalb isterim ki, iştîyak derdini açayım.

Aslında uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 1-4).

Mevlâna yukarıda da dile getirdiği gibi ona göre *neyin* hâli, insanın kendisine yönelik olan hitabıdır. Düşünüre göre *ney*, içi boş olan ve bir kimsenin nefesinin onda ses çıkardığı alettir. Bu anlamda insanın vücudu da *neye* benzer. Dolayısıyla insan-ı kâmil olmayı hedefleyen insanın, *ney* gibi boş olan bedeninden ortaya çıkan fiiller Hakk'ın tasarrufuyla olmaktadır. Mevlâna'nın "dinle!" (bişnov) hitabıyla *Mesnevi*'ye başlamış olması manidardır. Ona göre bu hitaba dikkat çekmek ilim ve irfanın insana dinlemeyle, kulak yoluyla hasıl olacağına delalettir. İşitmek aynı zamanda görmeye benzer bir durumdur. Zira düşünüre göre Kur'an'da işitmek ve görmek aynı mânâda kullanılmıştır. Mevlâna *neyin* şikayetini bir muzdaripliğin ifade edilışinden ziyade bir ayrılığın hikayesi olarak anlatma yoluna gitmektedir. Mevlâna ayrıca Allah'tan ayrılışın acısını yaşayan ve kalbi parça parça olan kimseyi bulmak istediğini ve bu sayede derdini ona açabileceğini, ancak böyle bir kimsenin kendi derdini anlayabileceğini savunur. Müttefekkiye göre bu dünya suretleri hakkın denizinin dalgalanmasında ortaya çıkan geçici köpükler gibidir. Kâmil insan bu köpüklerle uğraşmaz. Asl-ı Hakikiye'ye ulaşmak için çaba içerisinde olur. İnsan-ı kâmil bu dünyanın suretlerinden zevk alamaz. Oysa *insan-ı nakıs* denen, eksik düşünen insan bu geçici zevklerden bir fayda ummaya çalışır ki asıl zevkten ve mutluluktan mahrum kalır (Konuk, 2009 ve Gölpınarlı, 1972).

Müttefekkiye göre insan-ı kâmil iyi ve kötü insanlar arasında yaşarken emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi gereğince hakkın ne olduğunu en iyi bilen insan olarak etrafındaki cahil ve gafil insanları en uygun dille terbiyeye davet eder. İnsan-ı kâmil olmak isteyen insanın kendi batınını müşahade etmesi öyle kolay bir durum değildir. İnsan-ı kâmilin yaşadıklarını ve hissettiklerini ancak o cinste biri anlayabilir. İnsan-ı kâmil derdinde olan insanın sırrı ve ruhu sözlerinden bağımsız değildir. Sözler bu anlamda ruhun bir yansımasıdır. Söz, sır ve ruh arasında uyumsuzluk yoktur. Can yani ruh bedenden, beden de ruhtan ayrı hareket etmez. Aralarında bir paralellik vardır. Mevlâna insan-ı kâmil olmak isteyen bir derdi olduğunu söyler. Bu dert de Aşk-ı İlahî'dir. Aşk-ı İlahî'yi ateş benzetmesi ile anlatmaya çalışan mütefekkir, kendi aslından uzak kalan kimsenin ilk birlik zamanındaki hâlini istediğini belirtir. Bu ilk birlik hâli yani kendi aslına aşık kimse bu aşk için çabalayıp durur. Bu aşktan mahrum olan kişinin ise bu durumu anlayamayacağını, kendi mefhum benliğinden yok olacağını belirtir (Konuk,

2009 ve Gölpınarlı, 1972). Buradan anlıyoruz ki derdi olanın derdini ancak dertli olan bilir. Mevlâna bu düşüncelerini Mesnevi'sinde şöyle özetler:

Ben her cemiyette ağladım, inledim. Fena hallilerle de eş oldum, iyi hallilerle de. Herkes kendi zannınca benim dostum oldu ama kimse içimdeki sırları araştırmadı. Benim esrarım feryadımdan uzak değildir, ancak (her) gözde, kulakta o nur yok. Ten candan, can da tenden gizli kapaklı değildir, lâkin canı görmek için kimseye izin yok.

Bu neyin sesi ateştir, hava değil; kimde bu ateş yoksa yok olsun! (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 5-9).

Mevlâna neyin sesinin ateş, yani aşk ateşi olduğunu söyler. Aşk ateşinin kaynağını da şaraba benzeterek kendini hissettirdiğini ifade eder. Ney gibi hareket eden insan-ı kâmil her bir şeyden ve onların sevgisinden soğuyarak, kendi aslına zarar veren her türlü nefsî ve ruhi istek ve arzularını yırttığını dile getirir. Ney yani insan-ı kâmil mutsuzluk için bir zehir, nefsinin zehirlemiş için de bir panzehirdir. İnsan-ı kâmil hak yolundan haber verir ve zoru göğüsler. Hak yolundan mahrum olan ve insan-ı kâmil dinlemeyen akıl eksiktir. Ancak insan-ı kâmil dinleyen onun yolundan gider. Sözünlü özlü şekilde nihayetlenilmesine dikkat çeken Mevlâna, ham kimsenin kâmil kimsenin halinden anlayamayacağını belirtir (Konuk, 2019 ve Gölpınarlı, 1972) ve sözlerini şöyle devam ettirir:

Aşk ateşidir ki neyin içine düşmüştür, aşk coşkunluğudur ki şarabın içine düşmüştür.

Ney, dosttan ayrılan kişinin arkadaşı, haldaşdır. Onun perdeleri, perdelerimizi yırttı.

Ney gibi hem bir zehir, hem bir tiryak, ney gibi hem bir hemdem, hem bir müştak kim gördü?

Ney, kanla dolu olan yoldan bahsetmekte, Mecnun aşkının kıssalarını söylemektedir.

Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir, dile de kulaktan başka müşteri yoktur.

Bizim gamımızdan günler, vakitsiz bir hale geldi; günler yanlışlarla yoldaş oldu. Günler geçtiyse, geçip gitsin; korkumuz yok. Ey temizlikte naziri olmayan, hemen sen kal!

Balıktan başka her şey suya kandı, rızkı olmayana da günler uzadı.

Ham, pişkinin halinden anlamaz, öyle ise söz kısa kesilmelidir vesselâm (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 10-18).

Aşık olan, nefsinin arzularından ve putlardan arındırır. Dünya zevk ve sefasından uzak durur. Rabb'i ile doğru bir ilişki içerisinde olur. Dünya ile ilişkisi barış içerisinde olur. Mevlâna Mesnevi'de bu hususu şöyle dile getirir:

Put, bir testide gizli kara sudur. Nefsi, muhakkak olarak o kara suya pınar bil.

O, yontulmuş put, kara sel gibidir. Put yapan nefis, anayolda bir pınardır.

Bir taş parçası yüz testiye kırar ama pınar suyu durmadan kaynar.

Put kırmak kolay, gayet kolaydır. Fakat nefsi kolay görmek cahilliktir.

Ey oğul, nefsin misal ve sûretini istersen yedi kapılı cehennemin kıssasını oku! (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 775-779).

İnsanın anlamını hafife indiren nefis mücadelesini ölümle anlatmaya çalışan mütefekkirimiz, iradi bir nefis terbiyesinden bahseder. Kâmil insan gayesinde olan, ölmeden önce ölmeyi bilen kişidir. Nefsinin ve sonsuz isteklerini ayaklarının altına alır. Mevlâna'da nefis ile mücadele, hakkaniyetli yaşamının temel anahtarıdır. İnsan için kemâle ermek, doğru

inanmak, salih ameller işlemek ve bu dünyadaki sorumluluğunu hakkıyla yerine getirmekle olur. İnsan kendisini bilmesi sonucu Allah'ı bilir ve O'nun karşısında yetersizliğini kabul eder. Kendi kusurlarını telafi etme yolunda çaba sarfeder. Fıtratına uygun hareket eder.

*Mesnevi'*nin mütercimi Veled Çelebi İzbudak, insan-ı kâmil anlatırken onu okumayı çok seven, hoşgörölü, fakirlere yardım eden, tüm canlılara karşı merhametli, bütün insanları kucaklayan, zalimleri kınayan, güçsüzleri koruyan kimse olarak tanımlar. İnsan-ı kâmil, ahlaki gelişimini en üst düzeye taşımış, nefsini alt etmiş ve mutluluğu sürekli tecrübe eden kimsedir. Mevlâna, kâmil insanın ancak akıl ve aşk sayesinde yetkinleşerek benliğini Tanrı ile bütünleştirebildiğini öne sürer. Ancak O, düşünmeye hükmeden akıldansa, gönle hükmeden aşkı evla görür. *Mesnevi'*de bu hususu şöyle ifade eder:

Böylece herkes bakışı ve görüşü miktarınca gaybı da görür, geleceği de... hayrı da görür şerri de.

Gözün önünde ardında bir hail kalmadı mı bütün dünya dümdüz olur, göz, gayp levhini bile okur.

Gözünü ardına çevirdi mi varlığın başladığı zamandan itibaren bütün macera ve âlemin yaradılışı gözüne görünür!

Yer meleklerinin ululuk ıssı Tanrı ile babamızın halife olması hususunda bahse giriştiklerini duyar görür.

Ön tarafa baktı mı mahşere kadar ne olacaksa onların da hepsi gözünün önünde canlanır.

Şu halde arkaya bakınca aslın aslına kadar... önüne bakınca kıyamete kadar her şey gözüne apaçık görünür.

Herkes gönlünün aydınlığı ve cilâsı nispetinde gaybı görür (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 2903-2909).

Mevlâna'ya göre gündelik zevkler, insanı mutlu edemez. İnsan daha kalıcı zevklerin peşinden koşmalıdır. Bunun yolu da Allah'ın istediği gibi yaşamaktan geçer. Kâmil insan bunu hedef edinmelidir. Mevlâna düşüncesinde ideal insanın ortaya çıkması için bir yöntem ve yol anlatılır. *İnsan ne yaparsa Allah'a daha yakın olabilir?* sorusunun cevabı ayrıntılı olarak anlatılmaya çalışılır. Bu durum *Mesnevi'*de şöyle dile getirilir:

Öldürücü zehirin görünüşü baldır, süttür. Kendine gel de haberdar bir pirin sohbeti olmadıkça yürüme.

Heva ve heves lezzetlerinin hepsi hiledir, riyadır. Her lezzet , etrafı karanlıklarla çevrilmiş şimşek ışığına benzer.

Derhal gelip geçen şimşek nuru, yalan ve geçici bir şeydir. Çevresinde karanlıklar var, yolunsa uzaktır senin (Rûmî, 2020, cilt 6, beyit 4093-4095).

İnsan-ı kâmil olma çabası, tüm yönüyle Tanrı ile bir olmanın yollarını aramayı gerektirir. Hâl ve hareketlerinde ya da tüm yaşamında Kur'an-ı Kerim'de de anlatıldığı üzere Tanrı'nın boyasıyla boyanmayı gerektirir:

Öksüzün rengini dışından, insanın rengini, sarı, kırmızı... her neyse içinden ara!

İyi renkler, temizlik küpünden hasıl olur. Çirkinlerin rengiyse, kirli kara sudan meydana gelir.

O lâtif rengin adı "Sıbgatullah-Tanrı boyası" dır. Bu kirli rengin kokusu ise... Tanrı lânetidir (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 764-766).

İnsan-ı kâmil olma yolunda olanın önemli özelliğinden biri de derin bir *edep* üzerine olmasıdır. “Tanrı’dan edebe muvaffak olmayı dileyelim. Edebi olmayan kimse Tanrı’nın lûtfundan mahrumdur. Edebi olmayan yalnız kendine kötülük etmiş olmaz. Belki bütün dünyayı ateşe vermiş olur” (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 79-80).

Mevlâna’ya göre doğruluk, insan-ı kâmilin vazgeçilmezidir. “Doğruluk kendi varlığından tamamen çıkıp arınarak, arzularını terk etmendir” (Rûmî, 2020, cilt 1, beyit 2704). Beyitte de belirtildiği üzere, insanın doğruluk için kendi varlığını tamamen terketmesi gerekir Arzulardan sıyrılan insan, doğruluğu kendine amaç edinen insandır. İnsan-ı kâmil hedefinde olan kimse kanaat sahibi olup onun basiret gözleri açıktır. “Peygamber (sav), kanaate hazine demıştır. Gizli hazineyi herkes, elde edebilir mi?” (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 2395). İnsan-ı kâmil, kibirden ve gururdan uzak durur. Bunu yapamamanın insanın değerini düşürdüğünü iddia eden mütefekkirimiz, *Mesnevi*’de şöyle ifade eder:

“Çünkü varlık, insanı adamakıllı sarhoş eder, aklını başından alır, utancını gönlünden.

Varlık sarhoşluğu, önce gelenlerden nice yüz binlerce taifeyi bu geçitte yere yıktı.

Azazil de neden Adem benden üstün olsun ki deyip İblis kesildi.

Ben hem hocayım hem hoca oğlu. Yüz binlerce hünere kabiliyetim var, her şeyi yapabilirim.

Hüner ve ma’rifette kimseden aşağı değilim ki hizmet etmek üzere düşmanın önünde ayaküstü durayım.

Ben ateşten doğdum, o balçıktan. Ateşe karşı balçığın ne değeri vardır ki?

Ben âlemin en ulusu, zamanın övünülecek kişisiyken o vakit o neredeydi? dedi” (Rûmî, 2020, cilt 5, beyit 1920-1926).

Mevlâna’ya göre sabır, insan-ı kâmil amacında olan kişinin hayatı boyunca kendisinde taşıması gereken bir niteliktir. Seyr-i süluk sürecinde zorluklara sürekli direnmeyi ifade eden sabır, insanı güçlü tutan bir unsurdur. “Sabır, iman nedeniyle baş tacı olur. Bundan dolayıdır ki sabrı olmayanın imanı da yoktur” (Rûmî, 2020, cilt 2, beyit 600). Bu anlamda sabır, imanın önemli bir kriteridir. Sabırla birlikte şükürün önemine de inanan Mevlâna, şükürsüz bir insanın nankör olabileceğini, hayatında mutluluğu yakalayamayacağını dile getirir:

Nimete şükretmek, nimetten daha hoştur. Şükreden kişi, hiç şükretmeyi bırakır da nimet sevdasına düşer mi?

Şükür, nimetin canıdır, nimetse deriye benzer. Çünkü seni sevgiliye kadar ulaştıran şükürdür.

Nimet, insana gaflet verir, şükürse uyandırır. Padişahın şükür tuzağıyla nimet avlamaya gör!

Şükür nimeti, gözünü doyurur, seni bey yapar. Bu suretle de yoksullara yüzlerce nimet bağışlarsın.

Tanrı yemeğinden ye, doy da senden oburluk, tamah ve şuna buna ihtiyacını arz etme illeti geçsin (Rûmî, 2020, cilt 3, beyit 2895-2899).

Kâmil insan olma gayesinde olan salikte olmaması gereken özelliklerden biri de hasettir. Kıskançlık ve haset insanı negativize eden duygulardır. İnsan ilişkilerini kötüye götüren özelliklerdir. Haset fitnenin baş nedenlerinden biridir:

Halk geçici mal ve beden uğruna hasetten yanıp duruyor.

Padişahlara baksana. Haset yüzünden ordular kurup akrabalarını öldürüyorlar. Pislikle dolu düzenbaz âşıklar, birbirlerinin kanına, canına kastediyorlar.

Vise ve Ramin'in, Husrev ve Şirin'in hikâyelerini oku, o ahmakların haset yüzünden neler yaptıklarına bak (Rûmî, 2020, cilt 6, beyit 1201-1203).

Kâmil insan olma gayesinde olan, dünya malı ve hazlarıyla hırslanmaz. Çünkü hırs sahibi yoksundur. Hırs sahibi gibi olmamayı tavsiye eden Mevlâna, hırsın insanı hedefinden şaşırtacağıının bilgisini verir: "Ey oğul, her hırs sahibi mahrumdur. Harîsler gibi öyle koşma, aheste aheste yürü" (Rûmî, 2020, cilt 3, beyit 595). Kâmil insan öfkesine hâkim olandır. Öfkenin insanı esir alması durumunda o insan Allah'ın rahmetinden de mahrum olur. Mevlâna *Mesnevi*'de Hz. İsa'dan haber vererek bu hususu şöyle dile getirir:

Akıllı birisi, Hz. İsa'ya: 'Dünyada katlanılması her şeyden daha çetin, daha güç olan şey nedir?' diye sordu.

H. İsa buyurdu ki: 'Ey can, en güç şey, Allah'ın gazabıdır. Çünkü o gazaptan cehennem bile su gibi titrer, durur!'

Adam 'Peki, Allah'ın gazabından nasıl eman bulunur?' deyince İsa şöyle cevap verdi: 'Kızdığın zaman öfkeni teskin ederek!'

Kötü kişi, kırgınlık madenidir. Onun çirkin öfkesi, canavarları bile geride bırakır.

O hünersiz kişi, bu huyundan vazgeçmedikçe, Allah'ın rahmetinden nasıl ümitli olur? (Rûmî, 2020, cilt 3, beyit 113-117).

Görölmektedir ki Mevlâna açısından kâmil insan olmanın yolu sorumluluk almak, salih bir amel işlemek, Allah'a iyi kul olmaktan geçer. Emeksiz, sorumsuz bir şekilde yaşamakla insan-ı kâmil vasfına erişmek mümkün değildir. Varlığın hakikati ancak insan-ı kâmile kendini açar. Hakikatin şuuruna varmış insan toplumda kendini hissettirir. Topluma önderlik eder. Toplumun meselelerine çözümler üretir. Dünyadaki her bir varolan, kâmil insan için değerlidir.

Sonuç

Varolanlar arsında varlığın ve hakikatin anlaşılmasını kendine bir problem olarak telakki eden tek varolan olarak insan öne çıkmaktadır. Olgunlaşması, kemâle ermesi, olayları, olguları ve yaşamı bir değer çerçevesinde algılaması, hayatını ona göre dizayn etmesi insanın değerini yükselten bir faktördür. Düşünce tarihine baktığımızda insanın Tanrı ile olan bağıntı ontolojik anlamda ele alan birçok düşünür vardır. Bunlardan bazılarına örnek verecek olursak İbnü'l Arabi insan-ı kâmil, Nietzsche üst insan, Heidegger ise dasein tiplerini öne çıkarır. Düşünce dünyasında bu insan tiplerinin Tanrı ile olan bağıntı en iyi şekilde kuran karakterler olduğu dile getirilmektedir. Olgunluk açısından insanın gelebildiği en son noktayı ifade eden bu tiplerin, insanlara ve dünyaya karşı olması gereken sorumlulukları en iyi şekilde idrak eden insan tipleri olduğu kabul edilir.

İnsan karakterleri konusunda düşünceler ortaya koyan düşünürlerden birisi de Mevlâna'dır. O, idrak eden canlı varlık içerisinde *melek* ve *hayvan* yanında *insana* ayrı bir başlık açar. Mütefekkir insanın melek ve hayvan özellikleri taşıdığını ancak onun meleki yönünün daha ağır bastığını savunur. Mevlâna'ya göre insan, ilahi bir kısım niteliklerin kendisinde zuhur ettiği bir varolandır. İnsan Tanrı'nın bu alemdeki halifesi olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın halifesi olmayı hak etmek varlıkla yani Tanrı ile ilişkide mükemmel seviyeyi yakalamakla olur.

Bu seviyeyi yakalayanlar arasında ilk olarak peygamberler vardır. Peygamberler arasında en başta Hz. Muhammed olduğunu belirten Mevlâna, bu anlamda Tanrı'da yok olarak onun varlığında varlık bulmayı arzulayan varolanın ancak insan olduğunu söyler.

Araştırmamızda insan-ı kâmil kavramının başta İbnü'l Arabi olmak üzere tasavvuf düşüncesinin genelinde kullanılmasıyla beraber, Mevlâna'nın eserlerinde bu kavrama doğrudan rastlanılmaması ilginçtir. Ancak Mevlâna'nın eserlerinde bu kavrama işaret eden kavramlar kullanıldığı görülmüştür. Kanaatimiz odur ki onun düşüncesinde önce de belirttiğimiz üzere insan-ı kâmil olmak Tanrı'nın istediği gibi bir yaşam sürecinin sonucunda gerçekleşebilecek bir durumdur. Çünkü mütefekkirimiz, dünyada dünyasal kalarak insan-ı kâmil mertebesine kavuşmanın mümkün olamayacağını dile getirmektedir. Mevlâna kâmil sıfatını insan ismiyle kullanmak yerine başka isimlerle beraber kullanmayı tercih etmektedir. Buna örnek verecek olursak; *kamil sufi*, *kamil şeyh*, *kamil er*, *ticartte kamil*, *hüner ve marifette kamil*, *kamil bir akıl* ve benzeri tamlamaları sıralayabiliriz. Bu özelliklerde derinleşen her bir kişinin Tanrı'nın varlığında yok olmayı tecrübe ederek insan-ı kâmil olma hedefine ulaşabileceğini ifade eder.

Hülasa insan-ı kâmil Tanrı'nın tecellilerine mazhar olan bir kişilik tipi olarak aşk ve sevgiyi ön planda tutan karakterdir. Kâmil insan, sevmeyi ve seilmeyi önemseyen, topluma önderlik eden, hakkın savunucusu olan, adaletten ayrılmayan, her düşünme ve eylemde Tanrısal müdahaleyi ön planda tutan kişidir. Nefis mücadelesi, isteklerin terbiye edilmesi, onun için dünyasal bir tutum tarzıdır. İnsan-ı kâmilde sabır, şükür, riyazat temel özellikler olarak göze çarpar. Dünya hayatı ona göre sadece bir imtihan alanıdır ve dünya hiçbir şekilde bağlanılmaması, hırslanılmaması gereken bir mefhum olmalıdır.

İnsan-ı kâmil olabilme üzerine fikirler serdeden Mevlâna, bu konuyla ilgili olarak insanın yokluktan varlığa geldiğini, varlıktan tekrar yokluğa doğru yol alarak nihai anlamda gerçek varlık olan Tanrı'nın varlığında tekrar bir varlığa ve anlama kavuşacağını dile getirir. Mütefekkiye göre kemâle ermek, insan-ı kâmil olmak dünyada başlayan ve Tanrı'nın varlığında yok olmakla sonuçlanan bir süreci kapsar. Aynı zamanda o kemâliyet, Tanrı ile olan bağı en üst seviyede geliştirmek, Tanrı'ya dayalı düşünmek, Tanrı'nın istediği gibi eylemek suretiyle gerçekleşebilir. Mevlâna'ya göre kâmil insan olma hedefindeki kimse, Tanrı'nın emir ve nehiyleriyle hareket ettiğinde olgunluğunu bir üst seviyeye çıkarır. Tekrar vurgulamak gerekirse Mevlâna düşüncesinde insan-ı kâmil, Tanrı'nın peygamberleridir. Bunların başında örnek gösterilen insan-ı kâmil ise öncelikle Hz. Muhammed'dir. Hz. Muhammed Tanrı'nın vekili olarak Nuri Muhammedi vasfını kazanan kişidir. Nitekim kâmil olmanın tüm özellikleri onda birleşmiştir.

Mevlâna, *Mesnevi*'deki ilk onsekiz beyitte ney metaforu üzerinden insan-ı kâmil anlatmaya çalışmaktadır. İnsanın asıl yurdu olan ve varlığının hakikatı olan, Tanrı'dan ayrılığı hatırlatan ney metaforu insan-ı kâmil karakterini anlatmaktadır. Mevlâna'ya göre suret aleminden önce yokluk aleminde yani *elest* aleminde Tanrı'nın "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" hitabıyla karşı karşıya kalan insanın buna "Evet" cevabı verdiğini hatırlatır. Dolayısıyla O, insanın yapı ve fitrat olarak doğru ve hakikate daha yatkın bir varlık olduğunu söyler. İnsan *elest* aleminde verdiği sözün gereği olarak suret aleminde Allah'la arasını ne kadar doğru bir düzleme getirirse, o kadar hakikatin bekçisi olmuş olur. Suret alemi bu

anlamda insanın imtihan alemidir. İnsan-ı kâmil de bu suret alemini geçici olarak kabul etmeli ve tekrar esas alem olan yokluk aleminde birleşmenin gayesi içerisinde olmalıdır.

Genel olarak insan-ı kâmil algısını ele aldığımız bu çalışmada Mevlâna'nın bakış açısının ne olduğu hususunda değerlendirmelerde bulunmuş olduk. Gördük ki Mevlâna'ya göre suret aleminde insan-ı kâmil olma seviyesine erişmek meşakkatli bir çabayı gerektirir. Mevlâna'ya göre insan-ı kâmil olmaya erişmek, suret aleminin bütün gölgelerinden arınmak şartıyla ve sadece Tanrı'da yok olmak koşuluyla mümkün hale gelebilir. Ona göre suret aleminde insan-ı kâmil olma gayesinde olan bir insan imtihan sırrı mucibince kendisini ve diğer varolanları hakkın ve hakikatin terazisinden geçirir. Zira kendisini kâmil insan sanan bir kimse, Tanrı'nın yolunda yolculuk edemeyecektir. Mevlâna benliğinde ve ruhunda kendini kâmil sanan bir insanın beter bir halde olacağını savunur.

İnsan-ı kâmil gayesindeki kişinin Allah'la olan ilişkisini ayrıntılarıyla izah eden Mevlâna, bu ilişkinin geliştirilmesi ile o insanın anlam arayışının önemli hale geldiğini, bu ilişki sayesinde hayatın ve varolanların anlam kazanmasının daha mümkün hale geleceğini haber verir. İnsan-ı kâmil amacında olan kimse, varlık sorununu kendine dert edinen tek varolan olarak nereden geldiğini, nerede olduğunu ve nereye gideceğini idrak edebilecek tek muhataptır. Mevlâna bunun için imtihan dünyası olan bu dünyada bu sorulara cevap aralamanın ve gerekli sorumlulukları yerine getirmenin önem ve değerinden bahseder.

Mevlâna insan-ı kâmilin özelliklerinden bahsederken onun Tanrı ve varolan ile olan münasebetlerinin ne şekilde olması gerektiği hususuna da önemli başlıklar açar. Ona göre insan-ı kâmil Allah'la bir aşk içerisinde ilişkisini devam ettirir. Bu aşk ilahi bir aşktır. Bu aşk ile hareket eden kişi Akl-ı Küllî ile işlerini devam ettirdiğinde onun Allah'la münasebeti hep olumlu anlamda olur. Zira ona göre cüz'î akıl hep eksiktir. Kâmil insan gayesinde olan, sevmeyi ve seilmeyi kendine yakıştırandır. Bu anlamda bu alemde olan her bir şey onun umrunda. Merhamet, sorumluluk duygusu, yardımlaşma, iyi ve kötüyü ayırt edip ona göre hareket etme onun önemli meziyetleri arasındadır. O, suret alemindeki istek, arzu ve zevklerden uzak kalandır. Ona göre nefis mücadelesi hatırdan hiç çıkarılmaması gereken bir durumdur. Onun için varolanların ve hayatın anlamının tesis edilmesi için önemli bir faktör edeptir. Zira Mevlâna'ya göre edepten yoksun bir insanın bu dünyada hakikatin peşinde olması ve varlığın yolunda bulunması zor bir durumdur.

Mevlâna ayrıca insanın Tanrı'da yok olmak için bulunduğu seyr-i süluk sürecinde sabır ve şükrün önemli yapı taşları olduğunu söyler. Zira ona göre sabır sürekli bir mücadeleyi, çalışmayı, sorumluluğu yerine getirmeyi gerektirir. Şükür ise sahip olunan şeylere karşı teşekkür edip değerini bilme ile alakalıdır. Bunu bilmeyenin herşeye karşı bir saldırı içerisinde olacağını düşünen Mevlâna, insan-ı kâmilin kendisinde eksik etmeyeceği en önemli faktörlerin başında şükrün ve sabrın geldiğini söylemektedir. İnsan-ı kâmil hedefinde olan kişi, vahiy ile düşünen ve ona göre hareket edendir. Yaşamını Tanrı'nın emir ve yasakları çerçevesinde inşa eder. İradi bir ölümü göze alarak yani nefsin istek ve taleplerini bir tarafa bırakarak Allah'ın ve peygamberin istekleri doğrultusunda yaşamayı gaye edinir.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal programında taranmış ve en az iki hakem incelemesinden geçmiştir. / *This article has been scanned via a plagiarism software and reviewed by at least two referees.*

Değerlendirme / Review: Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / *Double-blind peer-reviewed, external independent.*

Etik Beyan / Ethical Declaration: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study.*

Etik Bildirim / Complaints: info@konyadergisi.net

Beznerlik Taraması / Similarity Check: iThenticate

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*

Finansman / Grant Support: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants or other support was received.*

Kaynaklar / References

- Akot, B. (2013). Değerler Eğitimi Açısından İnsan-ı Kâmil Düşüncesi ve Günümüzde Karşılaşılan Zorluklar. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 24(1), 56-70.
- Aydın, M. S. (2000). İnsân-ı Kâmil. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (22. Cilt ss. 330-331). TDV Yayınları.
- Bardakçı, M. N. (2008). Mevlana'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma. *Erdem*, (50), 1-14.
- Çetinkaya, Y. (2019). Mevlevî Düşüncesinde Ney ve İnsân-ı Kâmil Sembolizmi. *Rast Musicology Journal*, 7(1), 1979-1992. <https://doi.org/10.12975/pp1979-1992>.
- Demirci, M. (1983). Nur-i Muhammedi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 239-258.
- Düzen, İ. (1991). Aziz Nesefî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan. Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (1972). *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*. İnkılap Kitabevi.
- İbnü'l Arabî. (2006). *Fütûhat-ı Mekkiye*. (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Jamilah, K. (1995). İkbâl'in İnsan-ı Kamili. (C. Türer, Çev.). *Kitap Dergisi*, 10(72), 57-60.
- Kartal, A. (2003). *Abdülkerim Cili Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İnsan Yayınları.
- Kaya, R. (2021). Kur'an-ı Kerim'de İnsân-ı Kâmil. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 4(2), 410-434. <https://doi.org/10.52637/kiid.1002319>.
- Konuk, A. A. (2009). *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. Kitabevi Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). İnsan. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (22. Cilt s. 320). TDV Yayınları.
- Mevlana Celaleddin Rumi. (1992). *Divan-ı Kebir* (7 Cilt) (A. Gölpınarlı, Çev.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Mevlana Celaleddin Rumi. (2020). *Mesnevi* (6 Cilt) (V. Ç. İzbudak, Çev.). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Mutahhari, M. (1999). *İnsan-ı Kâmil* (İ. Bendiderya, Çev.). Kevser Yayınları.
- Yılmaz, H. K. (2013). *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (20. Baskı). Ensar Yayınları.
- Yüce, A. (2005). Tasavvufta İnsan-ı Kâmil ve Mevlâna. *Tasavvuf Dergisi*, 14, 63-75.

Konya Bektaşı Tarikatı ve Tekkeleri

Ahmet Tařğın¹ Hakkı Tařğın²

Anahtar Kelimeler:

Özet

Konya,
Bektaşı,
Hacı Bektaş,
Tekke,
Zaviye.

Bu alışma, Konya'daki Bektaşı tekkelerini konu almakta ve yazılı kaynaklar özellikle arşiv belgelerinde yer alan verilere dayanmaktadır. Osmanlı Devleti'nin yenileşme döneminde 1826 yılında Bektaşı tekkeleri kapatılmış ve Bektaşiler varlıklarını sürdürmeye devam etmiştir. Konya merkezde Pir Ebi ve Kulu Karacadağ'da Ali Baba, Hacı Bektaş Veli'nin halifesidir. İlgın ve Doğanhisar'da Dediğı Sultan, Dediğı Sultan halifelerinden Yatağan Mürsel, Taşgun Baba ve son olarak Ali Gav tekkeleri, Konya'daki Bektaşı tekkelerinin en meşhurları arasında yer almaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ardından çıkarılan tekke ve zaviyelerin kapatılmasına dair kanun ile diğerk bütün tekkeler yasaklanmıştır. Konya'da Bektaşı tekkelerinin varlığı unutulmuş ve adeta arşiv belgelerindeki kayıtlarda kalmıştır. Bu durum Konya ve çevresindeki diğerk tekkeler için de söz konusudur ve çok az bir kısmı varlığını sürdürebilmiştir. Tekkelerin faaliyetlerini sürdürmesini sağılayan bütün başlıklar yasa kapsamında imkânsız hale getirilmiştir. Kanunla kapatılan, gelirlerine ve mal varlıklarına el konulan tekkeler, yeni çözüm arayışıyla tekke dışında faaliyetlerini sürdürmeye çalışmıştır. Fakat zaviye ve tekkeler, faaliyetlerini tekkenin dışında sürdürmeye başlamıştır. Bir süre sonra kamusal alanda yürütölen faaliyetleri yasaklanan zaviye ve tekkeler, müdavimlerini giderek kaybetmiş ve daha sınırlı sayıda kişiye hitap etmeye başlamıştır. Konya ve çevresinde kayıtlarda isimlerine rastlanan Bektaşı tekkeleri, doğıal olarak (1826 yılında Osmanlı Devleti'nde Bektaşı tekkelerinin kapatılması ve Türkiye Cumhuriyeti'nde tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından) varlığını kaybetmiştir. Geriye tekke, türbe ve bazı mimari eserlerin parçaları kalmış, Bektaşı tekkelerindeki faaliyetler ise iki yasak arasında yavaş yavaş zayıflamış ve sonunda da kaybolmuştur.

The Konya Bektashi Order and Its Tekkes

Keywords:

Abstract

Konya,
Bektashi,
Hacı Bektaş,
Tekke,
Zaviye.

This study focuses on the Bektashi tekkes in Konya and is based on written sources, particularly data found in archival documents. During the Ottoman Empire's period of reform in 1826, the Bektashi tekkes were closed, but the Bektashis continued to exist. Pir Ebi in central Konya and Ali Baba in Kulu Karacadağ are the caliphs of Hacı Bektaş Veli, while Dediğı Sultan in İlgın and Doğanhisar, Yatağan Mürsel, Taşgun Baba, and finally Ali Gav tekkes are among the most famous Bektashi tekkes in Konya. Following the establishment of the Republic of Turkey, a law was passed prohibiting tekkes and zaviyas, and all other tekkes were banned. The existence of Bektashi tekkes in Konya was forgotten and remained only in the records of archival documents. This situation also applies to other tekkes in Konya and its surroundings, and only a very small number of them have managed to survive. All the activities that enabled tekkes to continue their operations were made impossible under the law. Tekkes that were closed down by law and had their income and property confiscated tried to continue their activities outside the tekke in search of new solutions. However, zaviyas and tekkes began to continue their activities outside the tekke. After a while, zaviyas and tekkes, whose activities in the public sphere were banned, gradually lost their regular visitors and began to cater to a more limited number of people. The Bektashi tekkes mentioned in records in Konya and its surroundings naturally ceased to exist after the Ottoman Empire closed the Bektashi tekkes in 1826 and the Republic of Turkey decided to close the tekkes and zaviyas. Only tekkes, tombs, and some architectural fragments remain, while the activities of the Bektashi tekkes gradually weakened between the two bans and eventually disappeared.

Atıf / Citation: Taşğın A, & Taşğın H. (2025). Konya Bektaşı Tarikatı ve Tekkeleri. *Konya Araştırmaları Dergisi*, 2, 19-50. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17723880>

¹ Prof. Dr., Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Alevi Bektaşı Kültürü Anabilim Dalı, Ankara / Türkiye, ORCID: 0000-0002-2751-9924, tasgin.ahmet@hbu.edu.tr.

² Bilim Uzmanı, Edeb Erkan, Ankara / Türkiye, ORCID: 0000-0002-1454-6667, tasginhakk@gmail.com.



Giriş

Konya ve çevresinde Bektaşî tekkelerini konu alan bu çalışma, bazı *Menâkıbnâme* ve arşivlerde bulunan belgelerden elde edilen verilere dayanmaktadır. Bektaşî tekkelerinin varlığı *Menâkıbnâmeler*de yer alırken aynı zamanda tekkenin nasıl kurulduğuna ilişkin bilgiler de vermektedir. Bunun dışında Bektaşî tekkelerinin kendisini nispet ettiği Hacı Bektaş Veli hakkında bilgi veren kaynaklarda Konya bağlantısına işaret etmektedir. Bunlardan ilki Hacı Bektaş Veli'nin *Velâyetnâme'si*, diğeri de *Dediği Sultan Menâkıbnâmesi'dir*. Her iki kaynakta Konya'yla ilgili bilgiler, Konya'daki marifet ehli ve halifeleri bağlantısıyla verilmektedir. Böylece Hacı Bektaş Veli, Konya'daki arifler ve Konya'ya gönderdiği öğrencileri münasebetiyle iki başlıkta yer bulmaktadır. Bu çalışma kapsamında menâkıbnâme ve arşiv kayıtları bir arada değerlendirilerek her iki kaynağın verileri birbirine yaklaştırılmaya çalışılmaktadır. Menâkıbnâmeler, ağırlıklı olarak Selçuklu Devleti dönemini aktarırken kayıt altına alınmaları daha geç bir döneme yani Osmanlı Devleti zamanına rastlamaktadır. Uzun süre sözlü aktarılan menkıbeler, menkıbeye konu olan kişi ve olaylardan çok uzun bir aradan sonra sözlü formu muhafaza edilerek yazıyla resmedilmiştir. Menâkıbnâmelerin verdiği bilgiler, arşiv kayıtları dikkate alınarak ihtiyatla değerlendirilirken metinlerin sözlü formunun verdiği bilgiler nedeniyle bu çalışmada değerlendirilmiştir.

Bektaşî tekkelerinin Konya'daki varlığı, Hacı Bektaş Veli'nin Selçuklu Devleti döneminde Konya ve çevresindeki faaliyetlerine yönelmesi ve bu dönemin ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Konya, Selçuklu Devleti'nin başkenti olarak Selçuklu Devleti'nin siyasi ve kültürel sınırları anlamına gelmektedir. Bir bakıma bu çalışmanın işaret ettiği nokta, Selçuklu Devleti ve Hacı Bektaş Veli'nin faaliyetlerini dikkate almayı gerektirmektedir. Bu husus Hacı Bektaş Veli ve bağlı halifelerinin daha geniş bir alanda faaliyetlerinin ele alınması veya bu açıdan konunun yeniden çerçevelendirilmesi uygun görünmektedir. Bu noktadan konuya bakmak için Türkistan, Horasan ve Azerbaycan ariflerinin marifet anlayışları, katmanlı olarak takip edilmelidir. Aynı zamanda katmanlı irfan anlayışının uygulaması da Türkistan ve Horasan tecrübesinin Türkiye Selçuklu Devleti tarafından Rum, Rumeli ve Azerbaycan sahasında yerleşik hale getirilip uygulanması veya uygulama zemininin oluşturulmasına yoğunlaşmış konunun billurlaştığı hususlar izah edilmelidir. Türkistan ve Horasan, marifeti, yeni yeri Rum, Rumeli ve Azerbaycan'da yeni bir erkân veya kadim irfanın yeniden cilalanmasıyla faaliyetini sürdürdüğüne dikkat edilmelidir. Türkistan'dan Rumeli'ye kadar ariflerin takip ettiği, teorik, kavramsal çerçeve ve yöntemleri aynıdır. Buna rağmen Türkistan'dan Rumeli'ye kadar çok geniş bir coğrafyada, ariflerin erkânında farklılıkları da bulunmaktadır. İlk planda arifler arasındaki erkân farklılıkları, ayrılık ve rekabet gibi algılanmakta, farklılıklar değişik şekillerde yorumlanmaktadır. Oysa ariflerin bağlı bulundukları erkânı farklılaşmanın taşıdığı anlam, marifetin başlangıcından itibaren takibini gerektirmekte ve aralarındaki farklılığın birden fazla izahını mümkün kılmaktadır. Öyleyse Türkistan ve Horasan ariflerinin referanslarıyla Rum diyarına gelip burada yeniden yapılanıp faaliyete başlamaları, bağlı bulundukları erkânın mekân ve zamanı dikkate alarak yürütülmesinin mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Kaldı ki Konya'da Selçuklu Devleti'nin siyasi ve kültürel programını dikkate aldığı, zaviye ve tekkelerinin kuruluşu ve bağlı bulunduğu yasal zemine getirilmesiyle sağlandığı anlaşılmaktadır. Yani "kevn" varlık, içinde barınıp görüldüğü yeni "mekân" talep edip Konya ve Selçuklu Devleti sınırlarında yeniden yapılanmıştır. Konya'da Selçuklu Devleti, siyasi ve

kültürel sınırları içerisinde yerleşip faaliyetlerine başladıklarında göçerlerin geçip geldikleri Türkistan, Horasan ve Azerbaycan arifleriyle iletişimlerine sürekli işaret bulunmaktadır. Bu durum Konya ve çevresindeki zaviye ve tekkelerin, bağlı bulundukları edeb ve erkânı dikkate aldıklarını göstermektedir. Özellikle Horasan ariflerinin Rum diyarına ulaştıklarında oradaki ariflerle karşılaşmaları, Horasan ve Rum şeklinde iki mekâna dikkat çekilmesi ve ariflerin bağlı bulundukları marifetin temel esasları, aralarındaki iletişimde de izah edilmektedir.

Çalışmanın sorun olarak iki başlığından ilki, Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli marifetinin literatürünün olmamasıdır. Yani tasavvuf ve tarikat literatürü içerisinde Türkistan'dan Rumeli'ye ulaşan irfan ve prensiplerinin yer almamasıdır. Bu konuda yapılan çalışmaların konuya nüfuz etmede veya konuyu izah etmede zorlanıp konunun anlam dünyasına yönelememekte ve şekil üzerinde sürdürmesine neden olmaktadır. Ahmed Yesevi'nin Konya'daki bağlantısı Hoca Fakih'tir ve Hacı Bektaş Veli, Konya'da Hoca Fakih'e havale edilmektedir. Bundan dolayı da Hacı Bektaş Veli, Rum'a geldiğinde ilk olarak Hoca Fakih'e uğramıştır. Bunun dışında Rum erenleriyle karşılaşması gibi hususlar ayrıntılı ele alınmıştır. Fakat Hacı Bektaş Veli'nin Konya ve çevresindeki faaliyetlerinin şahıs kadrosu ve karşılaşmada vurgulanan irfana ilişkin veriler müstakil olarak değerlendirilmemiştir. Hacı Bektaş Veli, Dediği Sultan karşılaşması, aynı şekilde Mahmud Hayranî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin Konevî, Karaca Ahmed gibi diğer velilerle ilişkileri metnin verdiği çerçevede yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü Mahmud Hayranî, Sarı Saltık, Barak Baba, Taptuk Emre ve Yunus Emre bağlantısı dikkate alındığında Rum diyarındaki velilerin tarikatları dikkate alınmamıştır. Aynı şekilde Dediği Sultan'ın şeyhi İbrahim Hacı ile birlikte diğerlerinde olduğu gibi tarikatları aracılığıyla değil de marifetleri ve bağlı bulundukları erkânlarıyla aktarılmaktadır. Bu durum Türkistan ve Horasan sufilerinin yeniden değerlendirilmesini gerektirmekte ve tarikat adıyla anılmak yerine marifetleriyle araştırılmayı zorunlu hale getirmektedir. Aksi halde Türkistan, Horasan erenlerinin Rum diyarında karşılaştıkları Rum erenleriyle görüşme ve birbirleriyle olan ilişkilerinin esasları anlaşılmamaktadır. Adeta metinlerde anlatılan hususlar, tek taraflı yani Türkistan ve Horasan erenleri lehine işletilmektedir.

İkinci sorun ise Konya'da Bektaşî tekkelerine ilişkin kaynakların veya kaynaklarda Bektaşî tekkelerine ilişkin bilgilerin XVI. ve XVII. yüzyıl arasında neredeyse yok denecek kadar az olmasıdır. Beraberinde bu konuda yapılan çalışmaların da azlığı ve bilginin nicelik olarak artırılmaması da bilginin azlığına neden olmuştur. Son olarak bu iki sorun etrafında Bektaşî ve Alevi başlıklarının Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme çabalarının önemli başlıkları arasında yer alması, hem akademik hem de sosyal çevrelerin tercihlerini belirlemelerine neden olmasından dolayı da Konya'da Bektaşî tekkeleri başlığı ilgisizliğe maruz kalmıştır (Küçükdağ & Özdemir, 2012, ss. 467-468).

Evliya Çelebi'nin Bektaşî tekkelerine ilişkin kayıtları Konya söz konusu olunca suskunlaşmaktadır. Rumeli, İstanbul, Bursa etrafındaki Bektaşî tekkelerine mukabil Konya'da bilgi bulunmamaktadır. Faroqi'nin (2017, ss. 209-218) Evliya Çelebi dönemi ve sonraki yüzyıl için yaptığı iki listede bu konu açıkça ortaya konulmuştur. Diğer yandan Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı 1826 yılında da Bektaşî tekkesi olarak kayıt altına alınan tekke sayısı ve bu tekkelerin personel ve faaliyetlerini kayıt altına alan görevlilerin notları da dikkat çekicidir. Bu konuda, özellikle Ali Gav tekkesi hakkında verilen bilgi iyi bir örnektir. Faroqi'nin (2017, s. 77) tespiti yaygınlaşmış ve birçok çalışmaya kaynak teşkil etmiştir.

“Konya’da tarikatın durumu çok zayıftı. Şehir içinde sonradan tekkeye dönüştürülen eski Ali Gav medresesi bir süre tarikatın elinde kalmış olsa da başka herhangi bir kuruluş mevcut değildi. Aynı şekilde şehir etrafında da çok az sayıda dergâha rastlanmaktaydı. Dolayısıyla tekkelerin kapatılmasıyla görevli bir memurun bu bölgedeki Bektaşî tekkesi olmadığını söylemesi pek de abartı sayılamaz.” (Faroqhi, 2017, s. 77).¹

Bu çalışma, Hacı Bektaş Veli’nin Türkistan ve Horasan kaynağı ve kendisine nispet edilen tekkeler etrafında kaynaklara yansıyan bilgilere dayanırken daha fazla Osmanlı Devleti arşivindeki belgelere dayanmaktadır. Osmanlı Devleti arşivi içerisinde de Tahrir, Şeriye Sicilleri ve Hurufat defterlerinde Konya’daki Bektaşîlik ve Bektaşî tekkeleri hakkında verilen bilgiler, çalışmanın başlığı etrafında bir metin olarak şekillendirilmiştir. Arşiv kayıtları veya arşiv kayıtlarındaki bilgilerin tamamının tarihsel sıraya veya olayların akışına bağlı olarak burada yer alması mümkündür. Fakat bu çalışmanın kapsamı içerisinde arşiv verileri burada değerlendirilmekle birlikte, arşiv belge ve kayıtları, bu çalışmanın boyutunu aşacak sayıdadır ve bundan dolayı arşiv kayıtlarının tamamı bir başka çalışmaya bırakılmıştır. Selçuklu Devleti’nin siyasi ve kültürel sınırları içerisinde tekke, zaviye ve ariflerin Konya’ya yerleşmeleri ve Konya’da takip ettikleri erkânlarına işaret edilmekle yetinilmektedir. Yani Konya Selçuklu Devleti ve ariflerin yerleşim için uyguladıkları faaliyetlerin tekke ve zaviyeler etrafında şekillenmesi, bir başka çalışmanın konusu olarak bırakılırken bu faaliyetten Osmanlı Devleti’nin son yıllarına işaret eden belgelerinden elde edilen verilerle Bektaşîlik ve Bektaşî tekkesi olarak kayda girenler ele alınarak çalışma bu başlıkla sınırlandırılmıştır.

Çalışmada kaynaklar, *Menâkıbnâme* ve arşiv belgeleri olarak iki ana başlıkta ele alınırken ilk olarak Hacı Bektaş *Velâyetnâmesi*’nde Hacı Bektaş Veli ve Konya bağlantısı verilmektedir. Hacı Bektaş Veli, Türkistan’a giderek Ahmed Yesevî’den destur alıp Rum diyarına yönelerek uzun bir yolculuktan sonra faaliyetlerini Konya’dan başlatmaktadır. Konya’da Hoca Fakih yanına gelerek Konya ve çevresinde halifeleriyle birlikte organize olmuştur. Hacı Bektaş Veli’nin Konya merkezle olan bağlantısı halifesi Pir Ebi ile sağlanmıştır. Pir Ebi, Konya’da tekke kurup Konya’ya yerleşmesi, *Velâyetnâme*’de ayrıntılı bir şekilde aktarılmaktadır. Bu bağlantıya vesile olan Sadreddin Konevî’dir. Yine *Velâyetnâme*’de Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile bağlantısı da yer almaktadır. Bunun dışında Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubat’a da yer verilmektedir.

1. Hacı Bektaş Veli’nin Konya’ya Gelişi ve Konya’daki Faaliyetleri

Hacı Bektaş Veli’nin Türkistan ve Horasan’dan Rum diyarına görevlendirilmesi, görev yerinin belirlenmesi ve Konya’da yeni görev yerinin verilmesi, Şeyh Sadreddin’in talebiyle Pir Ebi’nin Konya’ya gelip tekke kurması, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile haberleşmesini sağlayan Sarı İsmail’in Konya’ya gelmesi, Seyyid Mahmud Hayranî’nin görüşmeye gelmesi vb. hususlar bu başlık altında verilmektedir. Kaldı ki Hacı Bektaş Veli *Velâyetnâmesi*’nin önemli bir kısmı Selçuklu Devleti’nin siyasi sınırları içindeki faaliyetlerine yer vermektedir. Çalışmanın başlığı nedeniyle *Velâyetnâme*’de Konya merkez ve çevresiyle ilişkili başlıklar burada yer almaktadır.

1.1. Hoca Fakih ile Konya’da Buluşması

Hacı Bektaş Veli, Horasan’dan Türkistan’a Ahmed Yesevî’nin yanına gitti. Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş Veli’ye halifelik emanetlerini verdi ve icazetini teslim etti. Böylece halifelik verildi ve nasibini aldı. Ahmed Yesevî kendisinden sonra kutbü’l-aktâblık vazifesinin Hacı Bektaş

¹ Faroqhi, görevli memur ve memurun notunu MAD. 9771, s. 95’teki kayıttan almıştır.

Veli'ye verildiğini, bu görevin kırk yıl süreceğini, kendisinin yakında vefat edeceğini, Rum diyarına gidip hizmeti orada sürdürmesi gerektiğini ve Rum diyarında bulunan hakikat erleri, abdallar ve meczuplara baş kılındığını belirtmiştir.

Hacı Bektaş Veli, bir gün sonra yola çıkmak için hazırlık yaptığı esnada orada bulunan erenlerden birisi yanan ateşten bir odun alıp Rum diyarına attı, Rum'daki hakikat erlerinden birisi bunu tutsun ve onlar tarafından Türkistan erenlerinden Rum erenlerine bir eren gönderildiği bilinsin, dedi. Ucu yanık bu odun dut ağacıydı ve Konya'da Emir-i Cem Sultan'ın halifesi Hoca Fakih Ahmet Sultan bu dalı tuttu ve dikti (Gölpınarlı, 1958, ss. 16-17).

Görsel 1.

Hoca Fakih Türbesi Kapısındaki Kitabe (Konyalı, 1964, s. 391).

- 1 — الله
- 2 — هذا القبر
- 3 — الشيخ الاجل الكبير العالم
- 4 — العامل السالك التامك
- 5 — الفاضل العابد المحقق
- 6 — ملك (1) الابدال سيد المجذوبين
- 7 — قطب الشرق والغرب الفقيه
- 8 — احمد نور الله مضجعه
- 9 — تحريره في سنة ثمان عشر وستماية

Bu konuda geçen yüzyılın başına kadar dut ağacı ayakta idi ve türbe duvarının dışında da yine dutun bir dalı olduğu kaydedilmektedir. Ayrıca Bektaşî babalarının ve seyyahların bu dut ağacını ziyaret ettiklerini de cümlelerine eklemektedir.

“Hoca Fakih hazretlerinin dergâh-ı şerifi hariminde pek cesim ve tarihi bir dut ağacının yakın zamanlara kadar mevcut olduğu mervi ve hatta dergâha mulasık bağçedeki diğer bir dut ağacının şecere-i mezkûr fûruundan olması ihtimaliyle el-haletu hazihi bazı seyyahin ve hususuyla Bektaşî babalarının oraya gidip hürmet ve ziyaret-i mahsusada bulundukları müeyyedir.” (Koman, YZ1649, s. 9).

1.2. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile İlişkileri

Hacı Bektaş Veli tekkesindeyken halifelerinden Sarı İsmail, yıkanmanız için su ısıttım, dedi. Şimdi bunun vakti değil ve hemen Konya'ya Molla Celaleddin'e gidiniz ve onda bir kitabımız var, onu alıp geliniz, dedi.

Sarı İsmail hemen yola çıktı, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Konya'nın girişinde onu karşıladı ve olup biteni ona anlattı. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de Hacı Bektaş Veli'nin yanına her gün yedi deniz ve sekiz ırmak uğrarlar. Onların suya girmeye ne ihtiyaçları var dedi. Sarı İsmail, bu açıklamayı işittikten sonra efendim, kitabı verin de ben gideyim, dedi.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sarı İsmail'e şu cevabı vererek kitabın ne anlama geldiğini de izah etmektedir: “...biraz önce verdiğim nasihat kitap ve kitaptan maksat da bu öğüttü”, dedi (Gölpınarlı, s. 49).

1.3. Seyyid Mahmud Hayranî ile İlişkileri

Hacı Bektaş Veli, Rum diyarına gelip yerleştikten kısa bir süre sonra ünü her yerde yayılmaya ve ismi duyulmaya başladı. Akşehir'den Seyyid Mahmud Hayranî de Hacı Bektaş Veli ile tanışmak üzere aslana bindi ve eline de bir yılanı kırbaç yapıp onunla tanışmak için yola çıktı (Gölpınarlı, ss. 49-50).

Seyyid Mahmud Hayranî ile Hacı Bektaş Veli arasındaki ilişkiyi aktaran *Saltıknâme*'de Rum'a gelip yerleştiğinde uzun süre bağlantı ve ilişkileri devam etmiştir.

"Hacı Bektaş oraya yerleştiğinde bir kişi daha vardı, Seyyid idi. Yedi yıl hayran olup yanında durdu, gözünü ondan ayırmazdı. Adına, Mahmud Hayran derlerdi. Kıravan ilinde, Akyanos şehrinde bir zaviyede otururdu." (Ebu'l-Hayr Rûmî, 2013, s 294).

Velâyetnâme'de Hacı Bektaş Veli ile Mahmud Hayranî bağlantısı aktarılırken müstakil olarak Mahmud Hayranî'nin ele alınması dönemi itibarıyla birçok kişi ve faaliyetin açıklanmasına imkân sunmaktadır. Son yıllarda yapılan çalışmalar Mahmud Hayranî'nin Rufaî tarikatına mensubiyetini tespit etmiş ve kaynaklarıyla da ortaya koymuştur. Diğer yandan Mahmud Hayranî'nin Sarı Saltık'ın mürşidi, Sarı Saltık'ın da Barak Baba'nın mürşidi olduğu aktarılmaktadır. Bunlara ek olarak Yunus Emre ve Taptuk Emre'de yine bu silsilenin devamı şeklinde tespit edilmiştir. Bu çerçevenin oluşmasına katkı sunan ilk olarak Köprülü olmuştur. Köprülü (1976, ss. 58, 59, 111, 203, 257, 279), ilk olarak *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ın muhtelif yerlerinde Mahmud Hayranî'den bahsetmiştir. Mahmud Hayranî'nin *Menakıbının* bulunduğunu Köprülü (1943, s. 424) haber etmekte ve Menâkıbnâme nüshasını elde edemediğini belirtmektedir.

Daha sonra Abdülbaki Gölpınarlı (1961, ss. 17-45), Yunus Emre hakkında yazdığı eserinde Mahmud Hayranî'nin isminin geçtiği bütün kaynaklara yer vermiştir. Bu ilk dönem çalışmalarında Eflaki *Menakıbu'l-Arifin*, Firdevsi *Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, Yazıcızade *Tevarih-i Âl-i Selçuk*, Ebu'l-Hayr Rumî *Saltıknâme*, Muhyiddin Çelebi *Hızırname* ve Müneccimbaşı *Sahai'fu'l-Ahbar* gibi eserlerdeki bilgiler değerlendirilmiştir.

Bu ilk dönem çalışmaları ardından yakın tarihte İbn Serrac (Sarıkaya, 2016, ss. 33-62) ve Ayderusî'nin (Çakır, 2007) eserleri etrafında yukarıdaki çalışmaların pasajlar halinde aktardığı bilgiler bütün haline getirilip metin oluşturulmuştur. Mahmud Hayranî'nin Rufaî tarikatı mensubu olması hasebiyle Rum diyarında Rufaî tarikatının faaliyetleri etrafında çalışmalar yoğunlaşmış ve yine Rufaî kaynaklara yönelerek bu husustaki bilgiler artırılmıştır. M. Saffet Sarıkaya ve arkadaşlarının İbn Serrac'ın eseri etrafında yaptıkları yayınlar konunun derinleştirilmesini sağlamıştır (Sarıkaya & Bardakçı & Gürkan, 2013, ss. 75-110; Sarıkaya & Bardakçı & Gürkan, 2014, ss. 293-311; Gürkan & Bardakçı & Sarıkaya, 2015). Modern dönem araştırmalarının Vefaî ve Rufaî adlandırması etrafında konuyu değerlendirmesi, yeni kaynakların ortaya çıkarılması ve verilen bilgilerin değerlendirilmesiyle yeni yaklaşım ve yorumlara yol açmıştır (Tosun, 2013, ss. 109-115).

Sonuç olarak Mahmud Hayranî'nin Hacı Bektaş Veli ile bağlantısı, yeni kaynaklar etrafında değerlendirilmektedir. Fakat Türkistan, Horasan, Azerbaycan hattından Rum ve Rumeli'ye hareket eden pirler ile Bağdad çevresinde ortaya çıkıp tarikatlar dönemini başlatan velilerin ilişki ve bağlantılarının da açıklanması zorunlu hale gelmektedir. Çünkü tasavvuf ve tarikat literatürünün tarikatların kurumsallaştığı dönem ve öncesinin aktarılması ve bu

aktarımın özellikle Türkistan Horasan Azerbaycan hattından Rum ve Rumeli'ye yerleşen velilerin tasavvuf anlayışlarının literatürde yer almaması nedeniyle ya izahtan imtina edilmekte ya da anlaşılmadığı için genellemeler yapılmaktadır.

Seyyid Mahmud Hayranî tekkesi, arşiv belgelerinde Bektaşî olarak kayıtlıdır ve 1826 Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı dönemde de tahkik edilmiştir.

1.4. Dediği Sultan ile İlişkileri

Konya ve çevresinde tekke, zaviye ve bağılı topluluklarıyla etkili olan Horasan erenlerinden birisi de Dediği Sultan'dır. Dediği Sultan, Ilgın, Doğanhisar, Akşehir ve Konya merkez olmak üzere kendisi, oğullarının kurduğu tekkelerle Turgut ve Bayburt yani Atçeken topluluklarıyla çok geniş bir alanda etkili olmuştur. Dediği Sultan'ın menakıbında oldukça geniş bilgi bulunmakta ve menakıp ilk defa Safa Odabaşı (1998, ss. 365-403) tarafından yayınlanmıştır. Daha sonra *Dediği Sultan Menakıbı* ayrıntılarıyla Taşğın (2013) tarafından yayına hazırlanmıştır.

Dediği Sultan menakıbında Hacı Bektaş Veli, ismi geçen pirlerden birisi belki de en önemlisidir. Menakıpta, Dediği Sultan ile birlikte Hacı Bektaş Veli, Karaca Ahmed, Emir Sultan, Hacı Tuğrul anlatılmaktadır. Menakıp, şahıslar ve olaylar dizisine Horasan erenlerinin, Rum erenlerine bir kişi gönderip Rum'a ulaşmasıyla başlamaktadır. Horasan erenleri Rum erenlerinin kimler olduğu konusunda da Dediği Sultan ve Karaca Ahmed'in adını da saymaktadırlar.

Dediği Sultan, Horasan erenlerine Rum diyarına gelip faaliyetlerini yürütmelerinde bazı kıstasların olduğunu bildirip darı gönderip bu darının üzerinde darıyı kıpırdatmadan namaz kılmanın önemine işaret etmiştir. Horasan erenleri arasında Hacı Bektaş Veli, darının üzerinde namaz kılmış ve darının hiçbir kıpırdamamıştır. Bunun üzerine Horasan erenleri, Rum'a Hacı Bektaş'ı göndermiştir. Hacı Bektaş Veli, aldığı emanetlerle Rum erenlerini uyarıp marifeti yani edeb ve erkânını yeniden hatırlatmak için yola çıkmıştır. Hacı Bektaş Horasan'dan Hicaz'a gitmek üzere yola çıkmış ve Hicaz'da görevlerini tamamlayıp Rum'a yönelmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin, Hicaz'dan Rum'a hareketi Rum erenlerine malum olmuştur. Hacı Bektaş Veli'nin Rum'a yönelmesinin ardından Rum erenlerinin çerağı sönmüştür. Rum erenleri içerisinde sadece Dediği Sultan'ın çerağı uyanık kalmıştır.

Rum erenleri Rum'a gelenin kim olduğunu araştırmaya başlamış ve Karaca Ahmed, Rum'un gözcüsü olduğundan araştırmasını talep etmiştir. Karaca Ahmed, Rum'u taramış ve Hacı Bektaş Veli'nin nerede olduğunu tespit edip Rum erenlerine söylemiştir. Karaca Ahmed, bu kişi hakkında onun güvercin şeklinde selam kapısında durduğunu ve Rum erenlerine haber getirdiğini sözlerine eklemiştir. Rum erenlerinin meclisinde bulunan Hacı Tuğrul, Karaca Ahmed'in verdiği haber üzerine hemen ayağa kalkıp onu gidip getirebileceğini söylemiştir. Karakuş şekline girip Hacı Bektaş'a doğru uçmaya başlayan Hacı Tuğrul, pençesiyle yakalayıp getirmek üzereyken Hacı Bektaş Veli hemen silkinip tavşancıl olmuş ve Hacı Tuğrul'u yakalamıştır. Hacı Bektaş Veli'yi avcı bir kuş halinde yakalamak amacıyla giden Hacı Tuğrul, Hacı Bektaş Veli tarafından yakalanmış ve kaburgaları birbirine geçerek nefessiz kalarak bayılmıştır. Rum erenleri arasına geri dönüp olup biteni anlatan Hacı Tuğrul, Hacı Bektaş Veli geri dönünce başından geçenleri anlattıktan sonra Dediği Sultan yaralarını tedavi etmiştir. Böylece Hacı Bektaş Veli tarafından yakalanıp yaralanan Hacı Tuğrul, Dediği Sultan eliyle iyileşmiştir.

Hacı Bektaş Veli'nin Rum erenlerini irşadı devam etmiş ve Karaca Ahmed ile olan mücadelesi uzun sürmüştür. Hacı Bektaş'ın Karaca Ahmed ile olan mücadelesi uzun sürünce Rum erenleri, Dediği Sultan'ı bu mücadeleyi durdurması ve her iki erenin arasını bulması için görevlendirmiştir. Karaca Ahmed nihayetinde Hacı Bektaş'ı kendisi yakalamak üzere kartal olarak havalanıp ona doğru uçmakta ve yakalamak üzere hamle yaptığında Hacı Bektaş Allah'a dua etmeye başlatmakta ve ardından da Karaca Ahmed Hacı Bektaş'a el uzatmaktadır. Bu şekilde birçok yerde Hacı Bektaş Veli ve Karaca Ahmed şahsında bütün Rum erenlerinin usul ve erkânına işaret ederek eleştirmektedir. Ardından da bu usul ve erkânın, aslından uzaklaşarak yetersiz kaldığı ve irşat için gücünü kaybettiği Karaca Ahmed'e bildirilmektedir. Böylece eksik, hatalı ve yetersiz olan kısımları göstererek yolun edeb ve erkânını yeniden hatırlatarak Karaca Ahmed'e yapması için yol açmakta ve kendisi bir taş binip taşı yürütmektedir. Eğer "er isen cansız yürüt" demektedir.

Hacı Bektaş Veli ve Karaca Ahmed arasında bu şekilde devam eden mücadelenin doğrudan alanı irfan ve hikmete ilişkindir. Her ikisinin kendisini meydana getirdiği ve meydan ortak alanı üzerinden dillendirdikleri hususlar doğrudan hikmetle bağlantılıdır. Bu bakımdan da her ikisinin birbirine söyledikleri sözlerin anlam ve referans yerleri buralardan takip edilmeyi zorunlu kılmaktadır (Taşkın, 2010, ss. 56-67).

2. Hacı Bektaş Veli'nin Halifelerinin Konya'daki Tekkeleri

Konya'da Bektaşî tekkelerini iki başlık altında toplamak mümkündür. Hacı Bektaş Veli ve diğer pirlerin menâkıbnâmelerinde verilen bilgiler etrafında Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden bahsedilmektedir. Bu halifelerden bir kısmının Konya ile ilişkisi, ya doğrudan halife olarak Konya'ya yerleşip tekke kurup faaliyet yürütmeleri ya da Hacı Bektaş Veli'nin Konya'da yaşayan pirlerle bağlantı ve ilişkileri nedeniyle Konya'da bulunmaları etrafında değerlendirilmektedir. Burada amaç her iki başlık için kısa bilgiler vererek Konya'nın Hacı Bektaş Veli'nin faaliyet alanında olduğuna ve hatta halifelerinin Konya'da faal olduklarına dikkat çekip başlangıç düzeyindeki bu çalışmanın yeni çalışmalara yol açmasını sağlamaktır.

Bu başlıktan itibaren Hacı Bektaş Veli'nin Konya'da Pir Ebi ve Ali Baba ismindeki iki halifesinin tekkelerini Konya'da kurup faaliyet yürütmeleri üzerinde durulmaktadır. Bu pir hakkında kaynaklarda yer alan bilgiler burada verilmiştir.

2.1. Pir Ebi Sultan

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi, halifeler ve nerelere görevlendirildikleri hakkında da bilgi vermektedir. Hacı Bektaş Veli halifelerinden biri de Pir Ebi Sultan'dır ve Hacı Bektaş Veli'nin çerağcısıdır.

Sadreddin Konevî, bir dervişini Konya'dan Hacı Bektaş Veli'ye göndermiş ve onun sohbetine ihtiyaçlarının bulunduğunu, işlerinin çokluğu nedeniyle gidip sohbetinden istifade edemediğini ve seyri sülukunu tamamlamış halifelerinden birisini gönderse, ona Konya'da bir mekân göstersek, bizimle beraber olsa, kendisinin manasını halifesinden bulsak ve kokusunu da ondan alsak mesajını iletmiştir.

Derviş varıp mesajı iletince Hacı Bektaş Veli, Pir Ebi Sultan'a bizden istedikleri sensin, çerağcı diyerek onun Konya'ya gitmesini söylemiştir. Şeyh Sadreddin kendisine nereyi gösterirse orayı mekân tutmasına ve Konya'yı ona yurt verdiğine dair de bilgilendirmiştir. Bunların ardından Hacı Bektaş Veli, kabrin ziyaret, toprağın kefareti olsun, şeklinde de dua edip uğurlamıştır.

Pir Ebi Sultan, Konya'ya üç oğlu ve hanımıyla gelip doğrudan Şeyh Sadreddin'e gitmiştir. Şeyh Sadreddin, onu alıp tekkesini nereye kuracağını gösterip burası hem yakın hem de bizim tekkemizin de karşısındadır, diye izah etmiştir. Pir Ebi Sultan, tekkesini buraya kurmuş ve birçok muhib, mürit yetiştirmiştir. Pir Ebi Sultan, Konya'da vefat etmiş, tekkesinin yanına defnedilmiştir. Kabri, Larende kapısının dışındadır (Gölpınarlı, 1958, s. 89).

Pir Ebi zaviye veya tekkesi, Tahrir, Şeriye Sicili ve Hurufat defterleri başta olmak üzere arşiv kayıtlarında yer almaktadır. Zaviye ve tekkenin görevlileri ve vakıfları da bu kayıtlardan takip edilebilmektedir (Bağcı, 2021, ss. 347-348; Şafak, 2019, ss. 246-247; 325). Hurufat defteri kayıtlarına göre zaviyenin kurucusu Pir Ebi'dir ve vakıf evlada şart olarak kurulmuştur (Oğur, 2018, s. 430). Pir Ebi zaviyesinin 1483 yılındaki vakıf ve gelirleri defterde kayıtlıdır.

“...vakf-ı zaviye-i Sultan Pir Abi der zahir-i Konya der tasarruf-ı Hacı Mehmed be berat-ı hullide mülkuhu

Bağ der Turhan nısf dönüm, bağçe-i Ayucı kıt'a

Zemin der Helebiyye kıt'a fi sene 15, zemin der nezd-i zaviye fi sene 15

Zemin der nezd-i Hasırmak fi sene 30, bağ nım dönüm yekûn 60” (Erdoğan, 2003, s. 104).

Pir Ebi tekkesi İstanbullu Said Efendi ve oğlu Haydar Efendi tarafından canlı tutulup Bektaşî tarikatına göre pirlik yaptıkları anlaşılmaktadır. Said Efendi, Ambar Müdürü olarak Konya'da bulunmuştur. Said Efendi'nin yardımcılığını yapan Ethem Efendi, Said Efendi'den sonra pirliği sürdürmüş ve Said Efendi'nin emekli olmasıyla da müdürlüğü devam ettirmiştir. Said Efendi ve Ethem Efendi'nin Pir Ebi Tekke'sine verdikleri vakıfların Pazartesi ve Cuma geceleri kandillerin uyandırılmasına, yağ ve çerağcıya harcanması sağlanmıştır. Said Efendi 1300 [1882] ve oğlu Haydar Efendi 1315 [1898] yıllarında vefat etmişlerdir. Ethem Efendi'nin iki oğlu kendisinden önce vefat etmiş ve bundan dolayı uzlete çekilmiştir. Ethem Efendi de 1353 [1935] yılında İstanbul'da vefat etmiştir (Silleli Said, 2004/1, s. 30; Silleli Said, 2004/2, s. 76; Silleli Said, 2004/3, s. 272).

Pir Ebi, Konya'ya geldikten sonra oğulları vefat etmiş ve hasta yatağındaki bir çocuğu da ölümden dönmüştür. Pir Ebi'nin çocuklarının vefatı ve geride kalan bir çocuğunun da ölümden dönmesine binaen tekke türbedârı tarafından çocukların tedavi edildiğini Silleli Said aynı yerde kaydetmektedir:

“Bu Tekkede öteden beri cumartesi günleri türbedâr tarafından su ısıtılır zayıf olan çocuklar yıkattırılır. Çocuklar kuvvet ve semen peyda etdikleri mücerrebâtandır.”

2.2. Ali Baba

Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nin mensur ve manzum nüshaları arasındaki farklardan birisi, isimleri sayılan halifeler hakkında ayrıntılı bilgi verilmesidir. Ali Baba hakkında bilgi veren manzum nüshadır.

Ali Baba, Kulu yakınlarında Karacadağ isimli bölgeye aile ve talip topluluklarıyla yerleşmiştir. Burada tarımla meşgul olmuştur. Ali Baba'nın kabri Konya Kulu ilçesi Karacadağ beldesinde (Taşkın, 2021, ss. 89-91).²

² Taşkın (2021, ss. 89-91) çalışmasında Akşehir civarında Ali Baba adıyla var olan ziyaret yerlerini vermiş ve farklı yerleri kaydetmiştir. Daha sonraki yıllarda yapılan alan ve yüzey çalışmalarında *Velâyetnâme*'de bahsedilen Ali Baba'nın yerleştiği Karacadağ ve türbesi yerinde tespit edilmiştir. Ali Baba'nın yerleştiği yer ve türbesi hakkındaki bu bilgi de ilk defa burada verilmiştir.

“Ali Baba’dür halifenin biri
 Akşehir’in Kulı kurbünde yiri
 Er salup orayı mesken kılıcak
 Yurd idüben ol arada kalıcak
 Her ne vaktin sem’ine irişse söz
 Gel diyü erden ana irse rumuz”

3. Konya’da Bektaşı Tekkeleri

Konya’da Bektaşı olarak kayıt altına alınan tekkeler, arşiv belgelerinden tespit edilmektedir. Ağırlıklı olarak Bektaşı tekkesi adıyla kayıtlar XVII. yüzyıl ile XVIII. yüzyıl arasına tarihlendirilebilir. Evliya Çelebi, *Seyahatname’de* Konya’da Bektaşı tekkesinden söz etmemektedir (Faroqhi, 2017, s. 64). Ardından *Vesaik-i Bektaşıyan* isimli eserde ise Konya’daki Bektaşı tekkelerine atama münasebetiyle isimlerine rastlanmaktadır. Üçüncü olarak II. Mahmud tarafından Bektaşı tekkelerinin kapatılması emriyle Konya’da faal olan Bektaşı tekkelerine yönelik yürütülen işlemlere erişilmektedir. Konya ve çevresinde Bektaşı tekkelerine yönelik yürütülen işlemler münasebetiyle tekkelerin isimleri daha yoğun geçmektedir. Çünkü Osmanlı Devleti idari yapısı içerisinde Konya’nın değişen sınırları ve bağlı sancak ve kazaların sayılarındaki değişiklik, Bektaşı tekkelerine dair yazışmaların sayısı ve idari birimlerinde sayısal olarak artışa neden olmaktadır. Mesela Karaman Ketenci Baba Tekkesi, Derbeder Derviş Ahmed Zaviyesi, Konya Gafariyyat’a bağlı Bosala köyünde bulunmaktadır. Bunun dışında bazı dönemlerde Bektaşı tekkesi olarak kaydedilerek buna örnek de olan Şeyh Ahmed ve Mahmud / Çıralı Sultan Zaviyesi, Konya merkezde bulunmaktadır (Değerli & Küçükdağ, 2018, s. 110).

Arşiv kaynaklarında Konya’da Bektaşı tekkesine bağlı olduğu belirtilen yapılar değerlendirilirken, arşivde isimleri ve faaliyetlerine işaret eden kayıtlara rastlanmayan Hacı Bektaş Veli Ocağı’na bağlı pir ve talip toplulukları bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu çerçevede Yağmur (veya Kara Yağmur) Ocağı ile Abdal topluluklarına mensup talipler bulunmaktadır. Konya ve Beyşehir şehir merkezlerinde yaşayan bu topluluk, literatürde Carcarlar olarak anılmaktadır (Musalı, Ayyıldız & Gökmen, 2022, ss. 77–93). Bunların dışında, çeşitli arşiv kayıtlarında sınırlı bilgileri bulunan ve Bektaşı tekkesi olarak kaydedilmiş bazı yapılar da bu çalışmada ayrıca ele alınmamıştır.

Bu başlık altında ele alınan tekkelerle ilgili (1826 yılında Bektaşı tekkelerinin kapatılmasıyla başlayan süreçte, tekkelere yönelik yapılan tahkikat ve yürütülen işlerin sonucunda alınan kararlarla kaydedilen ve bu kayıtlara dayanan) çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında Faroqhi ve Maden’in eserleri, makalenin bu (Konya’da Bektaşı Tekkeleri) başlığının belirlenmesinde etkili olmuştur. Bektaşı tekkelerinin kapatıldığı döneme ilişkin defterlerde Ali Gav, Mahmud Hayranî, Dediği Sultan, Taşgun Baba, Handan Sultan, Yatagan Ahmed ve Bulduk Dede kaydedilmiştir.

3.1. Ali Gav Zaviyesi

Ali Gav tekkesi, Konya merkezde yer almakta ve Bektaşî tekkeleri arasında ilk sırada kabul edilmektedir. Ali Gav'ın tekkesi, zaviyesi, mescidi ve medresesi bulunmakta ve zaman zaman Ali Gav mahallesi adıyla da kayıtlarda anılmaktadır. Günümüzde Ali Gav, Ferhuniye mahallesinin Ali Gav sokağındadır ve tamiratlarla günümüze ulaşması sağlanmıştır (Küçükdağ, 2014, ss. 12-17; Küçükdağ & Akman, 2015, ss. 19-48).

Gav, öküz anlamına gelmekte, bu ismi almasında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Öküz derisini giyip elbise yapması, Konya'nın fethine katkı sunması gibi sözlü aktarımların kaydına rastlanmaktadır. Ali Gav, zaviye, tekke, medrese, mahalle adıyla kayıtlara geçmiştir. Ali Gav medresesi adıyla durmakta ve Selçuklu eserleri arasında kabul edilmektedir. Önder'in (1962, s. 168) çalışmasında Ali Gav'ın tahmini olarak XIV. yüzyılı başlarında yapıldığı bilgisi verilmektedir. Hacı Bektaş Veli halifelerinden Resul Baba adına Konya'daki Bektaşî topluluğu tarafından yapılmıştır.

Karaman Vakıf Defteri'nde "Vakf-ı Zâviye-i Alî-i Gâv nâm-ı diğer Postîn-pûş" adıyla kayıtlıdır (Kahraman, 2009, s. 84). Bu kayıttan Ali Gav olarak isimlendirilen zaviyenin diğer isminin Pustinpuş olduğu anlaşılmaktadır. Pustinpuş isimlendirmesi gibi Atlaspuş adından Hacı Bektaş Veli halifesi bulunmaktadır (Taşgın, 2012, ss. 95-97). Ali Gav adına Konya dışında rastlanmamakla birlikte Pustinpuş adına tekkelerin ise Bursa Yenişehir (Çift, 2002, ss. 231-232; Çift, 2002, s. 237) ve Batı Trakya'da Gümölcine merkezde bulunduğu (Gökçe, 2022, ss. 466-467) bilinmektedir. Pustinpuş hakkındaki bilgiler Bursa ve çevresinde yoğunlaşmakta ve faaliyetleri de yine bu bölgeden aktarılmaktadır. Âşık Paşazade, Sultan Murad tarafından Pustinpuş'a Yenişehir'de bir imaret ve zaviye yaptırdığını kaydetmektedir. Yenişehir'deki bu zaviye günümüze ulaşmıştır (Karakaya, 2007, s. 334).

"Yenişehir'de bir imaret yaptı ve bir derviş varıdı. Adına Postinpuş dirleridi, ana bir zaviye yapıvirdi." (Âşık Paşazade, 2003, s. 385).

Terceme-i Şakaik-i Numaniyye'de Postin Puş, Sultan Murad dönemi velilerinden sayılmaktadır.

"Şeyh Postin-pûş Diyâr-ı 'Acem'den Rûm'a gelüp Burûsa'da tavattun eyledi. Cezbe-i 'azîme ve kerâmât-ı seniyye sâhibi, mestecâbü'd-da'vet idi. Sultân Murâd Yenişehir'de buna bir zaviye yaptı. Rahmetü'llâhi 'aleyhim ecma'in." (el-Amâsî, 2021, s. 214).

Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli marifetinde erenlerin aileleri tarafından verilen isimlerinin yanında farklı adlandırmaları da bulunmaktadır. Böylece erenler, geçtikleri manevi mertebelerin her birinde farklı isim alıp bununla anılmaktadır. Bu adlandırmalarda alınan her bir ismin bir arada, ikisi birlikte veya ayrı ayrı kullanımı bazı karışıklıklara yol açmaktadır (Taşgın & Taşgın, 2022, ss. 120-125).

Hacı Bektaş Veli tekkesi, 1740 yılından Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı 1826 yılına kadar belgelerde Hacı Bektaş Veli evlatlarından Hacı Bektaş Veli tekkesinde tekkenişin olanların atamaların kendileri tarafından yapılacağı fermanı verilmiştir (Altı, 2022, ss. 1-10). Bu dönem öncesinde de 15 Şevval 1054 [16 Aralık 1644] yılında 7 numaralı Şeriye Sicili kaydına göre Ali Gav tekkesi tevliyetine ilişkin yazışma Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişiniyle yapılmıştır. Şeyh Kasım'ın vefatı üzerine evladının bulunmamasından dolayı Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Şeyh Yusuf'a arz bulunulmuş ve Derviş Mevlüd'ün tevliyeti talep edilmiştir (Şafakçı, 2005, ss. 480-482; Ek 1).

Ali Gav tekkesinin Hacı Bektaş Veli tekkesi tarafından idaresi ve atamaları hakkındaki yazışmalar 1740-1750 yıllarında sayıca daha fazla artmıştır. Hacı Bektaş Veli tekkesine bağlı tekke, zaviye ve hankahlarla ilgili yapılan yazışmalara alınan fermanla verilen yetkiye işaret eden cümleyle konuya giriş yapmaktadır. 10 Rebiyülevvel 1153 [5 Haziran 1740] tarihindeki bu belge Osmanlı Devleti sınırları içerisindeki tekke ve zaviyelerin zaviyedâr, meşihat ve tekkenişinlerin arzlarının kuzzat, nüvvab, vakıf mütevellileri ve diğerlerinin arzıyla yapılmadığı kuralıyla başlamaktadır. Ardından tekke ve zaviyelere arzların Hacı Bektaş Veli tekkesinde tekkenişin olan evlatları tarafından yapıldığı belirtilmektedir (Vesaik-i Bektaşîyan, 2015, ss. 112-114). Cemaziyelevvel 1163 [Nisan 1750] tarihli belge Ali Gav zaviyesinin bağ ve tarla mahsullerinin üçe taksim edilmesinden sonra kimlere pay edileceğine dairdir (Vesaik-i Bektaşîyan, 2015, s. 40). Son olarak 18 Şevval 1165 [29 Ağustos 1752] tarihli belge de Ali Gav tekkesinde zaviyedâr olan Derviş Mehmed'in vefatı ardından yerine Derviş el-Hac Hasan'ın tevliyeti ve zavidârlığı hakkındadır (Vesaik-i Bektaşîyan, 2015, ss. 185-186; Ek 2).

Yine Osmanlı arşivlerindeki kayda göre 14 Receb 1194 [16 Temmuz 1780] tarihli arzda Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Şeyh Abdülatif Efendi, el-Hac Mehmed Muhtar dedenin yeniden atanması talebinde bulunmaktadır. Arzın yazılmasının gerekçesi Ama Derviş Seyyid Ali'nin tekkenin mütevellisi olmak için yaptığı girişimdir ve bu girişim bu arz ile durdurulmuştur. Fakat bu belge Ali Gav tekkesinin Hacı Bektaş Veli tekkesine idari işlerde bağlı olduğunu ve işlerinin de yine tekke üzerinden takip edildiğini göstermektedir.

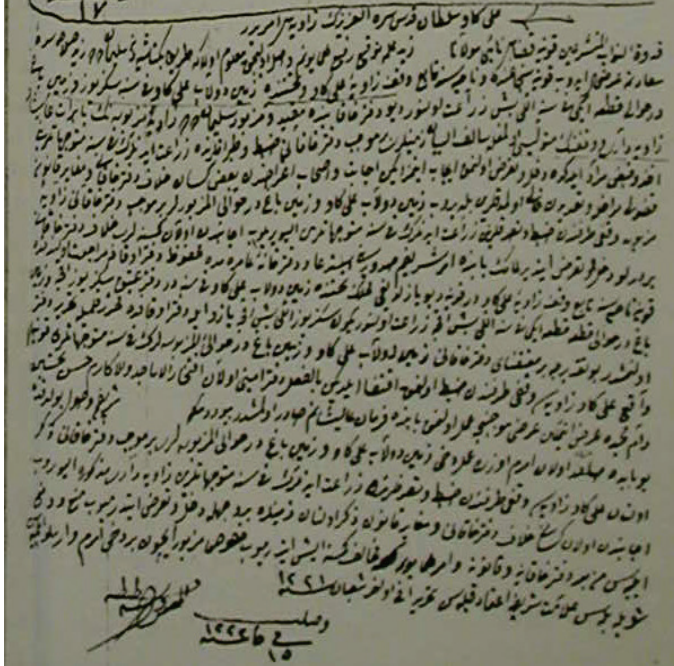
“Der-devlet-i mekine-i arz-ı dai-keminedir ki

Cedd-i azizim Sultanu'l-arifin ve burhanu'l-vasilin el-Hac Bektaş Veli kuddise sırrahu'l-hafi ve'l-celi hazretlerinin memalik-i mahruseti'l-memalik-i Padişahide tarikat-ı aliyesine meşruta zevayadan medine-i Konya'da vaki medfun e'izze-i ikramden Ali Gav Sultan zaviyesine bundan akdem ba-berat şerif-i alişan zaviyenişin A'ma Derviş Seyyid Ali zaviye-yi mezkurede meks ve ikamet etmediğinden naşi...” (AE.SABH.I. 355.24882).

Ali Gav tekkesi idari işlerinin yürütüldüğü, bu çerçevede zaviyedâr ve mütevellî atanmasının yapıldığı Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından hemen öncesine rastlamaktadır. Konya Şeriyeye Sicili 68 numaralı defterin Ali Gav tekkesine ilişkin kaydı ise Evahir-i Şaban 1221 [13 Eylül 1806] tarihlidir. Hacı Bektaş Veli evlatlarından Hacı Bektaş Veli tekkesi postnişini Seyyid Şeyh Feyzullah arzıyla zaviyedâr ve mütevellisi Bektaşî tarikatından Derviş Seyyid Hacı Mehmed'in vefatından sonra Süleyman Dede'ye berat verilmiştir (KŞS. No 68, s. 114; Tuş, 2007, ss. 172-173).

Görsel 2.

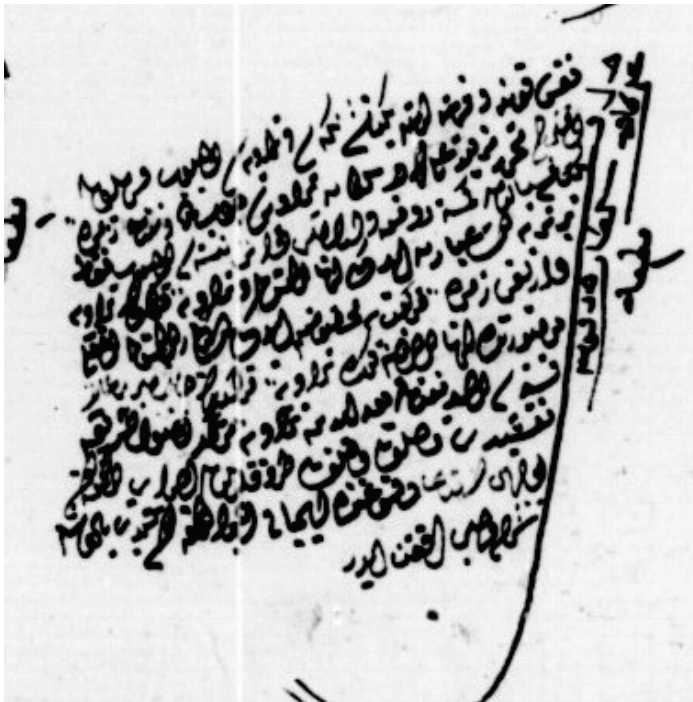
Konya Şer'iyye Sicili, No 68, s 114.



Bektaşî tekkelerinin 1826 yılında kapatılma kararı ardından Bektaşî tekkeleri hakkında yürütülen tespit ve tahkik Konya'daki Bektaşî tekkeleri için de yapılmıştır. Ali Gav tekkesi de tahkikattan geçmiştir. Konya Bektaşî tekkeleri hakkındaki tahkikatı yapan memurun notuna göre Bektaşî tekkesi olmasına rağmen Bektaşî bulunmadığı gibi herhangi bir geliri de yoktur. Ayrıca Ali Gav tekkesinin tevliyet ve meşihatının Nakşibendi, Halveti ve Celveti tarikatı temsilcilerine verilebileceği yönünde olmuştur.

Görsel 3.

Ali Gav Tekkesinin 1826 Yılı Kapatılma Kararı Ardından Tahkikat Kaydı MAD No. 9771, s. 95.



“Zaviye-yi Ali Gav Sultan der Konya

Nefs-i Konya ve karyelerinde Bektaşî tekyesi ve zaviyesi olmayup verilen defterde muharrer mezbur Ali Gav Sultan zaviyesi olub zümre-i Bektaşiyandan kimesne rüftdarlığına dair bir nesnesi olmayup fakat bir türbeden ibaret idüğü inha olunmuş ve zaviye-yi mezkurun zaviyedârlığı zümre-yi mezkureye mahsus idüğü derkenar olunmuş olmağla bu surette inha olunduğuna göre zaviye-i mezkurun canib-i miriye aid nesnesi olmağından ba'de-ezin usul-ı tarikat Nakşibendî ve Halvetî ve Celvetî turuklarından icra olunmak üzere tevcihi istid'a vukuunda icabı ifa olunmak üzere kaydî bâlâsına şerh verilmesi iktiza eder.” (BOA. MAD. 9771, s. 95).

Bu dönemin ardından Derviş Mehmed'in vefatı üzerine evladiyet ve vakfa meşruta olması hasebiyle atama talebi arzında bulunulmuştur. 9 Receb 1252 [20 Ekim 1836] yılında yapılan yazışma ile el-Hac Ali'nin boş olan bu göreve atanmasının uygun olduğu talebi bulunmaktadır (C. EV. 285.14530). Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı dönemde Ali Gav tekkesi notunun bulunduğu yerde Konya'da başka Bektaşî de bulunmadığı kaydı düşülmüştür.

Ali Kemter Baba, tekkelerin kapatıldığı dönemde tekkede hizmet etmiş, 1261/1845 yılında vefat etmiş ve tekke haziresine defnedilmiştir. Ali Kemter Baba'nın kabri ve Muharrem ayında aşure kaynatılması için 21 Cemaziyelula 1257 [11 Temmuz 1841] vakıf tayin edilmiştir (VGMA. Defter, 294.150). Ali Kemter Baba kabri için aylık 60 gurus ve Muharrem ayında aşure kaynatılması için senelik 700 gurus tayin edilen vakfı vefatından sonra da devam ettirilmiştir (VGMA. Defter 4195.39).

Görsel 4.

Ali Gav tekkesi Bektaşî babası Ali Kemter Baba'nın Mezar Taşı (Konyalı, 1964, s. 913).

Ya hu

Şem-i Bektaş Veli pervanesi

Hem muhibb-i sâdık-ı âl-i aba

İdüb râh-i fenâda mahv-i vücûd

Cem'ile bulmuş idi ayn-i beka

Bin ikiyüz ve altmış bir senesi

Oldu Ferdevs-i âşîyan Kemter Baba

Sene 1261 (Konyalı, 1964, s. 914).

یا هو

شمع بکتاش ولی پروانه سی

هم مح صادق آل عبا

ایدوب راه فناده محو وجود

جمیله بولش ابدی عین بقا

بیك اکیوز والتش بر سنه سی

اولدی فردوس آشیان کتر بابا

سنه ۱۲۶۱

Doğrusu Konya'da Bektaşî olmadığı kaydına rağmen Ali Kemter Baba'nın faaliyeti ve hatta kabrinin de Ali Gav tekkesi haziresine defnedildiği bilinmektedir. Ali Kemter Baba'dan sonra Konya Vakıf Defterleri Arşivi klasör 9, zarf 87'deki kayda göre Mehmet Nesîp Dede tevliyet ve türbedârlık görevinde bulunmuştur (Arabacı, 1996, ss. 322-323). Ali Kemter Baba ve ondan sonra tekkede hizmet gören kişiler dikkate alınacak olursa bu konuda daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Aczi'ye (1962, s. 3) göre 1822-1848 yılları arasında tekkede Ali Kemter Baba hizmet etmiş ve vefatı ardından Buharalı bir derviş, uzun süre tekkede kalmıştır. Buharalı bu dervişin tekkede kaldığı bu dönemde birçok kişi onunla sohbet etmek için tekkeye gelmiştir ve Aczi, bu dervişini görüp yakinen tanımıştır. Buharalı bir hemşerisi tekkede misafir olmuş ve onun parasına tamah ederek onu tekkede öldürmüştür. Bu cinayet ardından da Vali Mehmed Paşa, tekkeye el koyarak tamir ve yeni bir medrese yapmıştır.

Bir başka rivayete göre Ali Kemter Baba'nın vefatı ardından Bektaşî dervişler, tekkede toplanmaya devam etmişlerdir. Ali Gav tekkesinde toplanan dervişlerin afyon çektikleri ve bazı huzursuzluklara neden oldukları dönemin kaynaklarına da yansımıştır.³

“Zaviyede bir zamanlar derbeder ve kötü huylu Bektaşîler oturdukları için burada bir cinayet işlenmiş, oturanlar oraya getirdikleri İbradali bir sandık emmini öldürmüşlerdi. O vakit Konya'da vali bulunan Avlunyalı Ferid Paşa zaviyeyi; Eski Konya meb'usu ve şer'îye vekili Hadimli Hoca Mehmed Vehbi ibn-i Hüseyin'e vermiş, o da hayır sevenlerin yardımile burasını tadil, islah ve kısmen tağyir ve imha suretile âdi kerpiçle bir medrese haline getirmiş ve Paşa da (Mahmudiye Medresesi) adını vermişti. Ferid Paşa o sırada teftişe çıkmıştı. Müderrisine telgrafla direktifler verecek kadar büyük alaka gösteriyordu. II. Mahmud'un Bektaşîliği imha ettiğine işaret etmek için de adına “Mahmudiye” demiştir (Konyalı, ss. 909-910).

Mehmet Ferit Paşa, Konya valiliğine 17 Şevval 1315 [17 Mart 1898] tarihinde atanmış ve bu görevinden 28 Şaban 1320 [6 Kasım 1902] tarihinde ayrılmıştır (Cirtil, 2005, s. 121; Yaman, 2021, 121). Mehmet Ferit Paşa, tekkedeki olaylar üzerine hem yönetimini değiştirmiş hem de yeni mütevellinin başlattığı tamir ve yeni kısımların eklenmesini desteklemiştir. Bu çerçevede tekkenin arazisi üzerinde bir medrese inşa ederek müderrisliğine Hadimli Vehbi Efendi'yi tayin etmiş, dervişlerin tekkedeki davranışları kontrol altına alınmış, mescit ve medrese faal hale gelmiştir. Vehbi Efendi'nin medresenin müderrisliği, zaviyenin zaviyedârlığı ve mescidin imametine tayin olduğu 1317/1900 yılından sonra birkaç yıl daha Bektaşî dervişler faaliyetini sürdürmüş ve 1320/1904 yılından itibaren tamamen tekkeyi terk etmişlerdir. Cumhuriyet döneminde de Tevhid-i tedrisat kanunu ile medrese kapatılarak maarife nakledilmiş, tekaya ve zevayanın seddi kanunu ile de tekke kapatılmıştır (Silleli Said, 2023/1, s. 96; Silleli Said, 2023/2, s. 170; Silleli Said, 2023/3, s. 56).

Bu tarihten sonra tekke dışında Bektaşî meydanı açılmaya ve Muharrem aşuresi kaynatılmaya Konya'daki kalan az sayıdaki Bektaşî derviş ve babasıyla devam edilmiştir.

“Atatürk Kız Lisesinin arkasında bulunan ve bundan bir süre önce Vakıflar Müdürlüğünce restoresi yaptırılan Ali Gav tekkesi ile Babasultan Mahallesinde Baba Sultan tekkeleri birer Bektaşî tekkesi idiler. Yazar arkadaşımız sayın Afif Evren'in naklettiğine göre bu tekkenin son Bektaşî Babası, Mevlevî soyundan avukat, yazar Sabit beydi. O'nu Kayserili Şükrü Bey istihlaf etmiş baş müridleri arasında da merhum gazeteci Mazhar Babalık yer almıştır.” (Sural, 1975, s. 3).

3.2. Mahmud Hayranî

Mahmud Hayranî'nin zaviyesi Akşehir'dedir. Osmanlı dönemi Akşehir zaviyeleri arasında gelirleri bakımından Hacı İbrahim bin Şeyh Hasan vakfından sonra ikincidir.

“Vakf- zaviye-i kutbü'l-budela Seydi Mahmud Hayran der nefsi-i Akşehir meşihat der tasarruf-ı Necmeddin an evlad-ı Seydi Mahmud el-mezbur be hükm-i sultan” adıyla 1483 yılına ait vakıf kaydında zaviyenin gelirleri birçok köyden sağlanmaktadır (Erdoğan, 1994, s. 140-141; Erdoğan, 2004, ss. 131-132).

³ “1317/1901 yılında bu zaviyede süfli, derbeder ve kötü ahlaklı Bektaşî geçinen bazı kimseler bulunmaktaydı. Bu tarihte İbradali bir sandık emini (veznedar) soymak amacı ile burada pusuya düşürülerek öldürülmüş, cinayet şehirde büyük tepki meydana getirmiş, olaya Konya Valisi Avlunyalı Ferid Paşa el koymuş türbe ve zaviyeyi boşalttırarak tamir ettirmiştir.” (Es, 1975).

Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Bektaşî tekkelerinin tespitindeki kaynaklardandır ve Evliya Çelebi'nin kayıtları arasında Konya'da Bektaşî tekkesi bulunmamakta ve bu konudan hiç söz etmemektedir. Bu dönemin ardından Hacı Bektaş Veli dergâhı postnişini Çelebilerin idari işlerde yetki sahibi olmalarından itibaren yazışmalar yoğunlaşmış ve Bektaşî tekkelerine yönelik işlemlerde artış meydana gelmiştir. Bu yazışmalar arasında Seyyid Mahmud Hayranî Sultan dergâhına ait belgeler de bulunmaktadır. Bu yazışmalar, Hacı Bektaş Veli Dergâhı Postnişinleri Şeyh Abdullatif, Şeyh Elvan ve Şeyh Feyzullah zamanında yapılmıştır. Bu konuya örnek belgeler, H-02-02-1204 [22 Ekim 1789] (AE.SSLM.III. 21.1237) ve H-15-12-1204 [26 Ağustos 1790] (C.EV.460.23284) tarih ve numarasıyla kayıtlıdır.

Görsel 5.

Çelebi Şeyh Abdullatif Arzı (C.EV.460.23284)



"Der devlet-i mekine-i arz-ı dai-yi kemine-i budur ki

Ceddi azizim kutbu'l-ârifin ve zehru'l-vasilin el-hac Bektaş Veli kuddise sırrahu'l-hafi ve'l-celi hazretlerinin memalik-i mahruseti'l-mesalik-i padişahide tarikat-ı aliyelerine meşru tekayadan olup medine-i Akşehir'de vaki e'izzei-kiramden kutbu'l-arifin Seyyid Mahmud Hayran Sultan zaviyedârlığına makuliye mutasarrıf olan Abdullah nam kimesne ecanibden asitane-i saadette hizmetkarlık edib ber-takrib üzerine berat ettirib vakf-ı mezkurı tımar u zeamet misal iltizam verib ayende ve revendeye itam-ı taam ettirdiğinden gayrı vakf-ı şerif ve zaviye-i haraya müşerref olduğuna ve tamir ve termime işed ihtiyaç ile muhtaç olup halen medine-i mezbure sakinlerinden her vecihle layık ve mahalli ve müstehak olan Mehmed Efendi dailerine mezbur Abdullah'ın ref'inden tevcih olunmasına vakia-yı mühri mutabık medine-i Akşehir'de hakimü'l-vakt

olan es-Seyyid Hüseyin Efendi daileri i'lam edib ancak bu makule zevaya cedd-i azizim tarikine meşruta zevayadan olmağla şerefbaş sudur-u hutut-u hümayun-u şevketmakrunda olan evamir-i aliyeye inkiyaden bu dailerinden daha arzı iltimas etmeğin inayetlü sultanım hazretlerinden mercum-ı mutazarrı'dır ki Mevlanay-ı mumailayhin arz-ı natık olduğu minval meşruh üzere zaviyedârlığı mezkûru müteveffay-ı ecanibinden olan Abdullah'ın terk-i hidmet ve ref'inden işbu bais-i arz-ı rukiyyet ve şayeste-i merhamet her vecihle layık ve mahall ve müstehak olan Mehmed Efendi dailerine ayende ve revendeye it'am-ı taaam eylemek şartıyla tevcih ve yedine berat-ı şerife-yi alişan-ı sadaka ve ihsan buyurulmak babında olki-vakii'l-haldir bi'l-iltimas paye-yi serir-i i'lamiye arz olundu. bakı emr u ferman lütf u ihsan der-adaletpenahidir. Hurrire fi yevmi'l-hamisi aşer min şehr-i Zilhicce sene erbaate mieteyni ve elf [15 Zilhicce 1204].

Efkaru'l-vera hadimu'l-fukara

Eş-Şeyh Abdullatif an sūlalet-i Hacı Bektaş Veli kuddise sırrahu'l-hafi seccadenişin haliyen."

Hurufat Defterleri, Mahmud Hayranî zaviyesi işlemlerinin uzun bir dönemine dair bilgi vermektedir. Hurufat Defterleri'nde verilen bilgiler özellikle H-07-01-1135 [18 Ekim 1722] (H-06-02-1135 [16 Kasım 1722] tarihli arşivin diğer kayıtlı belgelerin verdiği bilgilerle örtüşmektedir (İE.EV. 38.4359; İE.EV. 39.4509).

Bektaşî tekkelerinin kapatılma döneminde de zaviye ve türbedâr atanmaya başlamıştır. Seyyid Mehmed bin Abdullah, zaviyede şeyh ve türbedârlık görevi yürütürken Cemaziyelevvel 1232 [Mart-Nisan 1817]'de vefat etmiştir. Seyyid Mehmed bin Abdullah, vefatından sonra yerine çocuğu olmadığından Seyyid Musa Halife, mütevellilerin önerisiyle türbedâr olarak 26 Muharrem 1236 [3 Kasım 1820] tarihinde tayin edilmiştir. Ardından Veleddin bin İsmail türbedâr olmuş, onun da vefatıyla birlikte 7 Ramazan 1244 [13 Mart 1829] yılında Hafız Ömer türbedâr olarak atanmıştır (Ülkü, 2024, ss. 181-189). Maden'in (2020, s. 140) tespitine göre Seyyid Mahmud Hayran Sultan tekkesinde dervişe rastlanmamış ve türbeden ibaret olan tekkeye müteveli atanmıştır.

Seyyid Mahmud Hayran Sultan tekkesinin türbesi ayakta kalmış, müstemilatı harap hale gelmiş ve yıkılmıştır. Bundan dolayı da Seyyid Mahmud Hayran Sultan türbesi, türbedârla idare edilmiştir. Daha sonra H.9.10.1322 [17 Aralık 1904] ve H. 19-10-1322 [27 Aralık 1904] yılında yapılan taleple tekke, zaviye ve hamamdan geriye kalanlar satılarak elde edilen gelirle okul yapılmıştır. Mescidi ve türbesi dışında harap olan hamam ile bir kısım arazisinden elde edilen gelir, Mekteb-i İbtidaiye ve Mekteb-i İnas-ı Rüşdiye yapımına harcanmıştır (MF. MKT. 819.18; MF.MKT. 821.47).

Maarif Nazırlığı tarafından müze müdürlüğünce H-20-09-1328 [25 Eylül 1910] yılında Akşehir'de bulunan Selçuklu devri eserlerinden Taş Medrese, Mahmud Hayranî türbesi, Yıldırım Beyazid'in iç organlarının gömülü bulunduğu mahal ile Kanuni Sultan Süleyman zamanında Hasan Paşa tarafından yaptırılan mescidin yıkılması nedeniyle teftiş ve tespit yapılmış, yapılan tespit ve öneriler fotoğraflarla birlikte rapor haline getirilmiştir (DH.İD. 28.1-8).

Görsel 6.

Akşehir’de Mahmud Hayranî Türbesi (DH.İD. 28.1.6).



3.3. Dediği Sultan’ın Çocukları ve Halifeleri

Konya ve çevresindeki Bektaşî tekkeleri içerisinde Dediği Sultan’a ait olanlar, gelir ve şubeleri itibarıyla daha fazladır. Dediği Sultan’a ait tekkeler, kendisi, çocukları ve halifelerinden oluşmaktadır. Ilgın ve Doğanhisar’da kendisine ait olan tekkelere, Ilgın’daki Mahmud Hisarı örnek verilebilir. Konya merkezde oğullarına ait tekkeler vardır. Ilgın merkezdeki Handan Sultan, İnsuyu’da bulunan Taşgun Baba ve Yatağan’da bulunan Yatağan Mürsel tekkeleri Dediği Sultan’ın halifelerinin tekkeleridir. Bu tekkelere ait arşive yansıyan vesikalar bulunmaktadır. Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı dönemde yapılan tahkikat ile Dediği Sultan tekkeleri kapatılmamış ve türbe olarak devam etmişlerdir (Maden, 2020, s. 35, dipnot 200).

3.3.1. Dediği Sultan ve Çocuklarına Ait Tekkeler

Dediği Sultan adıyla birden fazla yerde tekke bulunmaktadır. İlk olarak Ilgın’ın Mahmudhisarı köyünde, ikinci olarak Doğanhisar’ın Tekke köyünde ve üçüncü olarak Zengicek’in Çeşmecik köyündeki tekkeler sayılabilir. Konya merkezdeki tekke de dâhil olmak üzere sadece Konya’da birden fazla Dediği Sultan tekke ve zaviyesinin kaydına rastlanmaktadır (Bakırer & Faroqi, 1975, ss. 447-471).

Konya Merkezde Dediği Sultan

“Zaviye-i Turduhan Çelebi bin Dediği Sultan aleyhirrahmeti ve'l-gufran der nefsi Konya İbrahim Bey'den muafname var bağdan ve çiftten ve ağnamdan ve dükkândan nesl varsa cem'i avarızdan ve tekalifden muaf ve müsellemler kimesne nesne talep etmeye ve zahmet vermeye deyü mukayyed olan Saru Çelebi bin Turduhan el-mezbur şeyh olup arak-ı cebinleriyle ayendeye revendeye hizmet edeler.” (Erdoğan, 1994, s. 112).

Dediği Sultan'ın oğlu Turduhan veya Toruncan Sultan tarafından kurulan vakıf, Karamanoğulları ve Osmanlı Devleti dönemlerinde faaliyetini yürütmüştür. Vakfın faaliyeti 1530 yılı kayıtlarında da yer almasına rağmen XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren faaliyetine rastlanmamaktadır (Bağcı, 2021, s. 356).

Said İli Çeşmecik Mezrasında Dediği Sultan

“Vakf-ı zaviye-i Sultan Dediği der mezraa-i Çeşmecük tabi-i vilayeti Said der tasarruf-ı Derviş Ferid mukarrer be hükm-i şerif

Mezraa-i Çeşmecik der vilayet-i mezbure zaviyenin kendü ve çfitleri yürümü hasıl an öşr-i galle ve resm-i ağnam ve kovan ve gayriha 300” (Erdoğru, 1994, s. 116).

Doğanhisar Dediği Sultan

“Vakf-ı zaviye-i Dediği Sultan aheyyirrahme ve'l-gufran der nezd-i Doğanhisar tabi-i Akşehir Dediği Sultan kendü bina etmiş meşihat benam-ı Umran veled-i Tugrul ve İşfahan ve Veli biraderes ber meceb-i Defter-i Köhne ve mukarrername-i Sultan Mehmed tabe serahu ve padişah-ı alempenah hullide mülkühü ve mezkûrun dervişlerinin Emir ve Ali nam kardışları dahi var elan mezkurlar ihtiyarlarıyla Didiği Sultan neslinden Zeynel bin Genç Arslan'ı iştirak tarikiyle meşihata yazılmak talep etdikleri sebebden müşterek şeyhler sebt olundular.” (Erdoğru, 1994, s. 148).

İlgın Dediği Sultan

“Vakf-ı zaviye-i Dediği Sultan aleyhirrahma ve'l-gufran meşihat benam-ı Mehmed Çelebi ve Turduhan be hükm-i alişan..” (Erdoğru, 1994, s. 149).

Bütün bu kayıtlar, Dediği Sultan'ın çocukları, halifeleri ve kendi adıyla var olan zaviye ve tekkelerle çok geniş bir sahada ve çok fazla sayıda toplulukla birlikte hareket edip faaliyet yürüttüğünü göstermektedir. Dediği Sultan adıyla tekke ve zaviye bulunduğu gibi çocukları ve halifeleri adıyla da tekkeler bulunmaktadır.

Dediği Sultan Menakıbı'nda verilen bilgiler ile resmi kayıtlara yansıyan bilgiler arasında paralellik bulunmaktadır. Dediği Sultan ve Hacı Bektaş Veli arasındaki bağlantı, her ikisinin de bağlı bulunduğu Horasan irfanı nedeniyledir. Diğer nedeni ise kendilerine bağlı toplulukların yerleşimlerinin tekke ve zaviyeler etrafında yapılandırılmasıdır. Bağlı bulundukları irfan ve sosyal yapıları aynı olan iki pirin tekke ve zaviyelerinin akıbeti (bir süre sonra en azından resmi makamların muhatap olması açısından) aynı çatı altında toplanmalarıyla sonuçlanmıştır.

Görsel 7.

H-12-02-1219 [23 Mayıs 1804] (C.EV. 115.5711)



“Der-devleti kemine-yi arz-ı dai-yi kemineleridirki

Ceddi azizim kutbu'l-ârifin gavsu'l-vasilin el-Hac Bektaş Veli kuddise sırrahu'l-aziz hazretlerinin tarikat-ı aliyelerine müntehi zaviyelerinden olup Konya sancağında vaki İlgin kazası kuralarından Mahmud Hisar karyesinde Dedeği Dede zaviyesi vakfının nisf-ı vazife-yi muayyene ile nisf-ı zaviyedâr ve mütevellisi olan evladı vakıftan eş-Şeyh Abdusselam Halife bu esnada bi-emrillahi teala fevt olup yeri-yi hali ve hizmet-i lazimesi muattal kalmağla sulbi kebir oğlu işbu bais arz-ı ubudiyyet eş-Şeyh Seyyid Mustafa Halife her vecihle erbab-ı istihkaktan ve mahalli müstehak olduğunu kazay-ı mezkûr kadısı es-Seyyid İsmail Efendi daileri ilam etmeğin nisf-ı zaviyedâr ve mütevellis olan babası müteveffa-yı mezburinin mahlûlünden oğlu merkurum üzerine tevcih-i hümayun buyurulup mücedden yedine beratı şerifi-i alişan sadaka ve ihsan buyurulmak ricasına hasbeten lillahi'l-müteal evvel ki vaki-yi'l-haldir. Bi'l-iltimas paye-yi seriri a'laya arz olundu. Baki emr u ferman lutf u ihsan der-adelet-i penahidir. Tahriri min şehri safer sene tis'a ve mieteyn ve elf.

Ehkaru'l-vera hadimu'l-fukara

Eş-Şeyh es-Seyyid Feyzullah min sülale-i el-Hac kuddise sırrahu'l-hafi ...”

3.3.2. Taşgun Baba

Dediği Sultan, Horasan konargöçerlerinin Konya ve çevresindeki yerleşim planı ve bu plan dâhilinde gerçekleşen iskânı hakkında yeterli ipucu sunmaktadır. Dediği Sultan, kendisine bağlı topluluklar ile yine halifeleri ve halifelerine bağlı topluluklarla geniş bir coğrafyada sayıca fazla topluluğu yönetip yönlendirdiği büyük bir organizasyonun parçası olduğunu göstermektedir. Dediği Sultan organizasyonunun parçası olan kişilerden bir tanesi de Taşgun/Taşkun Baba'dır.

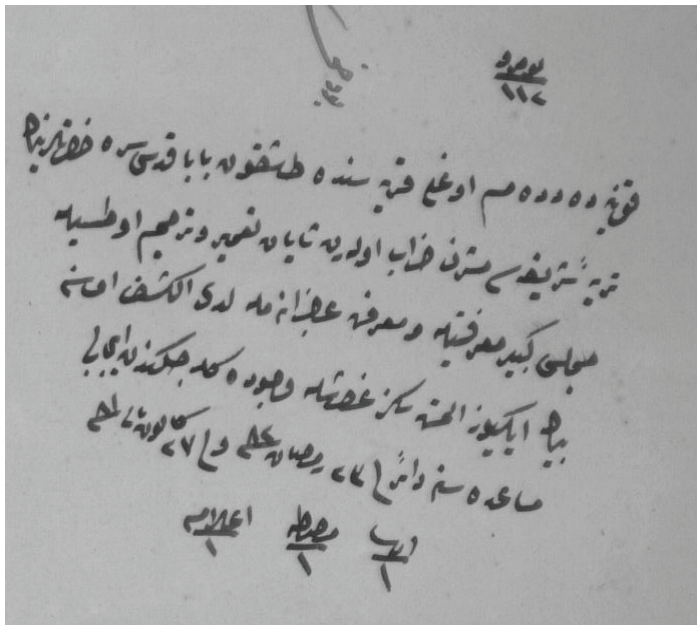
Taşgun/Taşkun Baba'dan bahseden 1483 ve 1500 yıllarının tahrir kayıtlarına göre öncelikle kendisi ve yakın çevresinden oluşan toplulukla zaviye kurması ve ardından zaviye etrafında köyün oluşması söz konusudur. Zaviyenin ilk kurucuları, vergiden muaf ve zaviyenin görevlisi olarak kaydedilmiştir. Daha sonraki yıllarda gelip zaviye etrafında yerleşen ve oranın zaviyeden köye dönüşmesine katkı sunanların vergiye tabi oldukları görülmektedir (Yörük, 2017, s. 117).

"...vakf-ı zaviye-i Şeyh Taşkun der mezra'a-i Sevindükün Kızılviran tabi'-i Zengicek der tasarruf-ı evlâd-ı Şeyh Taşkun be mektub-ı İbrahim bey ve berat-ı padişah hullide mülkuhu mezra'a-i Sevindükün Kızılviran tabi'-i Zengicek hâsıl an öşr-i galle ve resm-i çift ve ağnâm ve kovan ve gayrıha 700" (Erdoğan, 2003, s. 107).

Taşgun Baba, Dediği Sultan halifelerindendir. Sözlü aktarıma göre de Dediği Sultan'ın oğludur. Tekke, zaviye ve türbesi Altınekin Dedeler köyündedir. Taşgun Baba, Kebir olarak da kabul edilmektedir. Osmanlı döneminde Sahra nahiyesi olarak adlandırılan Çumra'nın Alemdar ve Bayrak köylerinin bulunduğu yerde vakıfları bulunan Taşgun Baba adıyla ikinci türbe Dedemoğlu köyündedir (Taşkın, 2015, ss. 279-280). Hurufat defteri kayıtlarına göre Taşkun Baba'nın Dedemoğlu köyündeki torunlarından Şeyh Ahmed, At Pazarı kapısının dışında Valide Han yanında bir han inşa ederek gelirlerini dedesi Taşkun Baba'ya ait vakfa âyende ve revende başta olmak üzere harcanması için vakfetmiştir (Oğur, 2018, s. 434).

Görsel 8.

Taşgun Baba'nın Dedemoğlu Köyündeki Türbesi EV.d. 19743 21 Zilhicce 1282 [7 Mayıs 1866]



“Konya Dedemoğlu karyesinde Taşkun Baba kuddise sırrahu hazretlerinin türbe-yi şerife-yi müşerref harab olarak şayan-ı tamir ve terkim olmasıyla ...”

Taşgun Baba tekkesi de 1826 yılındaki incelemeden geçmiş, türbeden ibaret olduğuna dair tespit yapılmış ve bu haliyle devamına karar verilmiştir (Maden, 2020, s. 140).

3.3.3. Handan Baba

Dediği Sultan’ın Ilgın yakınlarında bir yer beğenip yerleşmesi konusunda istekte bulunan halifesi Handan Sultan olmuştur. Handan Sultan’ın Ilgın merkezde zaviyesi bulunmaktaydı, yakın zamanlara da zaviye, çeşme vb. eserlerin kalıntıları bulunmuştur (Çam, 2012, s. 225; Küçükdağ, 2012, ss. 471-472).

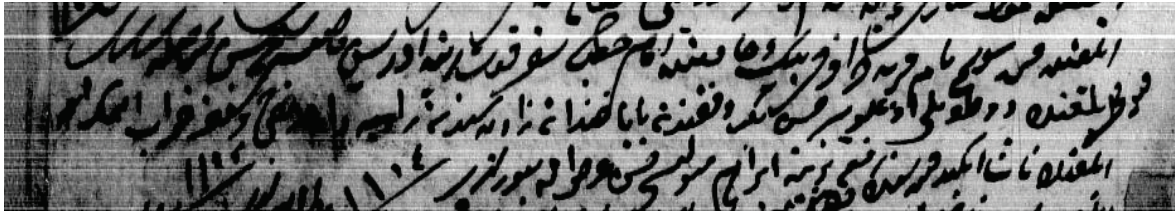
Bu konuyla ilgili olarak Fatih Sultan Mehmet döneminde tutulan kayıtlarda rastlanan Handanî ismi, Kandanî ve Kindanî şeklinde de okunmuştur (Coşkun, 1996, s. 155; Erdoğan, 2004, s. 149).

“Handanî Zaviyesi Vakfı Ilgın’da Padişahın hökmüle mukarrer ve Zaviye önünde çeşme.

a. K. Köstire t. Ilgın Öşrünün 2/3 Zaviyeye ve 1/3 çeşmeye vakıf”. (Uzluk, 1958, s. 50).

Görsel 9.

Ilgın’da Baba Hayran Zaviyesi (VGMA. Defter, 1141, s. 166.



“Ilgın’da Tutumluoğlu Pir Hasan Vakfından Baba Handan Zaviyesi zaviyedârı Murtaza vakfı harab etmekle 1103 h. (VGMA Defter 1141 s. 166).”

Arşiv kayıtları da bulunan Handan Sultan “yar-ı gar” olarak Dediği Sultan’ın yanında yer almış ve Dediği Sultan’ın Ilgın çevresine yerleşmesine büyük etki ve katkısı olmuştur.

Handan Sultan Tekkesi, II. Mahmut döneminde Yeniçeri Ocağı’nın kaldırıldığı esnada kapatılanlar arasında yer almaktadır (Faroqhi, 2017).

Bektaşî tekkelerinin kapatılma kararı ardından yürütülen tahkikat ile itikatları düzgün olduğu tespitiyle mevcut haliyle bırakılmıştır (Maden, 2020, s. 140).

3.3.4. Yatağan Baba

Dediği Sultan, Horasan’dan Rum’a ilk geldiğinde önce Beyşehir civarına uğramış ve kısa bir süre sonra Aladağ’a yerleşmiştir. Dediği Sultan, Aladağ’a giderken halifesi Ahmed Mürsel’i de Yatağan’a yerleştirmiştir. Aladağ’ın bulunduğu bölgedeki dağların adı Melengürt’tür ve daha sonra bu dağlara yerleşen erenlerden dolayı Erengüruh olarak isimlendirilmiştir. Bu dağların etekleri ve dağların bağlandığı kavşaklar da dâhil birden fazla tekke kurulmuştur. Böylece Yatağan Ahmed Mürsel ve bağlı topluluk, Dediği Sultan’ın daha geniş bir bölgeyi kontrol ettiği topluluklar arasında yer almıştır. Günümüze kadar ulaşan köy yine aynı adla anılmakta ve Yatağan Ahmed Mürsel’in türbesi bu köyde yer almaktadır.

“Vakf-ı zaviye-i Yatağan Mürsel der karye-i Söbüçimen tabi’-i Göçü mukarrer be hükm-i Sultan Mehmed tabe serahu ve padişah-ı alempenah hullide mülkuhu karye-i Söbüçimen el-mezkûr serbest ma’a mera’a-yı Kavak hâsıl-ı öşr ve örfiye 486.” (Erdoğan, 2004, s. 126).

“Yatağan Ahmet derler bir er vardı

Sultan Dediği ile yar-ı gar idi

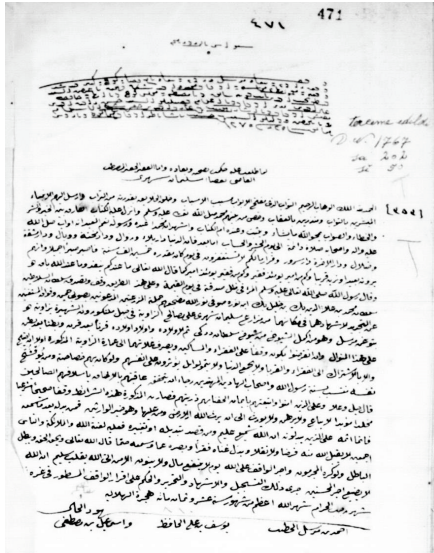
Melengürd dağında onu kodu

Bu aralığı sen bekle dedi”

Menakıbın verdiği bilgilerde, Yatağan Mürsel zaviyesinin vakıf kaydında da yer aldığı görülmektedir. “VGMA. Defter 582.471.353”deki bu kayda göre Yatağan Mürsel’in Melengürd dağına yerleştiği ve Dediği Sultan şeyhlerinden olduğu ifade edilmektedir.⁴

Görsel 10.

Yatağan Ahmed Mürsel ve Dediği Sultan Halifesi Olduğu Belgesi VGMA. Defter 582.471.353



Belgede Dediği Sultan’dan bahsedilen kısım şöyledir:

“... İşte bu esas üzerine Sultanlar Sultanı Nüresofu oğlu Halil Bey oğlu, Alâüdd-din Bey oğlu, Sultan Mehmet (Tanrı mezarlarını nurlandırсын) Söbüçimen ve kavak adları ile söylenen iki mezarın tamamını ki bunları, şöhetleri dolayısıyla hudutlandırmıya ve şahitlendirmeye hacet yoktur. Bunlar Süleyman şehri mezraalarındandırılar. Melengörüt dağında Yatağan Mürsel zaviyesinin mesalihine vakfedilmişlerdir. Yatağan Mürsel, Sultan Dediği’nin yetişkin şeyhlerinden bir şeyhtir.” (Oral, 1954, ss. 341-342).

Yatağan Baba tekkesi, 1826 yılında Bektaşî tekkelerinin tahkikat ve takibata uğradığı dönemde Mevleviler tarafından idare edilmektedir. Bundan dolayı da takibata gerek kalmamış ve faaliyetini sürdürmeye devam etmiştir (Maden, 2020, 140).

Sonuç

Konya’da Bektaşî tekkeleri varlığını XIX. yüzyıla kadar sürdürmüştür. II. Mahmud tarafından Bektaşî tekkelerinin kapatılma kararı ardından yapılan tahkikat sonunda Konya’da Bektaşî tekkelerinde faaliyetin olmadığı ve tekkelerde de dervişlerin bulunmadığı tespit

⁴ “VGMA. Defter 1767.50.202-203”te bu belgenin çevirisi bulunmaktadır.

edilmiştir. Aynı şekilde Konya'daki Bektaşî tekkelerinin türbelerden ibaret olduğu anlaşılmış ve bu türbeler için de türbedâr tayini yapılmasına devam edilmiştir. Konya'daki Bektaşî tekkeleriyle ilgili resmi kayıtlar, XVIII-XIX. yüzyıllarda artmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin postnişinliğini yapan çelebiler, Osmanlı Devleti'ne sundukları arz ve yaptıkları yazışmalarda; 'baba, dede, derviş' gibi unvanlarla var olan tüm zaviye, tekke ve hangahların kendilerinin (yani Hacı Bektaş Veli soyundan gelenlerin) kontrolünde ve Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olduğunu belirtmişlerdir.

Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı 1826 yılı kayıtlarına göre Konya merkezde Bektaşî tekkesi bulunmamaktadır. Buna karşın Konya çevresinde kayıt altına alınıp haklarında işlem yürütülen tekkeler bulunmaktadır. Buradan yola çıkarak 1826 yılından başlamak üzere son iki yüz yıl içerisinde Konya çevresindeki Bektaşî tekkeleri hakkında daha fazla bilgiye erişmek mümkündür. Konya ve çevresinde Bektaşî tekkeleri bulunmasına karşın tekkelerde hizmet eden pir ve dervişlerin akıbeti hakkında bilgiye ulaşmak şimdilik mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde tekkenin adına kurulduğu şeyhlerin soylarının devam etmesine ve tekkenin resmi işlerinde de soydan oluşları esas kabul edilmesine karşın tekkelerin kapatılmasıyla birlikte bu aileler de adeta kaybolmuştur. Doğal olarak bu tekkelere bağlı ve tekke dışında Bektaşî tekkesi meydanını açan ve hizmet yürüten bir çevre bulunmamaktadır.

Menâkıbnâme ve arşiv kayıtlarına göre Bektaşî tekkesi adıyla Konya merkezde Ali Gav ve diğer adı Postin Puş, Akşehir'de Seyyid Mahmud Hayran Sultan, Ilgın ve Doğanhisar'da Dediği Sultan ve Dediği Sultan'ın halifeleri Yatağan, Taşgun ve Handan Sultan tekkeleri bulunmaktadır. Günümüze kadar bu tekkelerin bazı bölümleri ulaşmış ve özellikle türbeler varlığını sürdürmüştür. Konya'daki Bektaşî tekkeleri etrafında herhangi bir faaliyet uzun zamandan beri yapılmamakta ve sadece türbe ziyaretleri devam etmektedir. Yine bu tekke ve türbeler etrafında Bektaşî topluluğu da bulunmamaktadır. Konya'da Bektaşî tekkeleri günümüzde türbeler olarak varlığını sürdürürken tekke dışında da 1950'li yılların sonuna kadar varlığını devam ettirmiştir.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal programında taranmış ve en az iki hakem incelemesinden geçmiştir. / *This article has been scanned via a plagiarism software and reviewed by at least two referees.*

Değerlendirme / Review: Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / *Double-blind peer-reviewed, external independent.*

Etik Beyan / Ethical Declaration: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. Makale iki yazarlıdır ve katkı oranları %50-%50 olarak beyan edilmiştir. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study. The article has two authors and the contribution rate is declared as 50%-50%.*

Etik Bildirim / Complaints: info@konyadergisi.net

Beznerlik Taraması / Similarity Check: iThenticate

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*

Finansman / Grant Support: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants or other support was received.*

Kaynaklar / References

- Arabacı, C. (1996). 1900-1924 yılları arası Konya medreseleri. (Tez No: 61063) [Selçuk Üniversitesi Yayınlanmış Doktora Tezi]. Yök Tez Merkezi.
- Altı, A. (2022). Bektaşî Şeyhlerinin Hacı Bektaş Veli Tekkesi (Pirevi) Postnişinlerinin Arzlarıyla Atanmaları. *Edeb Erkan*, 2, 1-10. <https://doi.org/10.59402/EE002202201>.
- Âşık Paşazade. (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi* (K. Yavuz & M. A. Y. Saraç, Çev. ve Akt.). K Kitaplığı.
- Bağcı, B. (2021). Selçuklu ve Beylikler Dönemi Konya Zâviye Vakıfları. C. Arabacı, N. Yazıcı, İ. Kıvrım, A. Akman & M. Akkuş (Ed.), *Konya Kitabı XVIII: Konya Vakıfları* (Cilt 1, ss. 339–361). Konya Ticaret Odası.
- Bakırer, Ö. & Faroqhi, S. (1975). Dediği Dede ve Tekkeleri. *Belleten*, 39(155), 447-471.
- BOA MAD. 9771.
- BOA. AE.SSLM.III. 21.1237.
- BOA. C. EV. 285.14530.
- BOA. C.EV. 115.5711.
- BOA. C.EV.460.23284.
- BOA. DH.İD. 28.1.
- BOA. EV.d. 19743.
- BOA. İE.EV. 38.4359.
- BOA. İE.EV. 39.4509.
- BOA. MF.MKT. 819.18.
- BOA. MF.MKT. 821.47.
- Cirtil, S. (2005). Vali Mehmet Ferit Paşa'nın Konya'daki İmar Faaliyetleri. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 121-137.
- Coşkun, F. (1996). 888/1483 tarihli Karaman eyaleti Vakıf Tahrir Defteri (Tanıtım, tahlil ve metin). (Tez No: 64792) [İstanbul Üniversitesi Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Yök Tez Merkezi.
- Coşkun, F. (2010). 888/1483 Tarihli Karaman Eyaleti Vakıf Tahrir Defteri. *Vakıflar Dergisi*, 33, 15-52.
- Çakır, A. (2007). El yazması iki Menâkıb-ı Seyyid Ahmed Er-Rifâi - inceleme ve karşılaştırma, (Tez No: 210227) [Marmara Üniversitesi Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Yök Tez Merkezi.
- Çam, M. (2012). İlgin Vakıfları. *I. Ulusal İlgin Sempozyumu* (ss. 171–235). İlgin Belediyesi Yayınları.
- Çift, S. (2001). Osmanlılar Döneminde Bursa'da Bektaşî Kültürü ve Bektaşî Tekkeleri. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 225-239.
- Çift, S. (2002). Bursa'da Bektaşî Kültürü. R. Dara (Ed.), *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* (ss. 231–244). Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları.
- Değerli, A. & Küçükdağ, Y. (2018). Vaka-i Hayriyye'ye Kadar Anadolu'da Bektaşî Tekkeleri ve

- Zaviyeleri, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 15, 107-135.
- Ebu'l-Hayr Rûmî. (2017). *Saltıknâme (Saltık Gazi Destanı)*. Hazırlayanlar Necati Demir & M. Dursun Erdem. Tika Yayınları.
- el-Amâsî, İbrâhîm b. Ahmed. (2021). *Amâsî'nin Şakâ'ik Tercümesi, Tercüme-i Şakâ'ik-i Nu'mâniyye*, Hazırlayan Gökhan Alp, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Erdoğan, Mehmet A. (1994). Karaman Vilâyeti Zâviyeleri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 9, 89-158.
- Erdoğan, Mehmet A. (2004). Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 19, 119-154.
- Es, S. (1975). Ali Gav Zaviyesi Cinayeti. *Büyük Konya Ansiklopedisi*.
- Gökçe, T. (2022). Gümölcine'de erken tarihli bir tekke: Pûşî pûşân zâviyesi. A. Temizer (Ed.), *VIII. Uluslararası Balkan Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı* (Cilt 1, ss. 459-508). Livre de Lyon.
- Gölpınarlı, A. (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-Nâme*. İnkılâp Kitabevi.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Ali. (2015). *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh*, Hazırlayanlar Sarıkaya, Mehmet S. & Bardakçı, Mehmet N. & Gürkan, N. Kitabevi Yayınları.
- Kahraman, Seyyit A. (2009). *Karaman Vilayeti Vakıfları*. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Karakaya, E. (2007). Postinpûş baba zâviyesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (34, 334). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kendi, İbrahim A. (1962). Devirler Arasında Konya Tefreka 37-38, *Işık Gazetesi*, 3.
- Koman, Mesud. *Konya'da Mevcûd Bulunan Âsâr-ı Kadîme'-i İslâmiyye*. Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, No: YZ 1649.
- KŞS. No 68.
- Konyalı, İbrahim H. (1964). *Âbideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi*. Yeni Kitap Basımevi.
- Köprülü, Mehmet F. (1943). Anadolu Selçuklu Tarihi'nin Yerli Kaynakları I. *Belleten*, 7(27), 379-522.
- Köprülü, Mehmet F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Diyanet Vakfı Yayınları.
- Küçükdağ, Y. & Akman, İbrahim H. (2015). Konya'da Ali Gâv Tekkesi, Vakıfları ve Vakfiyeleri. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 19, 19-48.
- Küçükdağ, Y. (2014). *Konya'nın Kırk Tekkesi*. Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Küçükdağ, Y. & Özdemir, G. (2012). Ilgın'da Tasavvufi Hayat, Tekke ve Zaviyeler. *I. Ulusal Ilgın Sempozyumu*, Ilgın Belediyesi Yayınları, 465-480.
- Maden, F. (2020). *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)*. 3. Baskı. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Odabaşı, S. (1998). Didiği Sultan Menâkıbnâme'si'nin Konyalı Seyyid Mustafa Rüşdi Tarafından Yapılan Manzum Tercümesi. Y. Küçükdağ (Ed.), *İpek Yolu Konya I* (ss. 365-403). Konya Ticaret Odası Yayınları.
- Oğur, Ö. (2018). Karaman eyaleti Konya merkez kazası hurufat defterlerine göre Konya ve civarının idari ve sosyal durumu (1690-1839). (Tez No: 532561) [Kırıkkale Üniversitesi]

Yayınlanmış Doktora Tezi]. Yök Tez Merkezi.

Oral, Mehmet Z. (1954). Karamanoğulları Tarihine Ait Vesikalar: Yatağan Mürsel Vakfiyesi. *Belleten*, 18(71), 337-345.

Önder, M. (1962). *Mevlâna Şehri Konya (Tarihî Kılavuz)*. Yeni Kitap Basımevi.

Sarıkaya, Mehmet S. & Bardakçı, Mehmet N. & Gürkan N. (2014). 715/1315'de Yazılan Tuffâhu'l-Ervah'a Göre Sarı Saltuk. *Balkanlara Gidişinin 750. Yılında Uluslararası Sarı Saltuk Gazi Sempozyumu*, 293-311.

Sarıkaya, Mehmet S. & Bardakçı, Mehmet N. & Gürkan, N. (2013). İbnü's-Serrâc'a Göre Sarı Saltuk. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14(32), 75-110.

Sarıkaya, S. (2016). Anadolu'nun Dini Tarihiyle İlgili Mühim Bir Eser: Tuffâhu'l-Ervâh. *Uluslararası Alevî-Bektâşî Klasikleri Sempozyumu*, 33-62.

Silleli Said. (2024). *Konya Tarihi Eserleri ve Vakfiyeleri* (Cilt 1-3) (Z. Karakuş, Haz.). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Şafak, L. (2019). 2 numaralı Konya Şer'ie Sicili (978-989 / 1570-1582) değerlendirme ve transkripsiyon. (Tez No: 570963) [Selçuk Üniversitesi Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Yök Tez Merkezi.

Şafakçı, H. (2005). 1644-1645 tarihlerinde Konya'nın sosyal ve ekonomik durumu (7 numaralı Konya şer'ie siciline göre). (Tez No: 476239) [Selçuk Üniversitesi Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Yök Tez Merkezi.

Taşgın, A. (2015). Taşgun / Taşgın / Taşkun / Taşkın Baba. *Konya Ansiklopedisi* (Cilt 8, ss. 279-280). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Taşgın, A. & Taşgın, H. (2022). "Türkistan, Horasan, Azerbaycan, Rum ve Rumeli Marifetinde Pirlerin İsimleri: Sarı Saltuk Adlandırmasında Renk ve Anlam Üzerine", *Rumeli'nin Gözcüsü Sarı Saltuk Gazi Tarih, Edebiyat ve Folklor Yazıları*, Editör Ayşegül Kılıç, Trakya Üniversitesi Sarı Saltuk Gazi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 151-175.

Taşgın, A. (2010). "Hacı Bektaş'ın Rum'a Gelişi ve Karaca Ahmed İle Karşılaşması", *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu*, Derleyenler Pınar Ecevitoğlu & Ali Murat İrat & Ayhan Yalçınkaya, Dipnot Yayınları, 56-67.

Taşgın, A. (2013). *Dediği Sultan ve Menakıbyı: Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri*. Çizgi Kitabevi Yayınları.

Tosun, N. (2013). Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14(31), 109-115.

Tuş, M. (2007). *Sosyal ve Ekonomik Açıdan Konya*. Tablet Kitabevi Yayınları.

Uzluk, Feridun N. (1958). *Fatih Devrinde Karaman Eyaleti Vakıfları Fihristi*. Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı.

Ülkü, A. (2024). Hurufat Defterlerine Göre Akşehir Vakıf Eserleri. (Tez No: 926128) [Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Yök Tez Merkezi.

VGMA Defter 1141 s. 166.

VGMA Defter 1767.50.202-203.

VGMA Defter 294.150.

VGMA Defter 4195.39.

VGMA Defter 582.471.353.

Yaman, E. (2012). Avlonyalı Mehmed Ferid Paşa'nın Konya Valiliği (1898-1902). (Tez No: 664290) [Selçuk Üniversitesi Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Yök Tez Merkezi.

Yörük, D. (2017). Konya Çevresinde Kolonizatör Dervişler (XV-XVI. yüzyıl). A. Aköz & D. Yörük (Ed.), *Konya Araştırmaları: Göç ve İskân* (ss. 109-144). Palet Yayınları.

EKLER

Ek 1

Ali Gav Zaviyesi Hakkında 7 Nolu Şeriye Sicili Kaydı (Şafakcı, 2005, ss. 480-482).

“190-1 Aligâv Sultan Zâviyesine Tekye-nisîn Ataması

Berât-ı serîfi Aligâv Sultân

Nisân-ı serîf-i ‘âlisân sâmi mekân-i sultânî ve taфра-yı a’râ eshâb-i hâkân hükm-i oldur ki

Konya’da vâki’ medfûn olan Ali Gâv Sultân kıddise sırrihü’l-‘azîzin zâviyesinde seyh olan el-Hâc Bektâs-i Veli kıddise sırrihü’l-‘azîzin hulefâsından zâviye-i mezbûrde tekye-nisîn olan Kasım Dede fevt olub zâviyedârlığı mahlûl olmagla zâviye-i mezbûrede seyh olanlar evlâd-ı evlâda mesrûta olmagın Hâc Bektâs-i Veli kıddise sırrihü’l-‘azîzin evlâdı ve seccâde nisini olan Esseyh Yûsuf der-sa’adetime ‘arz gönderüb mezbûr Kasım Dede’nin evlâdı olana vakf idüb Dervis Mevlûd her vecihle müstehakdır deyü ‘arz olundukda ellerinde olan vakıfnâme mucibince Dervis Mevlûd’e Kasım Dede’sin yerine tekye-nisîn olmak üzere yedine berât-ı cedîde virilmek fermân olunub lakin mezbûr Kasım fevt oldukda mahlûlünden Dervis Mahmûd ref’ olunub ellerinde olan vakıfnâme mucibince Dervis Mevlûd’e tevcih olunub berât-ı serîfe virilmek fermânım olmagın isbu dârende-i fermân-ı hümâyûn meserret makrûn-ı hâkânî mezbûr Bektâs-i Dervis Mevlûd hakkında mezîd-i ‘inâyet-i pâdisâhânem vücûda getürüb bin elli dört Sevvâl’inin on besinci gününden bilâ ta’yin seyh nasb idüb bu berât-ı hümâyûnu virdim ve buyurdum ki mezbûr varub hidmet-i lâzimesin mer’i ve müeddî kıldıkdan sonra bundan evvel seyh olanlar ne vecihle mutasarrıf olagelmisler ise mezbûr dehi ol-vecihle mutasarrıf ola söyle bileler ‘alâmet-i serîfe i’timâd kılalar tahrîren fî’lyevmi’l-hâmis ‘aser sehr-i Sevvâlî’l-mükerrem sene erbe’a ve hamsîn ve elf.

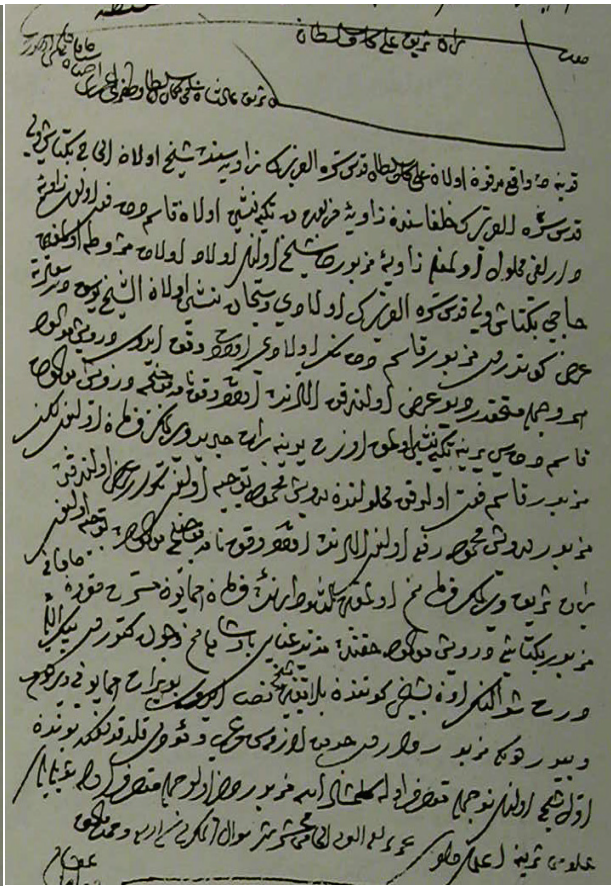
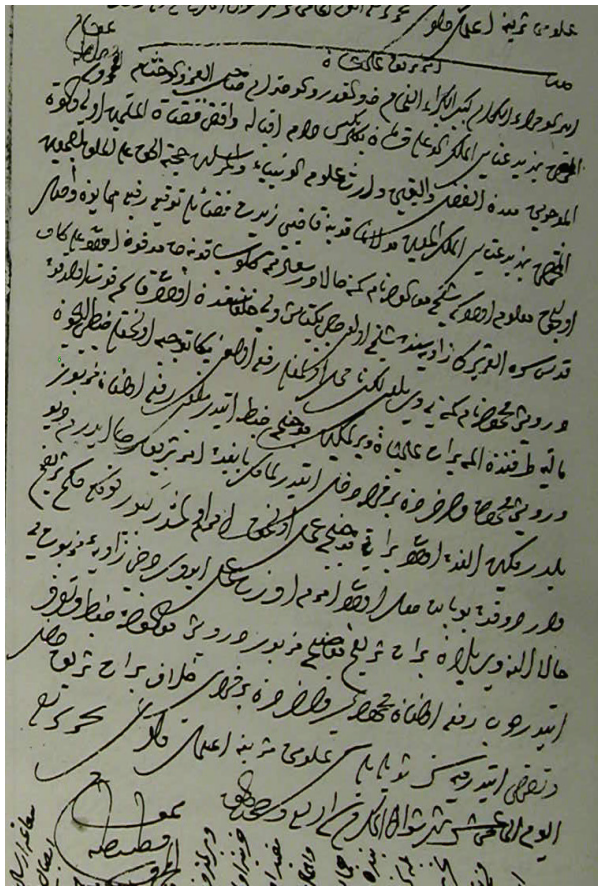
Be-makâmı kostantiniyye el-mahrûse

190-2 Aligâv Sultan Zâviyesi Seyhligi İçin Gönderilen Fermân

Emr-i serîf-i Aligâv

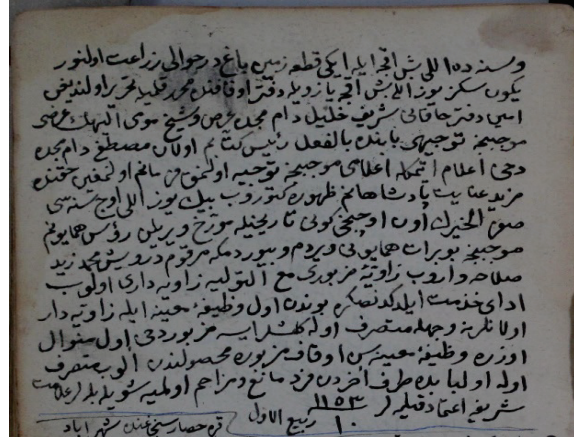
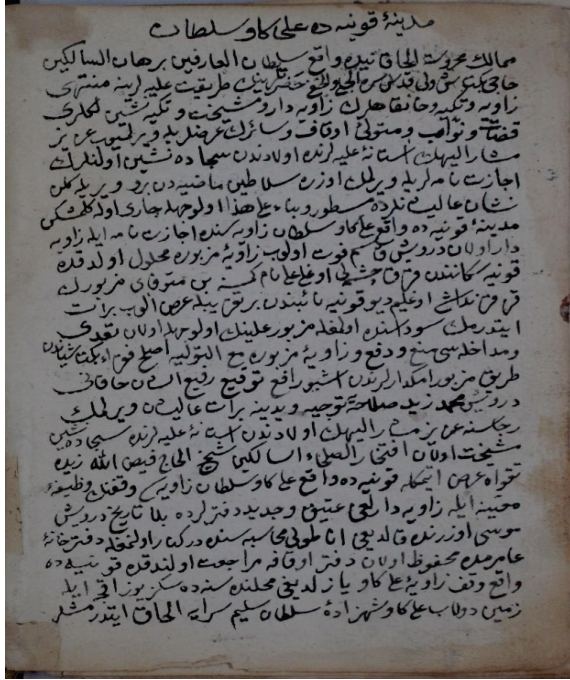
Emîrû’l-ümerâi’l-kirâm kebîrû’l-küberâi’l-fihâm zü’l-kadr ve’l-ihtirâm sâhibü’l-‘izzî ve’l-ihtisâm el-muhtass bi-mezîd-i ‘inâyeti’l-meliki’l-a’lâ Karaman Beglerbegisi dâme ikbâluhu ve akzâ-kuzâtü’l-müslimîn evlâ vülâtü’l muvahhidin ma’denü’l-fazl ve’l-yakîn vâris-i ‘ulûmü’l enbiyâ ve’l mürselîn hüccetü’l-hakkı ale’lhalkı ecma’in el-muhtassbi-mezîd-i ‘inâyeti’l meliki’l mu’in Mevlânâ Konya kâdısı zîdet fezâilühü tevki’-i refi’-i hümâyûn vâsıl olıcak ma’lûm ola ki seyh Mevlûd nâm kimesne hâlâ der-sa’adetime gelüb Konya’da medfûn olan Ali Gâv Sultân kıddise sırrihü’l-‘azîzin zâviyesinde seyh olub Hâc Bektâs-i Veli hulefâsından olan Kasım fevt oldukda Dervis Mahmûd nâm kimesneye virülüb lakin nâ-mahal olmagla ref’ olunub bana olunmagla zabtı içün Mâlta tarafından elime berât-ı ‘âlisân virilmegin mûcibince zabt ittirülüb ref’ olunan mezbûr Dervis Mahmûd ve ahardan bir ferd dahl ittirilmemek bâbında emr-i serîf rica iderim deyü bildirmegin elinde olan berâtı mûcibince ‘amel olunmak emrim olmusdur buyurdum ki hükm-i serîfim vardukda bu bâbda sâdır olan emrim üzere ‘amel idüb dehî zâviye-i mezbûreyi hâlâ eline virilen berât-ı serîfim mûcibince mezbûr Dervis Mevlûd’e zabt ve tasarruf ittirüb ref’ olunan Mahmûd’u ve aharden bir ferdî hilâf-ı berât-ı serîfe dahl ve ta’arruz ittirmeyesiz söyle bilesiz ‘alâmet-i serîfe i’timâd kılâsız tahrîren fî’l-yevmi’l-hâmis ‘aser sehr-i Sevvâlî’l-mükerrem sene erbe’a ve hamsîn ve elf.

Be-makâmi kostantiniyye el-mahrûse”



Ek 2

Vesaik-i Bektaşîyan'da Ali Gav Tekkesi, Varak 48a-b, 10 Rebiyülevvel 1153 [5 Haziran 1740]



Ali Gav Tekkesi, Vesaik-i Bektaşîyan, ss. 112-114.

“Medîne-i Konya’da Ali Gâv Sultân

Memâlik-i mahrûsetü'l-hâkânîde vâk' sultânü'l-ârifîn bürhânü's-sâlikîn Hacı Bektâş Velî kuddise sırrahü'l-celî ve'l-hafî hazretlerinin tarikat-ı 'âliyelerine muntehi zâviyye ve tekve ve hânkâhların zâviyedâr ve meşihat ve tekve-nişînlikleri kuzzât ve nüvvâb ve mütevellî evkâf ve sâirin 'arzlarıyla virülmeyüb 'arîz müşârun ileyhî asitâne-i 'aliyyelerinde evlâdından seccâde nişîn olanların icâzet-nâmeleriyle virilmek üzere selâtîn-i mâziden berû virilegelen nişân-ı 'alişânlarda mestur ve binâen 'alâ-hâzâ olvehile câri olagelmışken Medîne-i Konya'da vâkı' Ali Gav Sultân Zâviyyesi'nde icâzet-nâme ile zâviyyedâr olan Derviş Kasım fevt olub zâviyye-i mezbûre mahlûl oldukda Konya sükkânından Kırk Çeşmeli oğlu Ali nâm kimesne ben müteveffâ-yı mezbûrun kız karındaşı oğluyum deyü Konya nâ'ibinden bir takrîb ile 'arz alub berât itdirmek sevdâsında olmağla mezbûr Ali'nin olvehile olan ta'addî ve müdâhalesi men' ve def' ve zâviyye-i mezbûre ma'a't-tevliye eslah fukarâ-yı Bektaşîyyân'dan tarîk-i mezbûr emekdârlarından işbu râfî'-i tevki'-refî'ü's-şân-ı hâkânî Derviş Mehmed zîde salâhahü tevcih ve yedine berât-ı 'alişân virilmek ricasına 'azîz-i müşârun ileyhî evlâdından âsitâne-i 'aliyyelerinde seccâde-nişîn meşihat olan iftihârü's-sülehâi's-sâlikîn Şeyh el-Hâcc Feyzullah zîde takvâhü 'arz itmeğle Konya'da Ali Gâv Sultân Zâviyyesi Vakfı'nın vazife-i mu'ayyene ile zâviyyedârlığı 'atîk ve cedîd defterlerde bi-lâ târîh Derviş Musa üzerinde kaldığı Anadolu Muhâsebesi'nden derkenâr olmağla defter-hâne-i 'âmiremde mahfuz olan defter-i evkafa mürâca'at olundukda Konya'da vâkı' vakf-ı zâviyye-i Ali Gâv yazıldığı mahallinde senede sekiz yüz akçe ile zemîn-i dolab Ali Gâv şehzâde-i Sultân Selim serrâyü'l-hakk itdirmişler ve senede elli beş akçe ile iki kıt'a zemîn bağ der-havâlî zirâ'at olunur yekûn sekiz yüz elli beş akçe yazuyla defter-i evkâfda muharrer kalmayla tahrîr olduğu emîn-i defter-i hâkânî-yi şerîf Halil dâme

mecdühû 'arz ve Şeyh mûmâ ileyhî 'arzı mucibince tevcihi bâbında bi'l-fi'l-reîsü'l-küttâb olan Mustafa dâme mecdühû dahî i'lâm itmeğle i'lâmı mucibince tevcih olunmak fermânım olunmağın hakkında mezîd-i 'inâyet pâdişâhânem zuhura götürüb bin yüz elli üç senesi Saferü'l-hayrın on üçüncü günü târihiyle müverrah virilen ruûs-ı hümâyûn mucibince bu berât-ı hümâyûnu virdüm ve buyurdum ki merkum Derviş Mehmed zîde salâhahû varub zâviyye-i mezbûru ma'a't-tevliye zâviyyedârı olub edâ-yı hizmet eyledikten sonra bundan evvel vazife-i mu'ayyene ile zâviyyedâr olanlar ne vechle mutasarrıf olagelmişler ise mezbûr dahî olmağla minvâl üzere vazife-i mu'ayyenesin evkâf-ı mezbûre mahsulünden alub mutasarrıf ola olbâbda taraf-ı âhardan ferd mâni' ve müzâhim olıya şöyle bileler 'alâmet-i şerîfe i'timâd kılalar 10 Rebîü'l-evvel sene 1153 [5 Haziran 1740]."

Selçuklu Konya'sında Saray Erkânının Spor Merasimleri

Esra Özel¹

Anahtar Kelimeler:

Selçuklular,
Konya,
Spor.

Özet

Selçuklu Konya'sında spor, sultanların ve devlet erkânının yaşamında merkezi bir konuma sahip olmuştur. Bu faaliyetler, yalnızca bedensel zindeliği koruma amacı taşımamış; aynı zamanda askerî hazırlığın bir unsuru, eğlence ve sosyal etkileşim aracı ile diplomatik temsiliyetin önemli bir göstergesi olarak işlev görmüştür. Türklerin savaşçı kimliğini sürdürme arzusu ve atın kültürel açıdan taşıdığı önem, çevgân, cirit, okçuluk ve avcılık gibi atlı sporların yanı sıra güreş ve mızrak atışı gibi etkinliklerin yaygınlaşmasının temel nedenlerini oluşturmıştır. Bu çalışma, döneme ilişkin birincil kaynaklar olan İbn Bibî'nin *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye*'si, Kaşgarlı Mahmud'un *Divânü Lughâti't-Türk*'ü ve Hekim Bereket'in *Tuhfe-i Mübarizi* adlı eserinden elde edilen verileri betimsel bir yöntemle analiz etmektedir. Söz konusu etkinliklerin, sefer hazırlıkları, cülus törenleri, elçilik kabulleri, fetih kutlamaları ve bayramlar gibi önemli devlet ve halk merasimlerinde icra edilmesi, sporun dönemin toplumsal yapısıyla ne denli iç içe geçtiğini göstermektedir. Bu çalışma Selçuklu dönemi spor kültürü üzerine mevcut literatüre, sporun yalnızca bir eğlence veya askerî pratikten ibaret olmadığını; aksine devlet yönetimi, toplumsal düzen ve kültürel kimliğin şekillenmesinde belirleyici bir unsur olduğunu ortaya koyarak katkı sağlamaktadır. Selçuklu'nun bu zengin spor mirası, dönemin dinamik, çok yönlü ve bütüncül yapısını anlamada önemli bir anahtar niteliği taşımaktadır.

Sports Ceremonies of Palace Staff in Seljuk Konya

Keywords:

Seljuks,
Konya,
Sport.

Abstract

In Seljuk Konya, sports held a central place in the lives of sultans and state officials. These activities not only aimed to maintain physical fitness but also functioned as an element of military preparedness, a means of entertainment and social interaction, and a significant instrument of diplomatic representation. The Turkish desire to preserve their warrior identity, together with the cultural significance of the horse, constituted the primary reasons for the widespread practice of equestrian sports such as chovgan (polo), jirit (equestrian javelin), archery, and hunting, as well as activities like wrestling and spear-throwing. This study analyzes information derived from primary sources—namely Ibn Bibî's *al-Awâmir al-'Alâ'iyya fi al-Umûr al-'Alâ'iyya*, Kaşgarlı Mahmud's *Divân Lughât al-Türk*, and Hekim Bereket's *Tuhfe-i Mübarizi*—through a descriptive methodological approach. The performance of these activities during military preparations, enthronement ceremonies, diplomatic receptions, conquest celebrations, and public festivals demonstrates the deep integration of sports into the social structure of the period. Ultimately, this study contributes to the existing literature on Seljuk sports culture by revealing that sports were not merely a form of entertainment or military exercise; rather, they played a crucial role in shaping state governance, social order, and cultural identity. The rich sporting heritage of the Seljuks thus serves as a key to understanding the dynamic, multifaceted, and holistic character of the period.

Atıf / Citation: Özel, E. (2025). Selçuklu Konya'sında Saray Erkânının Spor Merasimleri. *Konya Araştırmaları Dergisi*, 2, 51-64. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17771967>

¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı / Independent Researcher, Konya / Türkiye, ORCID: 0000-0003-3295-8443, esratoprakozel@gmail.com.



Bu çalışma Creative Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Extended Abstract

The Anatolian Seljuk Sultanate, a period of significant cultural and military heritage in Turkish history, necessitates an understanding not only of its political and economic structures but also of its approach to sports and entertainment, which were deeply integrated into daily life. Sports, defined as movements enhancing strength and agility, derive their name from the Latin “disport.” The Turks' enduring identity as a “soldier nation” following their migration to Anatolia ensured the continued prominence of military sports and games. This underscores that sports were viewed not just as leisure but as crucial for war preparation and the development of warrior skills. Hekim Bereket's “Tuhfe-i Mübarizi”, a medical text, offers valuable insights into the benefits and execution of sports like wrestling, running, bayonet practice, sword fighting, horse racing, and archery, providing a key source for the era's sports history. The Seljuk sultans' practice of holding sports ceremonies in designated areas such as the Filobad Plain in Konya, the archery field in Amasya, and Meşhed Yazısı in Kayseri, further highlights the state's recognition of sports' importance. These ceremonies were not limited to military campaign preparation; they also took place during significant state events like accession ceremonies, ambassador receptions, wedding and circumcision festivities, and Bayram celebrations. This demonstrates that sports were an integral part of social life, serving as a vital means for gathering, socializing, and celebrating. Popular activities included horsemanship (cündilik), chovgan, jereed, archery, hunting, javelin throwing, shot put, ring snatching, and wrestling, showcasing the diverse athletic pursuits embraced by Seljuk society.

The horse has held an indispensable place in Turkish culture since ancient times, spanning economic, military, and cultural spheres. Kaşgarlı Mahmud's assertion that “what wings are to a bird, so is a horse to a man” underscores the horse's significance to Turks not merely as a mount, but as a sacred entity with military and spiritual connotations. The Seljuk sultans' preference for white horses and their view of horseback riding as a symbol of status and prestige further cemented the horse's importance within the social fabric of the period. Ibn Bîbî's descriptions of Seljuk horses as “lightning-fast” and “elephant-strong” vividly illustrate their impact on military successes. Furthermore, Keykubad I's demonstration of Seljuk cavalry prowess to the Abbasid Caliph's envoy indicates the use of equestrian sports as a tool for diplomacy and a display of power. The high value placed on, and export of, quality horses bred in Anatolia also highlights their economic significance. The organization of equestrian sports ceremonies by sultans in dedicated areas like the Filobad Plain further demonstrates the emphasis placed on these activities. Finally, Keykâvus b. İskender's emphasis on balance and measure for equestrian games in his *Kâbûsnâme* reflects an understanding that sports should be practiced in harmony with societal responsibilities.

Çevgân, an equestrian sport reflecting the nomadic lifestyle of the Turks, has been played since pre-Islamic times. Derived from the Persian word “çûb”, meaning “stick”, it also appeared in Turkish as “çöğen”. This dynamic game is played between two teams of four to six players, though participation could extend to fifty players depending on the field's size. Played with a curved stick and a special ball, çevgân demands both strategic thinking and physical prowess. Titles like “çevgânbaz” and “çevgânzen” were used to denote those skilled in the game. The fact that Seljuk sultans greatly enjoyed çevgân, and that state officials and soldiers practiced it for military preparation, highlights its central role in both entertainment and martial training. The sultans' use of çevgân in victory celebrations, wedding ceremonies, and even for political objectives further demonstrates the game's multifaceted applications.

Cirit, also known as “çevgen”, is a traditional Turkish equestrian sport played with a blunt-tipped javelin, often accompanied by music. While both mounted and on-foot variations exist, the mounted version is more prevalent. Typically played in the spring months between two teams of ten to fifteen riders, cirit demands both javelin-throwing skill and equestrian agility. The sports' established rules, referee system, and scoring methods indicate its organized execution. The highest points awarded for catching the javelin in mid-air underscore the game's dynamism and skill-centric nature. The participation of Seljuk sultans in cirit and javelin games further demonstrates the sport's popularity among state officials.

Archery has been an indispensable tool for hunting and war throughout history. The materials and techniques used in making arrows and bows reflect the craftsmanship of the period. In the Seljuk State of Turkey, archery became an inseparable part of daily life, beyond being just a weapon of war. The fact that even viziers participated in archery and other military games shows the relationship of archery with social status and military training. Hunting, on the other hand, has held an important place in the lives of the Turks since very early times and has been considered a kind of war rehearsal. Hunting, which is an inseparable part of both entertainment and sports pleasure, enabled the rulers and soldiers to be ready for war, develop their shooting skills and stay physically fit. As in the Turkish states before the

Seljuk State, drive hunts were organized during the Seljuk State of Turkey. The hunting passion of the sultans and the magnificent organization of hunting ceremonies show the place of hunting in the cultural structure of the period. The existence of special officials such as “Emir-i Şikâr” reveals how organized and important hunting activities were. Hunting was not only a sport, but also a multidimensional phenomenon, as game meat had an important place in Seljuk cuisine, and could even be used as a tool in political intrigues. The death of Sultan Alâeddin Keykubat I from game poisoning is a striking example of this.

In conclusion, it’s evident that sport played a multifaceted role in the individual and societal life of the Anatolian Seljuk Sultanate. Beyond merely enhancing physical fitness and providing entertainment, sport fulfilled crucial functions such as military preparation, diplomacy, social status indicator, and a unifying force within society. Equestrian sports, hunting, and archery stand out as significant elements reflecting the cultural codes, values, and way of life of the period. The Seljuk sultans' keen interest and participation in these sports clearly demonstrate the high value placed on them by the state and their central role in social life. This comprehensive evaluation reveals the understanding of sport during the Seljuk era to be not only military but also deeply social, cultural, and even political.

Keywords: Seljuks, Konya, Sport.

Giriş

Spor, bedenin güç ve çeviklik kazanmasını sağlayan belirli hareketlerin gerçekleştirilmesi olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle, spor; fiziksel kondisyonu geliştirmeyi hedefleyen, oyun, yarışma ve rekabet anlayışıyla gerçekleştirilen fiziksel etkinliklerdir (Akyüz, 2007). Ayrıca, spor kelimesi, İngilizce “disport” (eğlenme, hoşça vakit geçirme) teriminin kısaltılmış şekli olan “sport”tan türetilmiştir. Türkçeye Batı dillerinden geçmiş olan spor terimi, bireylerin beden ve ruh sağlığını geliştiren, bireysel veya toplu olarak belirli kurallar çerçevesinde gerçekleştirilen fiziksel hareketleri ifade etmektedir (Bozkurt, 2009).

Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya göç etmesinden sonra asker millet olma özelliğini sürdürmeleri, askerî spor ve oyunların eğlence hayatındaki önemini korumasına yol açmıştır. Bu oyunlar, yalnızca eğlence aracı olarak değil, aynı zamanda birer savaş hazırlığı niteliği taşıyarak savaşçılık yeteneklerinin geliştirilmesine katkı sağlamıştır (Kafesoğlu, 1995; Gömeç, 2006; Ersan, 2006; Yıldız, 2002). Türkiye Selçuklu sultanlarının spor merasimlerine olan ilgileri, dönemin tıp literatüründe de kendine yer bulmuştur. Bu bağlamda, *Tuhfe-i Mübarizi* adlı tıp kitabını Halifet Alp Gazi adına kaleme alan Hekim Bereket (Beyhekim), Selçuklu sultanı I. Kılıç Arslan'ın damadı Güdül Bey'in torunu ve Süli Bey'in oğludur (Tekindağ, 1971; Şehsuvaroğlu, 1984; Kahraman, 1995; Bakır, 2018). Söz konusu kitabın ikinci kısmının beşinci faslı (38 b-39 a), “*Hareket Eylemek, Yürümek ve Sakin Olmak, Oturmak Ahvalin Bildirir*” başlığıyla sunulmaktadır. Bu başlıkta güreş tutmak, seğırtmek, ayak seğırtmek, süngü oynamak, kılıç oynamak, at seğırtmek, ok atmak, top oynamak, amud getirmek, çelik oynamak, yaya yürümek ve yelmek gibi (Hekim Bereket, 2013; Bakır, 2018) sporların faydaları ve icra şekilleri hakkında bilgi verilmektedir. Eser bu yönüyle spor tarihimiz açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Selçuklu sultanları, askerî nitelikteki bu oyunları oynamak için çeşitli meydanlar inşa etmiştir. Bu meydanlar arasında, Konya'da bulunan Filobad Düzlüğü'nde sultan ve şehzadeler oyun oynamış, Amasya'da ok meydanında benzer etkinlikler gerçekleştirilmiş, Kayseri'de ise Meşhed Yazısı'nda top, cirit, mızrak ve çevgân gibi oyunlar icra edilmiştir (Kesik, 2011; Ersan, 2006; Kahraman, 1995; Demirci, 2022).

Türkiye Selçuklu Devleti'nde spor merasimleri, seferlere hazırlık amacıyla düzenlenmelerinin yanı sıra, önemli günler olan resmî devlet törenleri ve kabulleri kapsamında da değerlendirilmektedir. Bu kapsamda cülus törenleri, elçilik kabulleri ve uğurlama merasimleri, özellikle fetihler öncesi ve sonrası, isyanların bastırılmasının ardından icra edilen törenler, düğün ve sünnet merasimleri ile bayram kutlamaları gibi etkinlikler de spor merasimlerinin düzenlenme nedenleri arasında yer almaktadır. Kaynaklarda, bu tür oyunlar arasında binicilik-cündilik, çevgân, cirit, ok atma, avcılık ile mızrak atışı, gülle atma, halka kapma, güreş gibi etkinlikler yer almaktadır.

1. Binicilik-Cündilik

At, eski çağlardan itibaren insanlarla yakın bir bağ kurmuş, ekonomik, askerî ve kültürel alanlarda en çok faydalanılan hayvan türlerinden biri olmuştur. Bu hayvan, oyun ve savaş faaliyetlerinden yük taşıma, iletişim kurma, beslenme, spor etkinlikleri, dinî ritüeller ve cenaze gelenekleri gibi birçok alanda insanlık tarihinde son derece önemli bir rol oynamıştır. Atın bu çok yönlü işlevi, onun toplumdaki yerini ve önemini pekiştirmiştir (Kafesoğlu, 1995). Kaşgarlı Mahmud (1005-1102)'un *Divan-ı Lügat-i Türk* adlı eserinde, atın bu önemi vurgulanarak, “*kuş için kanat neyse, bir er için de atın o kadar önemli olduğu*” (Kaşgarlı Mahmud, 1992, 34) ifade edilmiştir. Bu durum, atın Türkler için yalnızca bir binek hayvanı ve taşıma aracı olarak değil, aynı zamanda askerî ve inançsal açıdan vazgeçilmez bir kutsal varlık olarak kabul edildiğini göstermektedir (Özbay, 1990; Köymen, 2011).

At, eski çağlarda olduğu gibi Türkiye Selçuklu Devleti döneminde de önemini korumuştur. Selçuklu sultanları saraylarından çıktıkları zaman mutlaka ata binmeyi tercih etmişlerdir. At dışında bir ulaşım aracı kullanmak, küçüklük ve yetersizlik olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, atların renkleri de özel olarak seçilmekte olup genellikle beyaz atlar tercih edilmiştir (Köymen, 2011; Sümer, 1983; Özgüdenli, 2020). Bu durum, atın sultanların statüsünü ve prestijini yansıtan önemli bir sembol olduğunu göstermektedir. XIII. yüzyılda yaşamış olan müellif İbn Bîbî (ö. 1285'ten sonra) (I, 1996), *el-Evâmiru'l-A'la'yye fi'l-umuri'l-'Alâ'ive* adlı eserinde, genel olarak Türklerin ve özelde Selçukluların askerî başarılarında büyük bir etkisi olan savaş atlarını tanımlarken “*şimşek gibi hızlı*”, “*fil gibi güçlü*”, “*güzel yürüyüşlü*”, “*tüyleri parlak*”, “*ölçülü endamlı*” ve “*sesi gür*” gibi dikkat çekici ve övücü ifadeler kullanmıştır. Müellif, Selçuklu ordusundaki atları “*Öyle güçlü beyaz atlar ki, savaş gününde süvarileri oradan oraya taşıyor, üzerlerindeki zırh ısındığında kıvılcım saçan şimşekçe, parlayan güneşe dönüşüyor*” (İbn Bîbî, I, 1996, 129) şeklinde tasvir etmiştir.

Selçuklu döneminde at ve atla yapılan oyunlar, devlet yetkililerinin sefere hazırlık amacıyla düzenlediğı spor merasimlerinde önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Nitekim, Abbasi Halifesi Nasır Lidinillah'ın Moğollara karşı Selçuklulardan yardım talep etmesi üzerine, I. Alâeddin Keykubad (1220-1237), Malatya subaşı Emir Bahaeddin Kutluğca'yı görevlendirmiştir. Kutluğca, 5000 kişilik tam teçhizatlı ve silahlı Selçuklu askerine atlarına binmelerini emrederek, mızrak oyunu, ok atıcılığı ve halka kapma gibi müsabakalarla süvarilerin tüm hünelerlerini halka ve Halife'nin elçisine sergilemelerini sağlamıştır (İbn Bîbî, I, 1996).

İbn Bîbî (I, 1996, 127), Selçuklu döneminde Türkler arasında yaygın olarak oynanan atlı oyunlar hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: “*Pehlivanlar, ünlü kişiler ve meydanın yetenekli bireyleri, halka kapma, mızrak oyunu, okçuluk ve binicilik gibi cesaret ve çeviklik gerektiren oyunlarda her türlü hüner ve ustalıklarını sergilediler.*” Selçukluların süvari olarak kullandığı bu atlar, Arap atlarından daha hızlı koşma ve sıçrama kabiliyetine sahiptir (Köymen, III, 2011). Bu atların soyu belirgin olup en kaliteli örnekleri Kastamonu ve Kütahya çevresinde yetiştirilmiştir. Anadolu içdişleri, bin dinara satılmakta ve diğer ülkelere ihraç edilmektedir (Sümer, 1983; Koca, 2005) Atlar, bu yüksek değerleri nedeniyle Selçuklu sultanlarının önemli hediyeleri arasında yer almıştır (Özgüdenli, 2012; Yıldız, 2002). Nitekim Selçuklu Sultanı I. İzzeddîn Keykâvus'un (1211-1220), Sinop'un fethinin ardından Sinop tekfurı Kir Aleksî ile yaptığı anlaşma sonrasında, “*altın işlemeli elbiseler, mücevher kakmalı kulahtan ve koşumlu atlardan oluşan şahane ve nefis hediyelerle hil'at*” takdim ettiği görülmektedir. Ayrıca, Kir Aleksî de yakınlarına saray ahırından Arap atı ve yük katırlarından oluşan cömert hediyeler vermiştir (İbn Bîbî, I, 1996). Yine I. Alâeddin Keykubad döneminde, 1230 yılında gerçekleşen Yassıçemen Savaşı'nın kazanılmasının ardından Erzurum kısa bir süre kuşatılmış ve barış yoluyla teslim alınmıştır. Sultan, Erzurum'un ilhakını takiben, Yassıçemen zaferinin elde edilmesinde önemli katkıları bulunan Eyyûbî melikleri el-Melik el-Eşref ve kardeşlerine on hil'at ile on tam teçhizatlı at göndererek onları huzuruna davet etmiştir (İbn Bîbî, I, 1996). Selçuklu sultanları için at, saygınlık ifadesi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, Celâleddin Harezmşah'ın elçisi Mucireddin'i Kayseri'de kabul eden I. Alâeddin Keykubad, gezintiye çıktığında elçiye de maiyetine katmış ve misafire duyduğu saygıyı göstermek için elçiyle aynı hizada at sürmüştür (İbn Bîbî, I, 1996; Demirci, 2022). Bu örnek, sultanın Celâleddin Harezmşah'ın elçisi Mucireddin'e olan saygısını gösterme biçimini vurgulamaktadır. Sultan, Mucireddin'i Kayseri'de kabul ederek ve gezintiye çıkarken onu da yanına alarak elçiye duyduğu değeri somut bir şekilde ifade etmiştir.

Selçuklu sultanları bu atlı spor merasimlerini genellikle meydanlarda yapmışlardır. Nitekim XIV. yüzyıl müelliflerinden Eflâkî (ö. 1360) (I, 1976), *Menâkibu'l-ârifin* adlı eserinde, Konya yakınlarında at koşturma alanı olarak kullanılan Filobad düzlüğünden bahsetmektedir (Taneri, 1977; Ersan 2006). Bu kayıt, Selçuklular döneminde atlar için özel koşu meydanlarının hazırlandığını göstermektedir. *Kâbûsnâme* adlı eserin müellifi olan Keykâvus b. İskender (ö. 475/1082'den sonra), “*uluların ve beylerin işi*” olarak tanımladığı atlı oyunlar için şu önerilerde bulunmaktadır:

“Atlanmak, avlanmak ve top oynatmak (çevgân) uluların ve beylerin faaliyetleridir; özellikle gençlik döneminde. Ancak ulular her işte bir sınır ve ölçü belirlemişlerdir; bu tür etkinlikleri yaparken ölçülü davranırlar. Örneğin, avlanma eylemi sürekli olarak her gün yapılmamalıdır, çünkü bu düzen ve ölçü dışıdır. Bunun yerine, bir hafta boyunca yedi günün iki gününü avlanmaya, üç gününü şarap içmeye ve kalan iki gününü de kendi işlerinize ve halkın işleriyle ilgilenmeye ayırmalısınız. Ancak bu günlerin ardışık olmaması önemlidir; yani üç gün üst üste şarap içmemek ya da iki gün arka arkaya ava gitmemek gerekmektedir. Etkinliklerinizi serpiştirerek düzenlemelisiniz; bir gün av, bir gün şarap, bir gün iş şeklinde. Bu şekilde hareket etmek, zenginlik ve düzenin sağlanması açısından gereklidir” (Keykâvus, 2003, 197).

Keykâvus b. İskender, *Kâbûsnâme*'sinde atlı oyunlar ve sosyal etkinlikler için denge ve ölçü ilkesini vurgulamakta, haftalık aktivitelerin sosyal sorumluluklarla dengeli bir şekilde planlanması gerektiğini ifade etmektedir.

2. Çevgân

Atlı sporlardan biri olan çevgân oyunu, İslamiyet öncesi dönemde Türklerin konar-göçer yaşam tarzının bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. “Çevgân” sözcüğünün kökeninin, sopa anlamına gelen Farsça “cûb”, “cûbigân”, “çulgân”, “cûygân” veya “çavl” kelimelerinden türediği; bu nedenle Türkçeye benzer bir biçimde “çöğen” olarak geçtiği, ancak yaygın olarak “çevgân” kelimesinin kullanıldığı belirtilmektedir (Halıcı, 1993; Karabey, 2012; Kaymak, 2013; Çavuşoğlu, 2008). Türklerin yerleştiği farklı bölgelerde “çevgân”, “çöğen” veya “çöğene” gibi çeşitli adlarla anılan oyun (Halıcı, 1993; Güven, 199; Güven, 1999; Kepecioğlu, 1936) aynı öz ve kurallara göre oynanmakta olup altı veya dört kişilik iki takım tarafından gerçekleştirilmektedir (Öztek, 2007; Güven, 1992).

Çevgân oyunu, sahanın büyüklüğüne bağlı olarak takımlarda en fazla elli oyuncunun bulunabileceği bir etkinliktir (Türkmen, 2009). Oyun, 1,20 veya 1,50 metre uzunluğunda, ucu kavisli ve sapı kanca şeklinde bir sopa ile oynanmakta olup adını bu sopadan almaktadır (Ülkütaşır, 1967; Çavuşoğlu, 2008; Karçaaltıca, 2024). Çevgân oyunu oynayan kişiye “çevgânbaz”, değnekle topa vurana ise “çevgânzen” denmektedir (Uzançarşılı, 1992). Oyunda kullanılan toplar, on ya da on beş santimetre çapında olup söğüt veya akçaağaç budağından yapılmaktadır (Kaymak, 2013: 14; Karabey, 2012: 8; Özen, 2012). Çevgân oyununda, yedi kez kaleden topu geçiren takım belirlenen ödülü kazanırken, yenilen takım kazanan takıma büyük bir ziyafet vermektedir (Palabıyık, 2019). Oyunda bazı hareketler ise kural dışı kabul edilmektedir; bu hareketler arasında atını rakibin atına çarptırmak, önünü kesmek ve çevgân ile rakibe ya da rakibin atına vurmak yer almaktadır (Tazegül, 2017; Çıplak, 2021; Özbay, 1990). Görüldüğü üzere çevgân oyunu, elli oyuncuya kadar katılım sağlanabilen, kavisli bir sopa ve özel toplarla oynanan, strateji ve fiziksel beceri gerektiren geleneksel bir Türk sporudur.

Çevgân oyunu, Selçuklu döneminde özellikle sultanların zevkle ve sıkça oynadığı oyunlar arasında yer almakta olup sultanların yanı sıra devlet erkânı ve askerler de seferler dışında her zaman savaşa hazırlıklı olabilmek amacıyla bu oyunu oynamaktaydılar (Gölpınarlı, I, 1985; Güven, 1992). Ayrıca, sultanın çevgânını taşıyan ve saray görevlileri arasında bulunan “çevgânda” adlı resmî bir görevli de bulunmaktadır (Merçil 2011; Kaymak, 2013). Türkiye Selçuklu sultanlarından II. Rükneddin Süleymanşah (1196-1204), çevgân oynamakta olup İbn Bîbî’de geçen ifadeye göre, bir defasında çevgân oynarken kendisine getirilen beş yıllık haracı (haraç-ı Laskaris), bu haracı getiren Bizans elçilerinin huzurunda, sıradan ve seçkin kişilere dağıtmıştır (İbn Bîbî, I, 1996). Yine Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1192-1196, 1205-1211), Halep hâkimi el-Melik el-Zâhir’i (1186-1216) ziyaret ettiğinde, onu karşılamaya çıkanlar, *“Eğer padişahın parlak aklına ve aydınlık kalbine çevgân oyunu için meydana çıkmak ya da av eğlencesi arzu etmek düşerse, biz kulları, onun gölgesi ve talihi gibi rikabının yanından ayrılmayız”* (İbn Bîbî, I, 1996, 62) şeklinde bir ifade kullanmışlardır. Bu durum, I. Gıyaseddin Keyhüsrev’in çevgân oynadığına işaret etmektedir.

Türkiye Selçuklu Devleti’nde seferlere çıkılmadan önce ordunun toplanmasıyla birlikte, padişah önderliğinde çeşitli savaş oyunları ve eğlenceler düzenlendiği bilinmektedir. Bu uygulamaların, askerin moralini yükseltme ve askerî idmanı sağlama amacı taşıdığı düşünülmektedir. Nitekim I. İzzeddin Keykavus (1211-1220), isyan eden kardeşi I. Alâeddin Keykubad’ı mağlup ettikten ve Ankara’yı ele geçirdikten sonra başkent Konya’ya dönmüştür. Sultan, her gün gerçekleştirdiği avdan, çevgân oyunundan ve seyrandan sonra halka açık eğlence meclisleri düzenleyerek ihsanlarda bulunmuştur (İbn Bîbî, I, 1996). I. İzzeddin Keykâvus’un, Ermeni tekfurı Leon’a karşı sefere çıkmadan önce Yabanlu Pazarı’nda ordu için eğlence meclisleri düzenlemesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca, ordunun Suriye üzerinden ilerleyip Elbistan’da konakladığı sırada çevgân oyunlarının oynandığı, eğlence meclislerinin tertip edildiği ve hükümdarın seyrana çıktığı da kaynaklarda belirtilmektedir. I. İzzeddin Keykâvus’un, Ermeni tekfurı Leon’un teslimiyetinin ardından Kayseri yakınlarında sevinçle çevgân oynadığı da belirtilmektedir (İbn Bîbî, I, 1996; Halaçoğlu, 1991). Bu durum, hükümdarın kazandığı zaferin sevincini yakın çevresiyle birlikte Kayseri’de çevgân oynayarak ve eğlenerek paylaştığını göstermektedir. Sultanların, önemli gelişmelerin ardından kutlama amacıyla da çevgân oynadıkları anlaşılmaktadır. Örneğin; I. İzzeddin Keykavus, Selçuk Hatun ile evlendikten sonra da devletin ileri gelenleri ve beyleriyle birlikte çevgân oynayarak vakit geçirmiş ve büyük eğlence meclisleri tertip etmeye devam etmiştir (İbn Bîbî, I, 1996). Görüldüğü üzere, sultanlar çevgân oyununu bazen bir seferin ardından, bazen de bir düğün merasimi vesilesiyle icra etmişlerdir. Bu durum, çevgân oyununun hem askerî hem de sosyal etkinliklerde önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

Türkiye Selçuklu Devleti’ne en parlak dönemini yaşatan Sultan I. Alâeddin Keykubad, çevgân oyununu büyük bir zevkle oynamaktaydı. İbni Bibî’nin (I, 1996, 246-258-309-324) ifadesiyle, *“büyük bir güç ve darbeye vurduğu çevgân topunu göğe çıkarıyordu.”* Sultanlar, kimi zaman kendi iktidarları için tehdit oluşturan devlet adamlarından sorunsuz bir şekilde kurtulmak amacıyla da eğlence meclisleri düzenlemiş ve akabinde bu eğlencelerin bir parçası olan spor faaliyetleriyle vakit geçirmişlerdir. Örneğin; I. Alâeddin Keykubad, kendisine suikast planları yapan emirler Seyfeddin Ayaba, Mübarizüddin Behramşah ve Bahaeddin Kutluğca gibi beyleri bertaraf ettikten sonra, davul, boru, çetr ve bayraklarla Meşhed Ovası’na çıkmış ve öğleye kadar çevgân oynamıştır (İbn Bîbî, I, 1996). Sultan I. Alâeddin Keykubad’ın sefer öncesi ve sonrası faaliyetlerine ilişkin İbn Bîbî’nin (I, 1996) aktardığı bilgilere göre, Erzincan’ın fethinden önce I. Alâeddin Keykubad, deniz kıyısından Kubadabad’a geçmiş; burada bir ay boyunca çevgân oynayarak, avlanarak ve müzik dinleyerek vakit geçirmiş, ardından Kayseri’ye

hareket etmiştir. Bu durum, Sultan'ın sefere çıkmadan önce de benzer eğlence ve dinlence faaliyetlerinde bulunduğunu göstermektedir. Kubadabad Sarayı'nın inşasını denetleyen Sultan I. Alâeddin Keykubad, yaklaşık bir ay boyunca çevgân oyunuyla, avlanma faaliyetiyle ve ud dinletileriyle meşgul olmuştur (İbn Bîbî, I, 1996). Seferden önce eğlenceler düzenlendiği gibi, kazanılan zaferler de çeşitli biçimlerde kutlanmıştır. Nitekim Selçuklu ordusu 1236'da Diyarbakir kuşatmasında başarısız olduğunda Sultan I. Alâeddin Keykubad burada bir ay süreyle kalarak, nehir kıyısında bezm meclisleri düzenlemiş ve vaktini çevgân oynayarak ve avlanarak geçirmiştir (İbn Bîbî, I, 1996). I. Alâeddin Keykubad'ın, Alaiye Kalesi'nin fethini takiben Konya'ya geldiği ve burada çevgân oynamak üzere askerî süvarileri çağırdığı bilinmektedir. Süvariler de at üzerinde çevgân oynamışlardır (İbn Bîbî, I, 1996).

Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev (1237-1246), Kösadağ Savaşı (1243) öncesinde Sivas'a doğru harekete geçtiğinde, orduya katılacak diğer kuvvetleri (Melik Gazi, Sahip Şemseddin ve Sis hükümdarları) beklerken, vaktini çevgân oynayarak ve avlanarak değerlendirmiştir (İbn Bîbî, II, 1996).

Çevgân taht değişikliklerinin ardından da oynanmıştır. Cimri'nin cülusu dolayısıyla düzenlenen eğlenceler hakkında İbni Bibi (II, 1996, 209), *"Büyük bir ihtişam ve debdebe içerisinde çok sayıda komutan ve sayısız çevgân oyuncusu şehrin etrafında gezmeye çıktılar."* şeklinde bir ifade kullanmaktadır.

Ramazan ayı, Müslüman topluluklar için derin bir manevi anlam taşıırken, Sultan III. Alâeddin Keykubad'ın (1298-1302), bu dönemde gerçekleştirdiği etkinlikler de toplum üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Türkiye Selçuklu Sultanı III. Keykubad'ın Ramazan ayının Kadir Gecesi'ne denk gelen bir gününde, meydanda at sürerek ve çevgân oynayarak vakit geçirdiği, bu esnada aşırı bir susuzluk hissettiği (İbn Bîbî, I, 1996) kaydedilmektedir.

3. Cirit

Cirit, Türklerin tarih boyunca bilinen ve müzik eşliğinde at üzerinde icra edilen sporlarından biridir. Adını oynandığı alet olan ve çevgen olarak da bilinen temrensiz mızraktan alan ciritin, atlı ve yaya olarak iki çeşidi bulunmaktadır. Ancak, en çok bilinen ve tanınan türü atlı olanıdır. Yaya ciridi ise nadiren saray avlularında gerçekleştirilmektedir (Halıcı, 1993).

Atlı cirit oyunu, genellikle bahar aylarında oynanan, oyuncu sayıları on ile on beş kişilik iki takım arasında değişebilen bir oyundur (Ersan, 2006). Her bir atlı, normal bir mızrak kalınlığında ve yaklaşık bir buçuk metre uzunluğunda meşe dalından yapılmış bir sopa taşımaktadır (Halıcı, 1993). Cirit müsabakalarında, oyunun düzenini sağlamak üzere yedi hakem görev yapmaktadır: Bir oyun başhakemi, bir yazı başhakemi, iki yazı hakemi, bir orta saha hakemi ve iki yan çizgi hakemi. Müsabakalar, her biri otuz beş dakikadan oluşan iki devre halinde, toplam yetmiş dakikalık bir süre zarfında gerçekleşmektedir. Puanlama sistemi şu şekildedir: Galip gelen takıma üç puan, müsabaka süresi tamamlanarak mağlup olan takıma bir puan, hükmen yenik sayılan takıma ise sıfır puan verilmektedir. Oyunun temel amacı, mümkün olduğunca fazla cirit isabet ettirmektir. Ancak, cirit oyununu diğer spor dallarından ayıran önemli bir kural, sporcuların rakibe yaklaşarak veya onu sıkıştırarak cirit atmaktan kaçınması gerekliliğidir. Cirit oyununda yüksek puan elde etme stratejileri, oyuncunun becerisi ve rakip ile olan etkileşimine dayanmaktadır. En yüksek puan, kendisine atılan ciridi havada yakalayan oyuncuya verilir (Gül vd., 2018). Takımlar, yaklaşık yüz metre mesafeyle karşı karşıya dizilirler. Oyun, bir oyuncunun hasım safa doğru yaklaşarak ciridini seçtiği bir atlıya fırlatması ve ardından kaçmasıyla başlar; bu süreç, karşılıklı hücumlarla gelişen bir kovalamaca şeklinde sürdürülür. Oyun süresi, iki devre halinde yaklaşık bir buçuk saat kadardır. Ciridi atan oyuncu,

hasım oyuncuyu vurduğunda başarılı sayılır ve puan kazanır; buna karşın atı vuran oyuncu başarısız kabul edilir ve puan kaybeder (Yıldız, 2009). Benzer şekilde, rakibine oldukça yaklaşmasına rağmen ciridi atmayaarak “aman tanıyan” oyuncu da yüksek puan elde eder. Oyunun en hareketli ve heyecan verici unsurları arasında, atların aniden hızlanma ve yavaşlama kabiliyetleri, ani manevralar yapmaları, oyuncuların ciridin vücutlarına değmesini engellemek amacıyla eyer boşaltmaları, atlarından inmeden eğilerek yerden cirit almaları ve kendilerine atılan ciridi havada yakalamaları yer almaktadır (Halıcı, 1993).

Binicilik ve mızrak fırlatma becerisi gerektiren bu oyun, Türkler arasında daima büyük ilgi görmüş; aynı zamanda Türkiye Selçuklularında devlet ricâli arasında da sevilen ve rağbet gören bir aktivite olmuştur. Nitekim, I. Alâeddin Keykubad, meydanlarda ustalık kazanmış kişilerle cirit ve mızrak oyunları oynamıştır (İbn Bîbî, I, 1996). İbn Bîbî’ye göre, I. Alâeddin Keykubad’ın Meşhed Ovası’nda ordusunu topladığı sırada elinde Hattî mızrakla sahaya çıktığı ve Emir Celâleddin Karatay’ı (ö. 652/1254) (Taneri, 1993) atından düşürmek üzere hamle yaptığı kaydedilmiştir. Ancak Emir Celâleddin’in kalkanını (bala-tekin) kullanarak bu hamleyi savuşturduğu ve tarafların bu oyunu birkaç kez tekrarladığı belirtilmektedir (İbn Bîbî, I, 1996). Yine I. Keykubad, Alâie seferine başlamadan evvel (1221-22), yedi gün boyunca gün doğmadan önce meydanda cirit sporunda ustalашmış liderlerle pratik yapmış, sonra da sarayına geri dönmüştür (İbn Bîbî, I, 1996).

3. Ok Atma

Ok, tarihî süreç boyunca hem avcılığın hem de savaşın vazgeçilmez bir aracı olmuştur. Ok gövdeleri genellikle ahşap ya da kamıştan üretilmiş olup özellikle hafiflik ve dayanıklılığı bir arada sunan çam, dişbudak ve gürgen gibi ağaç türleri tercih edilmiştir. Ok ve yay yapımında en yaygın kullanılan ağaç türü ise kayındır (Göksu, 2018). Ok yapımı, özen ve zaman gerektiren bir süreçtir. İlk aşamada, ok yapılacak ahşap fırınlatılır ve rutubetsiz bir depoda uzun süre bekletilirdi. Bu işlem, ahşabın esnemesini önlemek amacıyla çeşitli ek işlemlerle desteklenirdi. Okların doğru bir şekilde hedefe ulaşmasını ve yalpalamadan düzgün bir seyir izlemesini sağlamak için arka kısmına “yelek” adı verilen bir kuyruk eklenirdi. Bu yelekler genellikle kuğu, kerkenez, karga veya güvercin tüylerinden yapıldı (Bozkurt, 2009). Kaşgarlı Mahmud, eserinde ok ile ilgili dikkat çekici bir tasvirde bulunur: “Ok tenimi bereler, sıyrır. Ben ise yerden çıkarak çoğalan, sulara biten kındıra otları arasından geçerim” (Kaşgarlı Mahmud, 1992). Bu ifade, okun atıcıya verdiği fiziksel etkinin yanı sıra, keskin ve nüfuz edici özelliğini de vurgulamaktadır. Kındıra otunun arasından rahatça geçebilmesi, okun hızını ve engel tanımayan yapısını sembolize eder.

Türkiye Selçuklu Devleti’nde ok ve okçuluk, sadece bir savaş aleti olmanın ötesinde, günlük hayatın da ayrılmaz bir parçası olmuştur (Yıldırım, 2016). Örneğin, Sultan II. İzzeddin Keykavus’un vezirlerinden Şemseddin Isfahanî, sultanların düzenlediği eğlencelere benzer şekilde bir eğlence meclisi tertip etmiştir. İbn Bîbî’nin bu konuya dair verdiği bilgiler, konumuzu aydınlatma açısından faydalı olacaktır. Şemseddin Isfahanî, devlet işlerini tamamladıktan sonra kalan zamanını eğlence meclislerinde değerlendirmiştir. İkinci namazını müteakip önce ok atmakta, sonra at sürmekte ve askerî ve saltanat işlerinin gereklilikleri doğrultusunda çeşitli oyunlar oynamaktadır (İbn Bîbî, II, 1996). Spor merasimleri, zaman zaman sefere katılacak ordunun moralini yükseltmek amacıyla düzenlenmiştir. Bu bağlamda, I. Alâeddin Keykubad’ın Erzurum’a hareketi sırasında, “Pehlivanlar, ünlü kişiler ve meydanın hüner sahipleri halka kapmak, mızrak oyunu, okçuluk ve binicilik gibi cesaret ve çeviklik isteyen oyunlarda her türlü hüner ve ustalıklarını gösterdiler.” (İbn Bîbî, I, 1996) sözleri, sefer öncesinde gerçekleştirilen eğlencelere dair bilgi vermektedir.

4. Avcılık

Türklerin yaşamında çok eski dönemlerden itibaren önemli bir yer tutan av, bir tür savaş provası olarak değerlendirilmiştir (Hacıgökmen, 2018). Bu bağlamda, avcılık ve avlanma, Türklerin hem eğlence hayatının hem de spor zevkinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Genellikle savaş ve sefer dışı zamanlarda düzenlenen avlar, hükümdar ve askerlerinin savaşa hazır olmalarını, atış becerilerini geliştirmelerini ve bedenlen zinde kalmalarını sağlayan bir nevi antrenman etkinliği işlevi görmüştür (İşler, 1999).

Selçuklu öncesi Türk devletlerinde olduğu gibi, Türkiye Selçuklu Devleti döneminde de savaşlardan önce veya barış zamanlarında savaş provası niteliğinde süreklilikle avları düzenlenmiştir. Bu bağlamda avlanma hem günlük yaşamın bir parçası hem de askerî hazırlık açısından önemli bir faaliyet olarak öne çıkmıştır. İbn Bîbî, Selçuklular döneminde av merasimleri hakkında bilgi vermektedir. Bu çerçevede, Sultan I. Alâeddin Keykubâd, Keykubâdiye Sarayı'nda bulunduğu günlerde bazı zamanlarını çevgân, av ve eğlence meclisleriyle geçirmiştir (İbn Bîbî, I, 1996). Ayrıca, İbn Bîbî (I, 1996), Sultan I. Alâeddin Keykubad ile ilgili olarak, Alâiyye ve Alara Kaleleri'nin fethinin ardından Antalya'ya vardığında bir ay boyunca süren eğlenceler sırasında, "...neşe içinde ava gitti, havayı keklikten boşalttı. Durup dinlenmeden ormanlardaki aslanlarda, taştaki renk bırakmadı." (İbn Bîbî, I, 1996, 270) şeklinde ifadeler kullanmıştır. Selçuklu sultanlarının av yapma tutkusunu, büyük bir bağlılıkla sürmekteydi. Nitekim I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in avdan neşelendiği için bir Arap atı satın aldığı ve avladığı hayvanlara karşılık olarak bu atı hediye ettiği bilinmektedir.

Selçuklu sultanları seferlerden önce olduğu gibi seferlerden sonra da av törenleri düzenlemişlerdir. İbn Bîbî'nin ifadesine göre I. İzzeddin Keykavus, Kilikya Ermeni Kralı Leon'a karşı düzenlenen başarılı seferin ardından Kayseri'de yakın emirleriyle birlikte zevk ve eğlenceye dalarak çevgân oyunu oynamış ve avla vakit geçirmiştir. İbn Bîbî (I, 1996, 188), bu durumu şu şekilde tasvir etmektedir:

"Arap ve Acem'in bilgili ve seçkin kişileri, bir sürahi gibi terbiye dizlerinin üzerine çökmüşlerdi. Kışın ortasında sıcak odada yapılmış sazın sesi göklere ulaştı. Şarkı söyleyen çalgıcıların nağmesi, zemin ve zamanda sarsıntı meydana getirdi. Hoş yürüyüşlü keklik gibi yürüyen güzeller, kalp ateşini alevlendirip ciğerleri kebab ettiler. Çengin sesi her tarafa yayılarak yengeç burcuna kadar ulaştı. Sultan, bu şekilde savaş defterini dürüp eğlence sofrasını serdirmiştir."

Bu betimleme, Selçuklu toplumunun av ve eğlence kültürünü, sultanların zaferlerini kutlama biçimlerini ve sosyal yaşamın zenginliğini gözler önüne sermektedir.

Türkiye Selçuklularında "Emir-i Şikâr" adı verilen bir görevlinin, sultanın av işlerini düzenleyen önemli bir pozisyona sahip olduğu bilinmektedir (Merçil, 2000; Çetin, 2007). Emir-i Şikâr, sultanın en yakınında bulunarak av merasimlerinden, eğlencelerden ve av için gerekli malzemelerin temininden sorumlu olmuştur. Bu emirlerin komutasında bir grup asker bulunduğu ve bu gruba "av halkı" denildiği kaydedilmektedir (Aksarayî, 1944). Av halkının başlıca görevinin, avlanmada kullanılacak kuşlar ve köpeklerin bakımını yapmak ve eğitmek olduğu ifade edilmektedir. Bu görevlilerin, pars, tazi, zağar ve yırtıcı kuşları eğiterek av için alıstırdıkları anlaşılmaktadır. "Çakırcı", "şahinci" ve "atmacacı" olarak adlandırılan bu görevlilerin, Emir-i Şikâr'a bağlı olduğu belirtilmektedir. Örneğin, Selçuklu sarayında görev yapan bir gulâmin, elinde şahini ile avdan dönerken kuşunun uzun süre güneş altında kalmasından ötürü susuzluk çektiğini belirtmesi ve bu nedenle kırdaki bir yaşlı kadının elindeki yoğurt çanağını kaparak şehre doğru kaçmaya başlaması İbn Bîbî (I, 1996) tarafından

aktarılmaktadır. Sonuç olarak, avlanma Selçuklu toplumunun hem sosyal hem de askerî hayatında merkezî bir rol oynamış, sultanların güç gösterisi ve eğlence biçimlerinin önemli bir parçası haline gelmiştir.

Avcılık, Selçuklu döneminde sadece bir savaş hazırlığı biçimi olmanın ötesine geçerek, sonrasında verilen ziyafetlerin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Gerçekten de Türkiye Selçuklu sultanları ve devlet adamlarının düzenlediği şölenlerde kurulan sofraların zenginliği tarihî belgelerde sıkça vurgulanmaktadır. Bu görkemli sofralarda, dönemin gözde yemeklerinden olan borani, yahni, kalye ve biryan gibi lezzetlerin yanı sıra, özellikle tavuk, keklik ve bıldırcın eti gibi av hayvanlarından hazırlanan çeşitli yemeklerin bulunması, avcılık sporunun Selçuklu mutfağına doğrudan etki yaptığının açık bir göstergesidir (İbn Bîbî, I, 1996). Çeşitli vesilelerle düzenlenen ziyafet sofralarında sunulan av etleri, bazen sultanları ve devlet erkânını hedef alan suikastlarda kullanılmıştır. Bunun çarpıcı bir örneği, Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın 30 Mayıs 1237 (3 Şevval 634) tarihinde Kayseri'de Ramazan Bayramı kutlamaları sırasında vefat etmesidir. O gün, Şam, Fars, Kirman, Yemen, Taif, Rus, Bulgar, Rum ve Frenk elçileri için verilen akşam yemeğinin ardından, mücevherlerle ve çeşitli mezelerle dolu tabakların bulunduğu büyük bir eğlence tertiplenmişti. Ancak, rivayetlere göre Sultan, bu ziyafet sırasında yediği kuş etinden zehirlenerek yaşamını yitirmiştir (İbn Bîbî, I, 1996; Turan, 1988). Sultan I. Alâeddin Keykubad'ın ziyafette yediği kuş etinden zehirlenerek ölmesi, av etlerinin hem eğlence hem de siyasi entrika aracı olarak kullanılabildiğini gösteren önemli bir örnektir. Türkiye Selçuklu Devleti sultanları ve devlet erkânı, sefer öncesi ve sonrası ile özel günlerde, çevgân, cirit, ok atma ve avcılık gibi etkinliklerin yanı sıra halka kapma, mızrak atışı ve güreş gibi çeşitli oyunlar icra etmişlerdir.

Sonuç

Selçuklu Konya'sında spor, yalnızca bedensel güç ve çeviklik kazandıran fiziksel aktiviteler olarak değil, aynı zamanda askerî hazırlık, eğlence ve sosyal etkileşim aracı olarak da büyük bir öneme sahiptir. Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri savaşçı özelliklerini Anadolu'da da sürdürmeleri, askerî spor ve oyunların, savaş yeteneklerini geliştirmenin yanı sıra eğlence hayatının da ayrılmaz bir parçası olmasını sağlamıştır. Dönemin tıp literatürüne dahi yansıyan bu ilgi, güreş, okçuluk, mızrak atışı ve atlı sporlar gibi pek çok etkinliğin faydaları ve icra şekilleri hakkında bilgi vermektedir. Sultanlar, bu tür spor merasimleri için özel meydanlar inşa ettirmiş, Konya'daki Filobad Düzlüğü, Amasya'daki ok meydanları ve Kayseri'deki Meşhed Yazısı gibi alanlarda çevgân, cirit, mızrak ve ok atma gibi oyunlar düzenlemişlerdir. Bu spor etkinlikleri, seferlere hazırlık amacı gütmesinin yanı sıra, cülus törenleri, elçilik kabulleri, fetih kutlamaları, düğünler, sünnet merasimleri ve bayramlar gibi önemli devlet ve halk törenlerinin de vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Özellikle binicilik-cündilik, çevgân, cirit, ok atma ve avcılık, sultanların ve devlet erkânının en çok rağbet ettiği faaliyetler arasında yer almıştır.

Türk kültüründe atın binlerce yıldır süregelen merkezî rolü, Selçuklu döneminde atlı sporların bu denli yaygınlaşmasında belirleyici bir faktör olmuştur. Kaşgarlı Mahmud'un *"kuş için kanat neyse, bir er için de atın o kadar önemli olduğu"* ifadesi, atın sadece bir binek hayvanı değil, aynı zamanda askerî ve inançsal açıdan vazgeçilmez bir varlık olarak kabul edildiğini göstermektedir. Selçuklu sultanları, saraylarından çıktıklarında istisnasız at kullanmış, at dışında bir ulaşım aracını prestij kaybı olarak görmüşlerdir. İbn Bîbî'nin *"şimşek gibi hızlı", "fil gibi güçlü"* vs. ifadelerle tasvir ettiği Selçuklu savaş atları, ordunun askerî başarılarında kritik bir rol oynamıştır. Çevgân ve cirit gibi atlı oyunlar, barış zamanında atların ve askerlerin

sürekli hazır ve dinamik kalmasını sağlarken, uzun mesafeli seferler için de mükemmel birer antrenman işlevi görmüştür. Örneğin, I. Keykubad'ın Abbasi Halifesi'nin elçisine Selçuklu süvarilerinin yeteneklerini sergilemek amacıyla düzenlediği müsabakalar, bu sporların diplomatik gösteri aracı olarak da kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Okçuluk, Selçuklu toplumunda sadece bir savaş silahı olmanın ötesinde, günlük hayatın ve eğlence meclislerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. II. İzzeddin Keykavus'un veziri Şemseddin Isfahanî'nin devlet işlerinden sonra ok atma ve at sürme gibi etkinliklerle vakit geçirmesi, bu becerilerin devlet adamları arasında da yaygın olduğunu göstermektedir. Avcılık ise, eski Türk devletlerinden Selçuklulara miras kalan önemli bir gelenektir. Bir nevi savaş provası olarak değerlendirilen süreklilikli avlar, hükümdar ve askerlerinin atış becerilerini geliştirmelerini, bedenlen zinde kalmalarını ve savaş ortamına adaptasyonlarını sağlamıştır. İbn Bîbî'nin tasvirleriyle zenginleşen av merasimleri, aynı zamanda sultanların güç gösterisi ve ihtişamlarını sergiledikleri bir platform olmuştur. "Emir-i Şikâr" adı verilen özel görevlilerin, av organizasyonlarını titizlikle yürütmesi ve av halkının av hayvanlarının bakımını ve eğitimi üstlenmesi, avcılığın ne denli kurumsallaşmış bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Ayrıca, avcılık, zengin ziyafet sofralarının da vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiş, av etleri Selçuklu mutfağında önemli bir yer tutmuştur. Ancak bu durumun, I. Alâeddin Keykubad'ın zehirlenerek vefat etmesi örneğinde olduğu gibi, siyasi entrikalara da zemin hazırlayabildiği görülmüştür.

Tüm bu veriler değerlendirildiğinde, Selçuklu sultanları ile devlet erkânının sefer öncesi ve sonrasında ya da özel günlerde icra ettikleri çevgân, cirit, ok atma ve avcılık gibi atlı sporların; ayrıca halka kapma, mızrak atışı ve güreş gibi çeşitli oyunların, dönemin toplumsal ve askerî yapısının ayrılmaz unsurları olduğu görülmektedir. Bu sporlar, yalnızca bedensel zindeliği koruma amacına hizmet etmekle kalmamış, aynı zamanda savaş hazırlığı, moral ve motivasyon, diplomatik temsiliyet, halkla etkileşim, sosyalleşme ve kutlama aracı olarak da önemli işlevler üstlenmiştir. Selçuklu Devleti'nin gücünü, ihtişamını ve kültürel zenginliğini yansıtan bu merasimler, dönemin spor anlayışına ışık tutmakta; Selçuklu'nun askerî ve toplumsal dinamizmini anlamak bakımından da önemli ipuçları sunmaktadır.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal programında taranmış ve en az iki hakem incelemesinden geçmiştir. / *This article has been scanned via a plagiarism software and reviewed by at least two referees.*

Değerlendirme / Review: Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / *Double-blind peer-reviewed, external independent.*

Etik Beyan / Ethical Declaration: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. Bu makale "Selçuklularda Bezm Mekanları ve Bezmler" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study. This article is derived from his master's thesis titled "Entertainments Places of Seljuks and Entertainments".*

Etik Bildirim / Complaints: info@konyadergisi.net

Beznerlik Taraması / Similarity Check: iThenticate

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*

Finansman / Grant Support: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants or other support was received.*

Kaynaklar / References

- Ahmed Eflâkî. (1976). *Menâkıbû'l-Arifîn*, I-II. Tahsin Yazıcı (nşr.). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Aksarayî, Kerimüddin Mahmud. (1944). *Müsameretü'l-Ahbar*. Osman Turan (neşr.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akyüz, V. (2007). *Asr-ı Saadet'te Spor*, Vecdi Akyüz (Ed.) *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*. (IV), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Bakır, A. (2018). Türk-İslam Dünyasının Geç Dönemlerinde Tıp Kültürü ve Çalışmaları. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, (3), 11-60.
- Bozkurt, N. (2009). "Spor". *DİA*, (37), 418-421.
- Çavuşoğlu, A. (2008). Çevgen/Çögen Oyunu Kültürü ve Edebi Tasavvufi Metinlerde Yansıması. *İstem Dergisi*, (11), 159-174.
- Çetin, A. (2007). Yahya Kazvî'nin Lubb Et-Tevârîh'inde Selçuklularla Alâkalı Bilgiler. *Gazi Türkiyat Dergisi*, (19), 183-192.
- Çıplak, E. (2021). Memlûklerde La'bû'l-Kürre "Çevgan". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 255-263. <https://doi.org/10.48120/oad.1028632>
- Demirci, M. (2022). İslâm'da Dayanışma ve Spor, M. Raşit Akpınar (Ed.), *Selçuklularda Spor ve İdman Faaliyetleri*. (ss. 225-236). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Demirci, M. (2022). Yassıçemen Savaşına Giden Süreçte Alâeddin Keykubad ile Celâleddin Harzemşah Arasındaki Diplomatik Münasebetler, Elçiler ve Mektuplar. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (SEMA)*, (7), 18-36. <https://doi.org/10.47702/sema.2022.21>
- Elibol, R. (2023). Ortaçağ'da Aristokrat Bir Eğlence: Çevgan Oyunu ve Pratikleri. Mardin Artuklu Üniversitesi. Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi. Mardin.
- Ersan, M. (2006). Türkiye Selçuklularında Devlet Erkânının Eğlence Hayatı. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 21(1), 73-106.
- Eyduran, A. (2009). Türk Kültürü ve Edebiyatında Çevgan Oyunu. *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (53), 83-114.
- Göksu, E. (2018). *Okla Yükselen Millet*. İstanbul: Okçular Vakfı Yayınları.
- Gömeç, S. (2006). *Türk Kültürünün Ana Hatları*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gül, M., Uzun, R. N. ve Çebi, M. (2018). Türk Kültüründeki Geleneksel Oyunlar ve Sporlara Yüzeysel Bir Bakış. *Turkish Studies*, 13(26), 658-671. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14386>
- Hacıgökmen, M. A. (2018). Selçuklularda Av Merasimleri ve Emir-i Şikarlar. *SUTAD*, (43), 325-339.
- Halaçoğlu, Yusuf (1991). "At". *DİA*, (4), 28-31.
- Halıcı, F. (1993). "Cirit". *DİA*, (8), 26-27.
- Halıcı, F. (1993). Çevgân", *DİA*, (8), 294-295.
- Hekim Bereket. (2013). *Tuhfe-i Mübarizi Metin-Sözlük*, Binnur Erdağı Doğuer (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İbn Bibi. (1996). *El- Evâmîrü'l- Alaiyye fî'l-Umuri'l- Alaiyye (Selçuk-nâme)*, I-II. M. Öztürk (Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İşler, H. (1999). Türk Kültüründe Sportif Aktiviteleri Etkileyen İslami Unsurlar ve Hz. Muhammed (s.a.v)'in Sünnetinde Spor. *Türk Kültürü Dergisi*, 37(435), 403-415.
- Kahraman, A. (1995). *Osmanlı Devleti'nde Spor*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kara, S. (2014). Selçuklu Türkiye'sinde Eğlence Türü Olarak Bezm ve Musiki. *Bilig*, (68), 68-169.
- Karabey, T. (2012). Evliya Çelebî Seyâhatnâmesinde Gûy ve Çevgan Oyunu. *Turkish Studies*, 7(1), 81-86.

- Karçaaltıcaba, N. C. (2024). Türkiye Selçuklularında Çevgan. *Bayterek*, 7(2), 177-187. <https://doi.org/10.48174/buaad.1579772>
- Kaşgarlı Mahmud. (1992). *Divanü Lügat-it- Türk*, Besim Atalay (Çev.), I-II. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kaymak, S. (2013). Selçuklu'nun Çevgânı Avrupa'da Oldu Polo. *Yedi Kıta*, (63), 13-15.
- Kepecioğlu, K. (1936). Türklerde Spor. *Uludağ Bursa Halkevleri Dergisi*, (5), 17-20.
- Kesik, M. (2011). *At Üstünde Selçuklular, Türkiye Selçukluları'nda Ordu ve Savaş*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koca, S. (2005). *Selçuklular'da Ordu ve Askerî Kültür*, Ankara: Berikan Yayınevi.
- Köymen, M. A. (2011). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. (1-3), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Merçil, E. (2000). *Türkiye Selçuklularında Meslekler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özbay, G. (1990). *Spor ve Kültür*, Milli Kültür Unsurlarımız Üzerine Genel Görüşler, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Özbay, G. (1992). Spor Anlayışımız ve Sporun Sosyo-Psikolojik İşlevi. *G.E.F. Dergisi*, 8(1), 40-48.
- Özbay, G. (1992). *Türklerde Spor Kültürü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Özen, N. (2012). Türk Kültür Tarihinde Spor ve Türklerin Spora Katkıları. Batman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Batman.
- Özgüdenli, O. G. (2012). Selçuklu Çağında Kırsal Hayat: Göçebeler ve Köylüler. *Selçuklu Tarihi El Kitabı*. Refik Turan (Ed.), Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özgüdenli, O. G. (2020), Ortaçağ Tarihçiliğinde Bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın'a Armağan, "Selçuklu Anadolu'sunda At", (ed. Ebru Altan vd.), Bilge kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 617-657.
- Öztek, İ. (2007). Çöğen. *Türkiye Olimpiyat Derneği Dergisi*, (3), 1-4.
- Palabıyık, O. (2019). Eski Türklerde Spor. *Akademik Tarih Aylık Blok Dergisi*, Ağustos-Eylül, 1-10.
- Sümer, F. (1983). *Türklerde Atçılık ve Binicilik*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları.
- Şehsuvaroğlu, B. N. (1984). *Türk Tıp Tarihi*, Bursa: Taş Kitapçılık.
- Taneri, A. (1977). *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı*. Konya: Bilge Yayınları.
- Taneri, A. (1993). "Celâleddin Karatay". *DİA*, (7), 251-252.
- Tazegül, Ü. (2017). Farklı Toplumlarda Polo Sporunu. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 2150-2161. <https://doi.org/10.15869/itobiad.329989>
- Tekindağ, Ş. (1971). İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar Üzerinde Çalışmalar. 1. *Türkiyat Mecmuası*, (16), 133-162.
- Turan, O. (1988). *Türkiye Selçukluları' Hakkında Resmî Vesikalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Türkmen, M. (2009). Düünden Bugüne Türk Toplumlarında Çevgen/Çöğen/Çevgan/Polo Oyununa Genel Bir Bakış. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (183), 479-492.
- Uyumaz, E. (2006). Türkiye Selçuklu Devleti'nde Resmî Eğlence/Bezm Meclisleri. *Tarih Dergisi*, (43), 37-52.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1992). *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Mêdhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ülkütaşır, M. Ş. (1967). "Çevgan ve Gökbörü". *Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü*, (57), 663-667.
- Yıldırım, T. (2016). Abbasilerde Sportif Faaliyetler ve Eğlence Kültürü. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(2), 351-367.
- Yıldız, D. (2002). *Çağlar Boyu Türklerde Spor*. İstanbul: Telebasım.

Menâkıb-ı Heft Veli: Konya'nın Yedi Velisi

Hale Gülyavşan¹

Anahtar Kelimeler:

Özet

Konya,
Menâkıb-ı Heft Veli,
Konya Velileri,
Cemaleddin Muhammed
Nuri Konevî.

Bu çalışma, Konya'da bulunan yedi veli hakkındaki yazma eseri konu edinmektedir. Eser, Menâkıb-ı Heft Veli adıyla kütüphanelerde kayıtlıdır ve bilinen üç nüshası bulunmaktadır. Eserin müellifi, Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî'dir. Müellif, Konya Valisi Hasan Paşa'nın talebi üzerine bu eseri 998/1590 yılında kaleme almıştır. Eserde yedi veli, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Şems-i Tebrîzî, Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin), Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, Şeyh Sadaka ve Sadeddin Çelebi Muhammet'in hayatına yer verilmiştir. Bu yedi veli hakkında, doğum ve vefat yerleri, faaliyetleri, faaliyetlerinin gerekçeleri, hocaları, öğrencileri gibi her biri için farklı ve kısa bilgiler verilmektedir. Menâkıb-ı Heft Veli'nin Süleymaniye ve Koyunoğlu Kütüphanesi'ndeki nüshalarında beş şeyhe yer verildiği için Milli Kütüphane nüshası esas alınarak yayına hazırlanmıştır. Eserin Latin harflerine aktarılmış hali ekte orijinal metinden örnek verilerek sunulmuştur. Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî, eserin başlangıcında giriş mahiyetinde kısa bir özet vermiş ve ardından eserin hazırlanma gerekçesini de kaydetmiştir. Yedi şeyh hakkındaki bilgilerden sonra eser, hatime ile yine velilerin kabirlerine ziyaretlerin gerekçeleri (bir bakıma ziyaret adabı) hakkında kısa bilgilerle tamamlanmaktadır.

Menâkıb-ı Heft Veli: Seven Saints of Konya

Keywords:

Abstract

Konya,
Menâkıb-ı Heft Veli,
Saints of Konya,
Cemaleddin Muhammed
Nuri Konevî.

This study focuses on a written work about the seven saints in Konya. The work is registered in libraries under the title Menâkıb-ı Heft Veli, and there are three known copies. The author of the work is Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî. The author wrote this work in 998/1590 at the request of Hasan Pasha, the Governor of Konya. The work covers the lives of seven saints: Muhyiddin Ibn al-Arabi, Sadreddin Konevi, Shams-i Tebrizi, Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin), Mevlana Jalaluddin Rumi, Sheikh Sadaka, and Sadeddin Çelebi Muhammet. Brief information about these seven saints includes their places of birth and death, their activities, the reasons for their activities, their teachers, and their students, with different information provided for each sheikh. Since the copies of Menâkıb-ı Heft Veli in the Süleymaniye and Koyunoğlu Libraries only mention five sheikhs, the National Library copy was used as the basis for publication. The Latinized version of the work is provided in the appendix, along with examples from the original text. Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî provides a brief summary at the beginning of the work, followed by the reasons for its preparation. After the information about the seven sheikhs, the work concludes with a short explanation of the reasons for visiting the graves of the saints, which is, in a way, a brief guide on the etiquette of visiting.

Atıf / Citation: Gülyavşan, H. (2025). Menâkıb-ı Heft Veli: Konya'nın Yedi Velisi. *Konya Araştırmaları Dergisi*, 2, 65-82. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17807389>

¹ Bağımsız Araştırmacı / Independent Researcher, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezunu, Konya / Türkiye, ORCID: 0009-0002-6375-702X, tasginhale@gmail.com.



Giriş

Bu çalışma, Konya ile bağlantısı olan yedi velinin hayat hikâyesini anlatan *Menâkıb-ı Heft Veli* isimli yazma eseri konu edinmektedir. *Menâkıb-ı Heft Veli*'nin üç yazma nüshası bulunmaktadır. Bu yazmalardan ikisi noksan ve birisi tamamdır. Bundan dolayı da bunlardan Milli Kütüphane'de bulunan eksiksiz nüsha esas alınarak bu çalışma yayına hazırlanmıştır. Diğer iki nüsha beş veliyi ele almaktadır. Eserin adından anlaşılabileceği üzere yedi veli olması gerektiği için Milli Kütüphane nüshası esas kabul edilmiş ve bu nüsha Latin harflerine aktarılıp makaleye eklenmiştir. Orijinal nüshalardan bazı örnek sayfaların görüntülerine yer verilmiştir. Ancak sayfa sayısını artıracak endişesiyle orijinal nüshanın tamamıyla makaleye eklenmesinden imtina edilmiştir.

Eser, literatürde yer almamış ve fazla dikkat çekmemiştir. Üç nüshadan ikisi eksiktir ve sadece bir nüshada yedi veli aktarılmaktadır. Metnin eksik oluşunun metin üzerinde çalışma yapmaya mani olduğu düşünülebilir. Diğer yandan yine çalışmaya mani olan ihtimaller arasında ilk planda metnin içeriğinde ele alınan bilgilerin basitliği veya bilinirliği olabilir. Buna bağlı olarak metin içerisinde haklarında bilgi verilen şahısların ve yaşadıkları döneme ilişkin verilen bilgilerin sadeliği, çalışma yapmaya gerek duyulmamasına sebep olabilir. Ayrıca bu kısa metnin verdiği bilgilerin, farklı kaynaklardan erişilebilirliği nedeniyle değerlendirilmeye ihtiyaç duyulmamış olması da akla gelmektedir. Fakat genel itibarıyla hem Konya velileri ve tekkelerine dair kaynaklardan hem de sözlü gelenekten aktarılanlar üzerine çalışma yok denecek kadar azdır. Şehrin tarikat ve tekkelerine ilişkin çalışmaların azlığı ve sufi geleneğine ilişkin ilgisizlik nedeniyle bu eserin de dikkat çekmeme ve değerlendirilmeme ihtimali göz önünde tutulmalıdır.

Konya ve çevresinde Selçuklu, Karamanoğlu ve Osmanlı dönemi tekke ve zaviyelerine yönelik tahrir çalışmaları arşiv kayıtlarının aktarımıyla yapılmıştır. Bu hususta azımsanamayacak sayıda çalışma da bulunmaktadır. Selçuklu dönemi tekke ve zaviyelerinin Osmanlı dönemi vakıf ve mali durumlarıyla ilgili çalışmalar, vakıfların kurucu ve sağlayıcılarını da yine isimleri düzeyinde ele almaktadır (Erdoğan, 1994; 2003a; 2003b; 2004a; 2004b).

Selçuklu dönemi tekke ve zaviyelerin tasavvuf ve tarikat tarihi ve anlayışı etrafında değerlendirilmesi birden fazla başlıkta yapılmaktadır. Selçuklu sonrası tarikatlar ve tasavvuf anlayışlarına yönelik literatür, konunun takibi ve anlaşılmasını hatta bu hususlarda değerlendirme yapmayı da kolaylaştırmaktadır. Fakat Selçuklu dönemi kurulan ve faal olan tekke ve zaviyelerin tasavvuf ve tarikat anlayışlarına ilişkin değerlendirme yapabilecek kadar kaynak bulunmamaktadır. Bu husus Ahi, Kalenderi ve Haydari başlığı altında oldukça zayıf bir değerlendirmeyle geçtirilmektedir (Fuad Köprülüzade, 1338; 1338a; 1339). Selçuklu dönemi tekke ve zaviyelerinin faaliyetleri belirli başlıklar altında değerlendirilmekte ve ayrıntılı aktarımı belirsizliğini korumaktadır. Resmi kurumlar, tekke ve zaviyelerin bağlı bulunduğu hükümler etrafında vergi ve atama gibi başlıkları, hukuki bir zeminde gerçekleştirmektedir. Hukuki zemin ve uygulamanın bir erkâna bağlı olduğu, tekke ve zaviyelerin fiili olarak işleticileri tarafından takip edildiği anlaşılmaktadır (Barkan, 1942). Buna karşın tekke ve zaviyelerin birden fazla işlevine yönelik belirsizlik hâlâ izah edilememekte ve toplulukların bağlı bulunduğu erkânı hakkında çalışma bulunmamaktadır. Çünkü tekke ve zaviye etrafında yerleşen topluluklar ve bu toplulukların önderlerinin uyguladığı erkân, zaman içerisinde değişime uğramış ve uygulanamaz hale gelmiştir.

Türkiye Selçuklu Devleti başkenti Konya'da tekke ve zaviyelerin varlığı, mali, sosyal, kültürel ve marifet başlıklarında asırlarca devam etmiştir. Konya'daki tekke ve zaviye vakıfları etrafında yerleşen toplulukların demografik yapısı, ya sürgünler yoluyla yeni yerleşim yerlerine taşınarak değişmiş ya da yerinde kalanlar aracılığıyla yine vakfın kurucularının nesilleriyle birlikte devam etmiştir (Barkan, 1949-1950; 1949-1950a; 1951-1952; 1954).

Selçuklu Devleti'nin başkenti Konya ve çevresinde faaliyet yürüten tekke ve zaviyelerin Karamanoğlu ve Osmanlı dönemiyle mukayese edilemeyecek kadar faaliyet kalemlerinden bahsedilmektedir. Bunun nedeni ise sonraki dönemde faaliyet yürüten tekke ve zaviyelerin kurumsallaşmış yapısıdır. Bu husus, başlangıçtaki faaliyetlerin yeni kanunlarla yeni bir çerçeveye büründürülmesiyle doğrudan ilişkilidir. Selçuklu dönemi veli, tekke ve zaviyelerin sonraki dönemle karşılaştırılması, veli ve tekkelerin tasavvuf ve tarikat anlayışları, uygulamaları veya zikirleri gibi başlıklarla gündeme gelmekte ve bu başlıklara yönelik sorulara cevap aranmaktadır. Sorun ise bu cevaplar kısmında başlamaktadır. Özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde tarikatların çeşitlenmesi ve tasavvuf anlayışlarına yönelik çalışmaların yoğunlaşması söz konusudur. Selçuklu Devleti'nde eren ve tekkelerin, tarikat ve tasavvuf anlayışları ve tarikatların pratikleri gibi konularda ana hatlarıyla tarif mümkün olsa da sonraki dönemlerle mukayese edildiğinde ayrıntıların izahı kabil olmamaktadır (Taşğın & Atay, 2019, ss. 155-184).

Bu durum Konya ve çevresindeki tekke ve zaviyelere yönelik çalışmaların bütünü için geçerlidir. Bundan dolayı da Konya ve çevresindeki eren, tekke ve zaviyelerin anlam dünyasına nüfuz edilememesi, çalışma yapılamamasına neden olmuştur. Selçuklu döneminde faal olan veliler ve onlar adına kurulu tekke ve zaviyeler ile ilgili araştırma yapılamaması ve araştırmanın çerçevesinin kurulamaması güncelliğini korumaktadır. Oysa Selçuklu dönemi erenlerinin, tekke ve zaviyelerinin Osmanlı dönemi tahrir ve arşiv belgelerindeki mali durumları ve atamaları üzerine çalışmalar bulunmaktadır (Yörük, 2017, ss. 109-144; Yörük, 2008, ss. 665-685).

Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî'nin *Menâkıb-ı Heft Veli*'sinde yedi velinin kısa hayat hikâyesi aktarılırken tasavvuf anlayışlarına yönelik bazı ipuçları da verilmektedir. Yedi velinin menkıbelerinden parçalar anlatılarak inşa edilen bu metin, yedi velinin tasavvuf anlayışlarına dair ipuçları da barındırmaktadır. Verilen bilgiler, ders notu ya da materyali şeklinde değildir. Veya metin böyle kurgulanmadığı için velayete ilişkin ipucu ve işaretler hakkında da izah yapılmamaktadır.

Yukarıdaki izahtan sonra çalışmaya konu olan bu eserde, müderrisin mülki amire şehir tarihi hakkında verdiği muhtasar bilgi dikkate alındığında sözlü geleneğin sürdüğü ve hafızanın korunduğu görülmektedir. Bir bakıma, mekân olarak şehrin her bir mahallesi, metin gibi inşa edilip yazılmış ve şehrin mahalleleri, eserin bölümleri gibi işleve sahip olmuştur. Yani şehrin sakinleri, bu mekânlar etrafında dikkat çekecek ve görünür şekilde faaliyet yürütmese de tekke ve yatırırlar hakkında sözlü aktarımı koruyup sürdürmüştür. Her ne kadar kolektif belleğin önemli mekânları ve şahısları arasında yer alsa da mekânlar etrafında yerine getirilen ve mekânlarla uyumlu uygulamaların zaman içerisinde unutulması, yine hafızanın korunması ve sürdürülmesine mani olmamıştır. Sözlü aktarım son yıllara kadar devam etmiş ve yapılan çalışma ve değerlendirmelerle şehrin velilerine ait veriler ortaya konmuştur. Kısa metinlere dönüştürülüp bir liste haline getirilmesine örnek olan yayınlar için Ünver (1957) ve Es'in

(1965) çalışmalarına bakılabilir. Bu iki çalışma, konuyu gündemde tutup dikkat çekmeye çalışmıştır. Bu iki çalışmanın ardından Özönder (1980) ve Uz'un (2014) çalışmalarıyla konu devam ettirilmiştir.

Eserin müellifi, Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî, Karaman Vilayeti Valisi Mirimiran Hasan Paşa'nın kendisiyle görüşmüş ve Konya velileri hakkında bilgi sunmuştur. Bu görüşme esnasında Hasan Paşa, Nuri Konevî'nin anlattıklarını yazılı bir metin halinde talep edince o da metni aceleyle ve kısa bir zaman içerisinde hazırlamıştır.

"...Mîrimîran Liva-i Karaman celilü'l-kadr ve cemilü'z-zıkr a'na Hazreti Hasan Paşa yesserallahu teala ma yeşa saadet ile Mahmiye-i Konya'ya gelip merakıd-ı evliya ve merakıd-ı etkiya ziyaretine geldiklerinde muharrir-i *Risale-i Menâkıb Cemaleddin Muhammed Nuri* daileri ile mülakata rağıp olup esna-i müsahabette ziyaret buyurdukları meşayih-ı izamın Menâkıb-ı aliyye ve seniyeleri tezekkür olundukta takrir olunan kelimat-ı tayyibe bir iki sahifede tahrir ve tastir olunmasını talep buyurmağın..."

"Bu risale ucale-i vakit olup gayet acele ile bade asrı'l-Cuma tesvid ve takyid olundu. Mahza murad-ı imtisal ve inkiyaddır ve encaz-ı miaddır."

Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî, Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin)'den bahsettiği bölümde onun diktiği ucu yanık asayı aktarırken 998/1590 yılını kaydetmektedir.

"Sene dokuz yüz doksan sekizde elan Sultan diktiği eşsiparesi bir ağaçtır."

Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî ile görüşüp Konya'da yatır veliler hakkında bilgi talep eden Hasan Paşa (Kirli), 998/1590 yılında Konya valisi olmuş ve bu görevini iki yıl sürdürmüştür.¹

Eserin kaleme alındığı dönem göz önünde bulundurulduğunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Şems-i Tebrîzî, Mevlâna Celaleddin, Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin), Şeyh Sadaka, Sadeddin Çelebi'den oluşan yedi önemli şahsın, şehrin kültür ve sosyal tarihinde etkili olduğu ve etkilerinin günümüze kadar sürdüğü görülmektedir. Anlatılan menkıbeler ve şahısların isimleriyle anılan mahalleler, hikâyelerini koruduğu anlamı taşımaktadır. Bunlara ek olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Şems-i Tebrîzî, Mevlâna Celaleddin, eserleriyle dünyanın her yanında tanınmaktadır. Bu velilerin eserlerini okuyup düşüncelerini devam ettirenlerin sayısı hiç azalmamaktadır. Bunun dışında Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin) ve Şeyh Sadaka ise mahallinde farklı yönleriyle yine isimlerini korumaktadır. Özellikle Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin)'in Türkistan pirleriyle olan bağlantısı, Türkistan, Horasan göçerlerinin Konya ve çevresinde yerleşmeleri ve faaliyetlerini takip etmelerinde etkili olduğu kaynaklarda yer almaktadır (Gölpınarlı, 1958, ss. 16-17).

1. Menâkıb-ı Heft Veli'nin Nüshaları ve İçeriği

Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî'nin *Menâkıb-ı Heft Veli* isimli eserinin üç nüshası tespit edilmiştir. Nüshalar, Konya Koyunoğlu, İstanbul Süleymaniye ve Ankara Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Her üç kütüphanede bulunan nüshalar temin edilmiştir.

¹ Sicill-i Osmanî, 1996, II/641. "Hasan Paşa (Kirli) Enderûnludur. Yükselip çakırcıbaşı oldu. Sonra beyler mesleğine girerek Sinan Paşa'ya damad oldu. 995 (1587) tarihlerinde Anadolu beylerbeyi olup 997'de (1589) Şehrizor valisi olduysa da istifa eyledi. 998'de (1590) Konya valisi, sonra 1001'de (1592/93) Trablusşam ve sonra Temeşvar valisi oldu. Telli Hasan Paşa'yı kurtaramadığından gözden düştü. Sonra Revan valisi ve 1006'da (1597/98) Erzerum valisi olup 1008'de (1599/1600) şehid olmuştur."

Metinler karşılaştırılmış, Süleymaniye nüshası *Menâkıb-ı Hoca Fakih Ahmed Sultan* başlığıyla son bulmuş ve Koyunoğlu nüshası ise *Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî* başlığıyla tamamlanmıştır. Üç nüshanın da başlığı *Menâkıb-ı Heft Velî-i Konevî* olmasına rağmen nüshaların ikisinin eksik olduğu anlaşılmıştır. Bu çalışmada, metnin tam olmasından dolayı Milli Kütüphane'deki nüsha esas alınmıştır.

Menâkıb-ı Heft Velî-i Konevî'nin telif tarihi, Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî tarafından 998/1590 yılı olarak belirtilmektedir. Eserin istinsah tarihi olarak Milli Kütüphane nüshası için 1113/1701-1702 ve Koyunoğlu Kütüphanesi nüshası için 1050/1640-1641 verilmektedir.

Menâkıb-ı Heft Velî-i Konevî'nin her üç nüshasının kütüphane kayıtları ve bu kayıtlarda eser hakkında verilen bilgiler şu şekildedir:

a. *Menâkıb-ı Heft Velî-i Konevî*

Müellif: Cemâleddin Muhammed el-Konevî.

Dil: Türkçe

Fiziksel özellikler: 1b-9a yk., 17 st.

Kütüphane adı: Süleymaniye Kütüphanesi

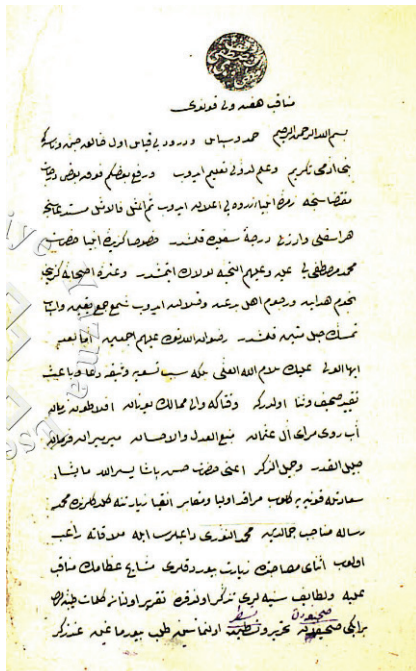
Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi

Koleksiyon no: 00178-001

Materyal türü: Yazma eser

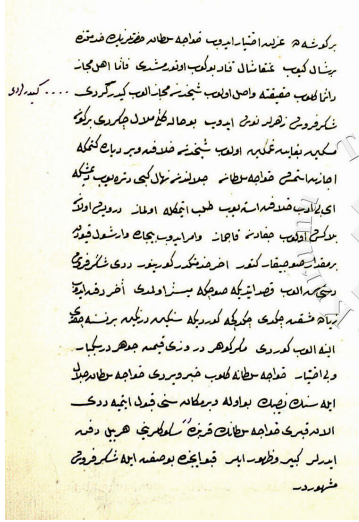
Görsel 1.

Menâkıb-ı Heft Velî-i Konevî, Süleymaniye Kütüphanesi, Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, No: 00178-001, vr. 1b.



Görsel 2.

Menâkıb-ı Heft Velî-i Konevî, Süleymaniye Kütüphanesi Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, No: 00178-001, vr. 9a.

**b. Risâle-i Menâkıb-ı Heft Velî**

Müellif: Konevî

Dil: Türkçe

İstinsah Tarihi: Hicri 1113.

Fiziksel özellikler: 115b-127b yk.; 15 st.

Kütüphane adı: Milli Kütüphane

Koleksiyon no: 06 Mil Yz B 489/16

Materyal türü: Yazma eser

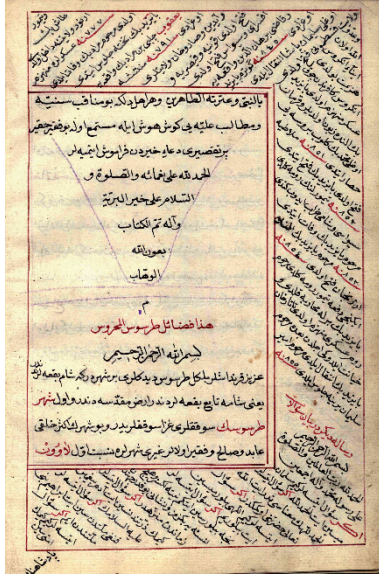
Görsel 3.

Risâle-i Menâkıb-ı Heft Velî, Milli Kütüphane, No: 06 Mil Yz B 489/16, vr. 115b.



Görsel 4.

Risâle-i Menâkıb-ı Heft Velî, Milli Kütüphanesi, No: 06 Mil Yz B 489/16, vr. 127b.

**c. Menâkıb-ı Heft Velî el-Konevî**

Arşiv Numarası: 13485-1

Yazar Adı: Muhammed Nuri eş-Şeyh

Dili: Türkçe

Fiziksel özellikleri: 77a-82b

Kütüphane adı: Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi

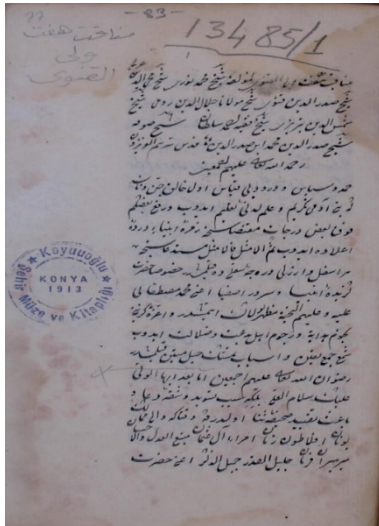
İstinsah Tarihi: Hicri 1050.

Materyal türü: El Yazma

Cilt Özelliği: Sarı Vinlex (13485 İle Aynı Ciltte)

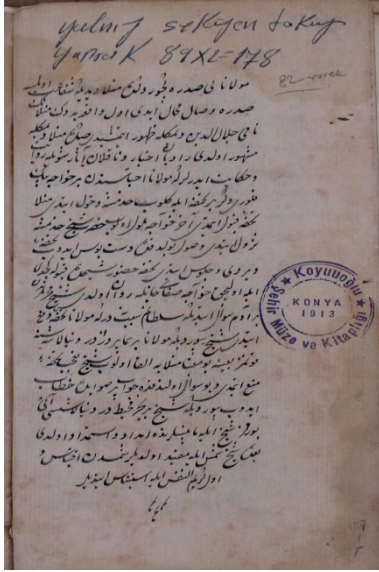
Görsel 5.

Menâkıb-ı Heft Velî el-Konevî, Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi, No. 13485-1, vr. 77a.



Görsel 6.

Menâkıb-ı Heft Veli el-Konevî, Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi, No. 13485-1, vr. 82b.



Menâkıb-ı Heft Veli’de Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî’nin kaynakları arasında çok sık referans gösterdiği “Nâkılân-ı âsârdan ahbâr-ı sahîhâda” veya “Raviyan-ı ahbar ve nakılan-ı asar”, “Raviyan-ı ahbar şöyle rivayet ve hikayet ederler”, “Raviler rivayet ederler” ve “Raviler öyle rivayet eder” ifadelerinden sözlü kaynak ve aktarımı kayıt altına aldığı anlaşılmaktadır. Metinde Muhyiddin İbnü’l-Arabî’den bahseden bölüm *Fütuhât-ı Mekkiye*’den bilgi aktarmıştır.

Metin içerisinde ayet, hadis ve kelimâ-ı kibar kullanılmıştır. Arapça olanlar italik olarak gösterilip çevirileri de dipnotta verilmiştir. Eserde şeyhler dışında Alâeddin Keykubad (1220-1237), Sâhib Ata’nın isimleri anılmış ve sarayda görevli Kuyumcubaşı’nın ismi verilmeden takdim edilmiştir. Olaylar, bu metinde isimleri verilen şeyhler etrafında hikâye edilip biçimlendirilmiştir. Şeyhlerin birbirleriyle bağlantısı ve ilişkilerine de değinilmektedir. Olayların akışı içerisinde isimleri verilenlerin yanında isimleri verilmeyen birçok şahsa da yer verilmiştir.

Menâkıb-ı Heft Veli’de isminden de anlaşılacağı gibi yedi veli hakkında kısa kısa bilgi verilmektedir. Eserde bilgiler bir sistematik içerisinde verilmiş ve düzeni bir velinin diğerinin ortaya çıkmasına olan etki ve katkısı üzerine temellendirilmiştir. Eserin dilinin basit ve yalın oluşu, konuların aktarımında da takip edilmiştir. Fakat bu basit ve yalın ifade biçimi, şekil olarak her bir veli hakkında verilen bilgiye yansımamıştır. Veliler hakkında verilen bilgilerin sayısal oranı aynı değildir. Yani bir veli hakkında daha kısa bilgi verilirken diğeri hakkında daha fazla bilgiye yer verilmiştir. Buna karşın özellikle üç veli, kendisinden sonraki üç velinin ortaya çıkışına etkisi merkezinde aktarılmakta ve takdim edilmektedir. Fakat ilk planda adeta kendisinden bahsedilen veli hakkında velilerin isimlerinden oluşan başlık altında bilgi vermekte ve metinde ilgili başlık böyle tamamlanmaktadır. Metnin içeriğine bakıldığında verilen bilgiler, bir sonraki velinin ortaya çıkıp velayet makamına ermesinde hangi yoldan ve kimin rehberliğinde geçtiği merkezinde aktarılmaktadır.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Sadreddin Konevî’ye; Şems-i Tebrîzî, Molla Celaleddin’e; Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin), Şekerfüuş’a ve Şeyh Sadreddin ise Şeyh Sadaka’ya ilim ve irfan öğretmiştir. Şeyh Sadreddin ve Şeyh Sadaka silsilesi, Şeyh Sadreddin’in oğlu Sadeddin

Çelebi'ye bağlanmaktadır. Şeyh Sadreddin'in oğlu Sadeddin Çelebi ise Şeyh Sadaka'nın manevi gözetimine bırakılarak başka bir başlık altında yer almakta ve konu bir başka yöne kaydırılmaktadır. Velilerin takip ettikleri erkân da bu silsile aracılığıyla aktarılmakta ve izah edilmektedir. Bir bakıma erkânı neden uyguladıklarının gerçeklerine yer verilmektedir. Velilerin yerine getirdiği erkânda kişisel olarak tercihte bulunma haklarının olmadığı ve adeta kendilerine verilen görevi yerine getirdikleri şeklinde takdim edilmektedir.

Mesela Muhyiddin İbnü'l-Arabî, kendisine gaipen bir ses geldiğini, varisinin Sadreddin Konevî olduğunu, onu yetiştirmek için de Rum'a hicret etmesi gerektiğini bildirmektedir.

"Hitab geldi kim vârisin Sadreddin Konevî ve hicretten murat ona talim-i ilm-i ledünnidir."

Yine Şemseddin Tebrizî, Celaleddin Rumî'yi hakikate erdirmesi için Acem şeyhleri tarafından gönderilmiştir.

"Rivayet ederler kim Meşayih-i Acem, Molla Hazretini makam-ı hakikate îsal etsin diye Şems-i Tebrîzî'den, Rum'a irsal eylediler."

Metin içerisinde Konya'nın bazı mekânlarından mahalle, mescit ve kabristan isimleri verilmektedir. Özellikle velilerin tekke, medrese ve türbelerinin bulunduğu yerler kaydedilmiştir. Zevle Mescidi, Çeşme, Çeşme Kapısı, Fetih Kapısı, Konya'nın dışı, İç Kale ve Musalla gibi mekân isimlerine yer verilmiştir. Bu velilerin tekke, zaviye ve kabirlerinin isimleri, Konya mahalleleri arasında *Şekerfuruş*, *Sadreddin Konevî*, *Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin)*, *Şems* ve *Musalla* olarak yer almaktadır. Ayrıca bu şeyhlerin türbe, mescit ve medreselerinin yerleri bilinmekte ve bir kısmı günümüze ulaşarak ayakta durmaktadır.

Menâkıb-ı Heft Velî'nin özellikle dikkat çektiği hususlardan bir diğeri de velilerin vefat ettiklerinde defnedildikleri yerin önceden bildirilmesidir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şam'da Salihîye'de; Şeyh Sadreddin medrese ve tekkesinin bulunduğu, kendi ismiyle anılan mahallede ve Konya dışındadır. Sadreddin Konevî ise kendi ismiyle anılan mahallede bulunmasına rağmen bu konuda farklı görüşlerin olduğu da belirtilmektedir.

Celaleddin Rumî'nin kabri de Konya dışındadır ve farklı görüşlerden yazarların tercihi Şems-i Tebrîzî'nin Konya'da medfun olmadığı şeklindedir. Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin) kendi adıyla anılan mahalle ve tekkesine ve yine Şekerfuruş da aynı yere defnedilmiştir. Şeyh Sadaka, Musalla ismiyle anılan yere ve yine Sadeddin Çelebi de aynı yere defnedilmiştir.

Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin), tekke/zaviye, medrese ve türbesi hatta Çeşme hakkındaki bilgiler son yüzyıla kadar korunmuştur (Konyalı, 1965, ss. 387-396). Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin)'in müridi Şekerfuruş'un türbesi ve bununla ilgili anlatılanlar da kayıt altına alınmıştır (Konyalı, 1964, s. 742).

Şeyh Sadaka ve Celaleddin Çelebi'nin Musalla Mezarlığı'ndaki kabirlerinin varlığı ve daha sonraki yıllarda kayboluşu hakkındaki bilgiler de muhafaza edilmiştir (Konyalı, 1964, ss. 755-756).

Sonuç

Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî'nin Menâkıb-ı Heft Veli isimli eserinin üç nüshasına dayanarak yayına hazırlanan bu makale, doğal olarak söz konusu eserin konusunu yani yazma nüshalar etrafında yedi veliyi ve Konya'daki izlerini teşkil etmektedir. Yazma nüshaların içeriğinde ise Konya ile ilişkili yedi velinin menâkıbına dair kısa bilgiler verilmekte, bu bilgiler ise ağırlıklı olarak sözlü aktarıma dayanmaktadır.

Metinde, yedi velinin Konya'da olmalarının kendilerine manevi bir emir olarak verildiği açık bir şekilde aktarılmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Molla Celaleddin Rumî, Şems-i Tebrîzî, Hoca Fakih (Ahmed Fakih Kutbüddin), Şeyh Sadaka ve Şeyh Sadeddin Çelebi, biri diğerinin üstadı olacak şekilde ve şakirdinin ortaya çıkışı için onun terbiyesiyle vazifelendirilmişlerdir. Metinde yine bu minvalde, bir silsileyle aktarılacak dikkat çekilen husus; müşşidın tâlibini hakikat mertebesine taşıması ve bu sürecin izah edilmesidir. Tâlibin hakikate erdirilmesinde kat ettiği mertebe ile müşşit ve müridin manevi yürüyüşü, örnek bir olay üzerinden net ve kesin bir şekilde takdim edilmektedir.

Metin, Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî tarafından 1590 tarihinde Konya Valisi Hasan Paşa'nın talebi üzerine hazırlanmıştır. Eserde Konya şehri hakkında mahalle, türbe, mescit ve tekkelerden bazılarının isimlerine yer verilirken Sultan Alâeddin Keykubad (1220-1237) ve Sahip Ata'nın adı da açık olarak zikredilmiştir. Olayların akışı içerisinde isimleri açık yazılan şahıslar dışında isimleri verilmeyenler de bulunmaktadır.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal programında taranmış ve en az iki hakem incelemesinden geçmiştir. / *This article has been scanned via a plagiarism software and reviewed by at least two referees.*

Değerlendirme / Review: Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / *Double-blind peer-reviewed, external independent.*

Etik Beyan / Ethical Declaration: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study.*

Etik Bildirim / Complaints: info@konyadergisi.net

Beznerlik Taraması / Similarity Check: iThenticate

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*

Finansman / Grant Support: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants or other support was received.*

Kaynaklar / References

- Barkan, Ö. L. (1942). Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler. *Vakıflar Dergisi*, 2, 270–353.
- Barkan, Ö. L. (1949–1950a). Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11(1–4), 524–569.
- Barkan, Ö. L. (1949–1950b). Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 11(1–4), 67–131.
- Barkan, Ö. L. (1951–1952). Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 13(1–4), 56–78.
- Barkan, Ö. L. (1954). Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15(1–4), 209–237.
- Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî. (t.y.a). *Menâkıb-ı Heft Veli* (No: 13485-1, vr. 77a-82b). Konya Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi.
- Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî. (t.y.b). *Menâkıb-ı Heft Veli* (No: 06 Mil Yz B 489/16, vr. 115b-127b). Milli Kütüphane.
- Cemaleddin Muhammed Nuri Konevî. (t.y.c). *Menâkıb-ı Heft Veli* (Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, No.: 00178-001, vr. 1b-9a). Süleymaniye Kütüphanesi.
- Erdoğan, M. A. (1994). Karaman Vilâyeti Zaviyeleri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 9, 89–158.
- Erdoğan, M. A. (2003a). Murad Çelebi Defteri: 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar I. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 18(1), 119–160.
- Erdoğan, M. A. (2003b). Murad Çelebi Defteri 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar II. *Tarih İncelemeleri Defteri*, 19(2), 99–140.
- Erdoğan, M. A. (2004a). Murad Çelebi Defteri 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar III. *Tarih İncelemeleri Defteri*, 19(1), 119–154.
- Erdoğan, M. A. (2004b). Murad Çelebi Defteri 1483 Yılında Karaman Vilâyetinde Vakıflar IV. *Tarih İncelemeleri Defteri*, 19(2), 141–174.
- Es, S. (1965). *Konya’da Yatan Peygamberler ve Evliyalar*. Yıldız Basımevi.
- Köprülüzade Mehmet Fuad. (1338a). Anadolu’da İslamiyet I. *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 2(4), 281–311.
- Köprülüzade Mehmet Fuad. (1338b). Anadolu’da İslamiyet: Türk İstilâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dîniyyesine Bir Nazar. *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 2(5), 385–420.
- Köprülüzade Mehmet Fuad. (1339). Anadolu’da İslâmiyet: Türk İstilâsından Sonra Anadolu Tarih-i Dîniyyesine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları. *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 2(6), 457–486.
- Konyalı, İ. H. (1964). *Âbideleri ve Kitabeleriyle Konya Tarihi*. Yeni Kitap Basımevi.
- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî* (Cilt 2, N. Akbayır, Haz.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Silleli Said. (2023). *Konya Tarihi Eserleri ve Vakfiyeleri* (Z. Karakuş, Haz.). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Taşgın, A. & Atay, Ö. (2019). Horasan’dan Konya’ya Türkistan – Horasan Marifetinin Göçü: Fütüvvetin Son Meydanı Olarak Konya. A. Aköz, D. Yörük, & H. Karpuz (Ed.), *Geçmişten Günümüze Göçler Konya Kitabı XVII* (ss. 155–184). Konya Ticaret Odası Yayınları.
- Ünver, A. S. (1956). Yazma mecmualara göre: Konya’da Evliya sayımı. *Türk Folklor Araştırmaları*, 4(89), 1417–1419.

Vilâyet-Nâme. (1958). *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyet-Nâme* (A. Gölpınarlı, Haz.). İnkılâp Kitabevi.

Yörük, D. (2008). XV. Yüzyılda Karaman Topraklarında Ahiler ve Ahi Vakıfları. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (20), 665–684.

Yörük, D. (2017). Konya Çevresinde Kolonizatör Dervişler (XV-XVI. yüzyıl). A. Aköz & D. Yörük (Ed.), *Konya Araştırmaları Göç ve İskân* (ss. 109–144). Palet Yayınları.

EKLER

Ek 1:

[Menâkıb-ı Heft Veli Latin Harfleriyle]

Der-beyanı Menâkıbı Heft Veli

Menâkıb-ı Heft Veli Konevî, telif-i Şeyh Muhammed el-Nuri

Şeyh Muhyiddin el-Arabî kuddise sırruhu'l-aziz

Şeyh Sadreddin Konevî kuddise sırruhu'l-aziz

Şeyh Şemsüddin Tebrizî kuddise sırruhu'l-aziz

Hoca Fakih Sultan Ahmed kuddise sırruhu'l-aziz

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kuddise sırruhu'l-aziz

Şeyh Sadaka Sultan kuddise sırruhu'l-aziz

Sadeddin Çelebi İbn Sadreddin Konevî kuddise sırruhu'l-aziz rahmetullahi teala aleyhim ecmain. Bismillahirrahmanirrahim

Hamd u sipas vürudu bi-kiyas o halik-i cin ve nasa ki ben-i âdemi tekrim ve ilmi ledünni talim edip ve *refea bazukum fevka bazın*² muktezasınca zümre-i enbiya aleyhi's-salam ruze-i a'la edip sümme el-emseli fe-emseli müktesadınca her esfel varzulu derece-i süfliyyede kalmıştır. Hususan güzide-i enbiya Hazreti Mustafa'yı aleyh ve aleyhim ettehiyyata mazhar olan ve mihri envarı eflak etmiştir ve utre-i [114b] sahabe-i güzini nücüm hidayet ve rucum-ı ehli bidat ve dalalet edip şem'-i cem'i yakın ve esbab-ı temessük habl-i metin kılmıştır rıdvanullahi teala aleyhim ecmain.

Emma badu eyyühe'l-veliyi aleyke selamullahi'l-meliki'l-aliyyi.

Bil ki sebep-i tesvidi vesika-i dua ve bais-i takyid-i sahife-i sena oldur ki vaktaki valiy-i cemalin Yunan-ı Eflatun zamanı ab-ı ruyı ümera-i Âl-i Osman menba'ı'l-adl ve'l-ihsan Mirimiran Liva-i Karaman celilü'l-kadr ve cemilü'z-zikr a'na hazreti Hasan Paşa yesserallahu teala ma-yeşa saadet ile Mahmiye-i Konya'ya gelip merakıd-ı evliya ve merakıd-ı etkiya ziyaretine geldiklerinde muharrer *Risale-i Menâkıb* Cemaleddin Muhammed Nuri dâileri ile mülakata râğıp olup esna-yi müsahabette ziyaret buyurdıkları meşayih-ı izamın Menâkıb-ı aliye ve seniyeleri tezekkür olundukta takrir olunan kelimat-ı tayyibe bir iki sahifede tahrir ve tastir olunmasını talep buyurmağın *inde zikri's-salihin tenzilü'r-rahmet*³ müstedasınca sebep-i nüzul-ı rahmet ve bais-i vusul-i mağfiret olmak ümidi ile ber-vechi imtisal Menâkıb-ı mev'udeye [115a] bi'l-icma şuru' olundu.

1. Menâkıb-ı Muhyiddin İbnü'l-Arabî

Menâkıb-ı Muhyiddin Arabî kuddise sırrahu'l-aziz cemalehu mazhar düşmüştür. Serçeşme-i meşayih-ı izam ve evliya-yı kiram Hazreti Şeyh Muhyiddin Arabî'dir ki ehlullah içinde Şeyh-i Ekber demekle meşhurdur. Eğerce türbey-i mutahharaları Şam-ı şerifte Salihyye'dedir. Velakin Ebu'l-meşayih olup zümre-yi meşayih onun iyali olmağla teyemmünen [bereket umarak] bi-zikrihi iptida olunmuştur ve mukaddem mezkûrdur.

² Enam Suresi, Ayet 165.

³ Salih kullar anıldığında rahmet iner.

Şeyhu'l-Ekber, Arabî'dir ve Mağribî'dir. *Fütuhat*'ta buyurur ki

“Âlem-i sabahatta bir gün pederim ile sayda, kavm u kabilem ile vuhuşu kaydubend etmeğe çıkmış idik. Çünkü bunlar her tarafından cüş u huruş ettiler. Tarfetu'l-aynda [göz açıp kapama] hayli ve hoş cem ettiler. Ama bu hal bana hoş gelmeyip bir zaman medhuş olup dedim ki

-Bu sayda aid hemen ta'zîb-i hayvan bila-faidedir. Ancak bu bir hevestir ve hevay-ı nefistir. Rabbi izzetle ahddettim ki min-ba'di sayd-ı hayvanat bil ki bila-vecih kat'i nebatat dahi etmeyim. Çünkü kalp ile bu ahdi ettim o vuhuş halktan firar edip etrafımda cem olup karar ettiler. Hatta rahmin üçü vuhuşa dokunmasın diye bir düş [115b] getirdim. Ahir kabilemden şefaatt ettim, onlar dahi bu keramatı görececek kelimim güş edip ve vuhaşa yol verdiler.

2. Menâkıb-ı Şeyh Sadreddin

Menâkıb-ı Şeyh Sadreddin kuddise sırrahu'l-aziz muradbahştır. Şeyh-i şüyuhu'l-muvahhidin Hazreti Şeyh Sadreddin meşayih içinde Şeyh-i Kebir demekle şuhurdur. Mevlidi Malatya ve merkad-i münevvereleri harici Konya'dadır, Çeşme'dedir,⁴ sultanın oğludur. Muhyiddin Arabî hazretleri Menâkıb-ı seniyyelerinde buyurur ki

-O vakit kim Tunus'tan Rum'a hicret ile emr olundum. Cenab-ı izzete teveccüh edip dedim kim sefineye girmezem kabilimce hicretten murat nedir ve varisim olup benden kim istimdad etse gerektir, hitabı geldi kim varisin Sadreddin Konevî ve hicretten murat ona talim-i ilm-i ledünnidir. Çünkü Rum'a geldim âlem-i ecsame nazar kıldım, o kabil vücudu âlem-i ecsamda mevcud bulmadım. Ahir Kâbe, maşrıktaki birkaç yıl zahir olunca mücavir oldum. Bir gün gördüm ki âlem-i ervahtan yetmiş bin melek tespih ve temhid ve takdis ve temcid ile bir ruhu âlem-i ecsama inzal ve bir kalıb pâke irsal eder ki sual ettim ki bu kimin [116a] ruhudur? Hitab geldi ki Sadr Konevî'nin ve bir mukarrab velinindir. Ba'de ez an Diyar-ı Rûm'a gelip Sadr'ı irşat ve ilm-i ledünni imdad ettim diye Malatya'da karar ettim. Sadr'ı irşada çok tefekkür ve tezekkür ettim validesini almaktan âsan tarika revan olmadım. Bir gece Şeyh Ekber hazretleri peder ve mader ile Sadr'ın yani o iki sadeyle dürrun vakıalarına girip dedi ki ehli sema bu hüma-yı pake cenah etmişlerdir. Lazım oldu ki zeminde siz dahi o durr-i sade-i semini bana nikâh edersiz ki Sadr'ı irşad ve ilm-i ledünni imdad etsem gerektir. Öyle olsa üçü dahi bu vakıa-yı görüp *la-taksus ru'yake*⁵ ile amil olup birbirinden hicab edip ruy-ı vakıadan keşf-i nikap etmediler. İkinci ve üçüncü gece vakıa tekrar olacak ihtiyarsız vakıa-yı birbirine izhar edip şol simada bir Şeyh-i Mağribi üç keredir bir acep mana teklif eder, diye söyleştiler. Sultan bildi ki vakıa Rahmani'dir ve hadise takdir-i Rabbanidir. Pes imdi Sultan münadiye

-Muhyiddin Arabî nam meşayih-i izamdan bir pirin sultandan bir haceti var imiş gelsin ki makbuldür ve atıye-yi ihsan onun hakkında kemakân mebzuldür [116b] diye nida ettirdi. Şeyh Ekber'in bu sada-yı pürneva sem'i şeriflerine vasil olucak gelip Sultan ile sohbet ve mabeyinlerinde nihayet ülfet ve muhabbet olup valide-yi Sadr ki cariyesi idi. O servi bağ-ı cenanı yani huma-yı azadi nikâh etti. Sultan ankaya hemcenah etti ve hadden birun gunagun tekrim edip Sadr ile teslim ve Sadr dahi kendisine teslim etti. Badehu Şeyh Hazretleri Sadr'a riyazet ettirmeğe şuru' etti, vaktaki Şems hakikat-ı ayn-ı hüviyetten tulu etti, kuvvet ile mücahadeye âgaz eyledi.

Raviler öyle rivayet eder ki Sadr'ın mücahadesi bir hadde varmış idi. Kim def'i nevm için zenbile, kendisini minare misali bir mürtefi yere çıkarıp resenin üçün eli ile tutardı kim nevm-i târı olsa düşüp helak olması havfinden daima bîdâr olurdu. Bir gün Sadr'ın validesine hatunlar dediler kim

-Sen bir sultan hatun iken bir pir-i Mağribî'ye vardın, halin nicedir ve kıl u kalin nedir? Cevap verip dedi kim

-Halim hub ve maişetim merguptur. Fe-emma gözüm nuru [117a] oğlum Sadr kim durr-i yetim gibi bir danedir, halvet onun ne babıdır, âb-ı hayat gibi zulumat içindedir ve sade-i mekânı bir tehıyyehanedir. Şeyh kendi murg onları birr u şeker şerbetleri daim içir o âfitaba arpa ekmeği vermez. Nice gün geçirmeyip içmemek ile za'findan melek gibi onu kimse görmez idi. Bu hüsn ile Yusuf misal ki nikap ile yürürdü âdem hicap edip o periye bakmazdı. Bundan gayri uykusunu uçurmak için zenbile koyup asar, masum-ı pâkdir. Eğer gaflet ile uyursa helak olmak var dedi. Beyt li-müellif

⁴ İmam Beğavi Tekkesi şimalindedir (Silleli Said, 2023/1, s. 52).

⁵ “Rüyanı anlatma!” Yusuf Suresi Ayet 5.

Ansa sağ olsa komaz sufiyi şugul etmeğe!

Issı sağ olsa idi bir vakfın komaz lillah ola

O gece gelip Şeyh Hazreti, hatunu ile taam yedi. Badehu Şeyh emretti ki hatunu murgun kemiklerini bi't-tamam cem eyleye çünkü cem etti. Şeyh

-Bismillah kum ya decace bi-iznillah dedi. Filhal emr-i Zilcelal ile decace hayat buldu ve kanatlanıp uçtu. Şeyh, hatununa teveccüh edip

-Oğlun böyle ettiği vakit murg etin yiye, dedi. Hatun şeyhin ayağına baş yüzün sürüp [117b] itizar ve derun-i dilden istiğfar etti. O dem ki Sadr için bab-ı hakikate duhul ve cenabı hazrete vusul müyesser olup vera-yi ceberrutta cvelan ve feza-yi melekutta tayran edip âlem-i nâsuttan geçip makam-ı lahutu mekan edinip *evliya-i tahtı kabebi la-yeğrifuhum gayri*⁶ ile amil olup Malatya'dan hicret edip Konya'ya gelip Çeşme Kapısı içindeki mescitte imamet hizmetine kıyam etti. Cehdi ihtiyar etmeğin kimse itibar etmezdi ve ağyara kendisi izhar etmezdi.

Sultan Alâeddin aleyhirrahmeti ve'r-rıdvân zamanı idi. Nagah bir padişah'tan zi-kıymet bir cevher geldi. Sultan Alâeddin Kuyumcubaşını getirtip emretti kim cevheri tezhip ve bir acib tertip edip kemalatını harç ve nice cevahiri ona derç ede kim eyvan divanında asa koyalar ki cilvegâh ola. Kuyumcubaşı o cevheri destmalına koyup ceberrut ile giderken düşürdü. Sultan Alâeddin cevherin düştüğünü görüp Sâhib Ata kim sahib-i keramet veziri idi. Onu getirip hıfz ettirdi kuyumcu [118a] başı gamhanesine gelip destmalde cevahir nabud olmuş görücek havfından zehresi çak olup karib oldu ki helak ola. Şol dem ki aklı başına geldi pür-gam ve pür-elem halini Hazreti Şeyh Sadreddin'e arz etmeğe geldi. Şeyh buyurdu ki

-Ey üstad-ı cihan eğer keşf-i esrar etmezsen cevher ele girmeğe âsandır diye ahd u peyman mabeynlerinde cereyan edip Şeyh emretti, bir miktar hâk getirdiler ve sual etti ki

-Cevherin büyüklüğü ne miktar idi, dedi ki

-Beyza-yi murg kadar var idi. Şeyh mübarek ağzı yarıyla o hâki tehayyür edip güneşte kodu bi-nazır ve bi-hemta bir cevher-i ziba oldu. Beyt

Ânan ki hâk-ra bi-nazar kimya konend

Âyâ bud ki kuşe-i çeşmi bima konend.

Şeyh hazretleri cevheri kuyumcuya verip kuyumcu dahi kemakâne amel edip Sultan Alâeddin'e götürdü. Alâeddin bu cevheri görecek mütehayyir ve bu müşkilin halline muntazır olup Sâhib Ata'ya nazar etti. Sâhib Ata bi-'ayna destmal ile cevheri getirdi, padişahın nazarında kodu. Bu kere kuyumcu, padişaha lazım oldu ki keşf-i esrar edip macerayı ikrar eyleye. [118b] Çünkü o gizli genci Hazreti Şeyh izhar edip haber verdi. Sultan Alâeddin, şeyhi ziyarete gelip biat edip kemer bağladı.

Nakl olunur ki o vakit anar [nar] mevsimi idi ma-hazar bir kâse nardan yiyip getirdiler. Çünkü taam, tamam yendi, nar bakiyesini şeyh şaha teklif edip getirtti, saraya geldi görür ki taş mâlâ-mal olup bakiye-i narın her birisini şahvâr birer la'al-i abdâr olmuş. Konya'nın iç kalesi harap olmuş idi. Şimdi ki barusunu Sultan Alâeddin la'lin bahası ile bina edip tezyin etmiştir.

Hazreti Şeyh kuddise sırrahu'l-aziz ta vefat edince müddet-i hayatlarında kutbu'l-aktab idi.

Bir gün bir sârik hacrerlerinden bir zi-kıymet cevheri peydâ edem deye o kande bir gece mihman olmuş, seher vaktine dek nazardan muhtefi olup perde ardında bir köşede hafi muntazır olmuş ki Şeyh Hocazade kendisi Feth-i Bab'a vara. Nagah hikmet-i ilahi bir yer-i muteber ki seraser nura gark olmuş kapıdan içeri girip şeyhe izzetle selam verdi. Şeyh dahi ikram ile redd-i selam edecek âgâz-ı kelam edip o pir [119a] dedi ki

-Ey gavs-ı rical yedilerden biri irtihal etti, buyur ki velayet kime intikal eder. Şeyh buyurdu ki

-Hangahı keşt u gûzar et herkim ki bîdar ola şıkarankeder meğer ol pür-envar Hızır Peygamber aleyhisselam idi. Hazreti Hızır hangahı serteser tecessüs edip nigah etti. Ahir چراغını sabaha çıkarmış bir geda bulmadı kim padişah ede.

⁶ Hadisi kudsi "Benim kubbem altında benden başkasının bilmediği kullarım vardır!"

Mısra li-müellif

Âhi çerağı subha çıkan padişah olur;

Bilahare şeyhe haber verip her kişi hâbdadır diye cevap verdi. Şeyh buyurdu ki

-O şikâre gelen uğru bîdar mıdır? O pir-i kerem

-Neam, dedi. Şeyh buyurdu ki

-Dîdar bîdarındır ve şikâr ümidvârındır. Derhal Hazreti Hızır, o düzdi rical-i gaybe yetiştirdi handanı şeyhi, çün beytû'l-vilayet dediler. Uğrusunun birisini yedilerden ettiler ehlullah derler kim meşayih-i kurba mucib saadettir, uğru dahi varsa eline girecek velayettir.

Hazreti Şeyh kuddise sırrahu'l-aziz ilm-i zahirde ve batında imam idi. Evliya-yı izamdan ins u cinden on sekiz kimesne isti'datları miktarları istimdad ederler idi.

Hazreti Molla cümlesinden muahhar saff-ı nialde oturdu. [119b]

3. Menâkıb-ı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî

Menâkıb-ı Mevlânâ Celâleddîn-i Muhammed er-Rûmî kuddise sırruhu'l-aziz safabahşdır, sıddîkîdir Ebu Bekir radiyallahu teala anh evladındandır, Farisiyyü'l-asıldır ve Belhî'dir, mezar-ı şerifleri harici Konya'da bir latif yerededir.

Meşayih-i kibardan bazı ahbarda rivayet ve hikâyet olunur ki bir gün Molla Rumî, Sadreddin Konevî'nin meclislerine hazır oldukça evliya-i izam o âli makamda şöyle ezahum ve tesadüm üzerine olmuşlardı ki Hazreti Molla niâli tefrik edip mabeyni niâlde cülus etmiş idi. Nakîb-i meclis, o şah-ı cihanda bu tevazuu görüp tazimen bir ahir mekâna teklif eder. Mevlâna, nakîbe cevap verip

-Sadr kenar-ı yâr est, dedi. Hazreti Şeyh tezahümünden bu hale basir olup kıl u kalden habir olmadı. O gece Şeyh hazretleri, Resulullah sallallahu teala aleyhi ve sellemi rüyasında görür ki çar-ı yâr pür-safa nücumu pür-ziya gibi o mah-ı habibin etrafında oturmuşlar. Şeyh pür-kerem o meclis içre mahrem olup sohbet ederler imiş.

İttifak Mevlâna gelince ayak üzere kalkıp tekrim etmişler. Risaletpenâh Hazretleri şeyhe buyurur ki

-Ya veliyullah [120a] ne için Molla'ya tazim edip talim etmezsin! Sadr meclis eylesin, o bedri çoktur. Ebu Bekir'in hatırı yok mudur, dedi. Öyle olsa Hazreti Şeyh, hitab-ı Hazreti Resulden hicab edip müteessir oldu ve bir zaman o sultan mütehayyir oldu, seherden nakîbi davet edip

-Molla meclise geldiği vakit bana işaret edip ona riayet edersin, dedi. Erte olup Hazreti Şeyh şem'-i cem' olup evliya-i kiram pervanevar etrafında karar etti.

Nagâh Molla kapıdan peyda olunca Hazreti Şeyh derhal istikbal için kıyam edip ikram ile der-ağuş edip Sadr'ı geçirdi, o ona gelince Molla meclis-i şeyhide kıraat-ı ders etmeyip izhar-ı maariften kendisini hapsedip o deme kim Hazreti Şeyh teklif-i kıraat etti. Nice avarif u maarif ve nice keramat u letâif izhar edip ehl-i meclisi hayrette kodu.

Bazı meşayih nakleder ki meclis-i risaletpenâhla o veliyullah hitap eden Hazreti Sıddık idi. Hazreti Şeyh Molla'yı Sadr'a getirdikte Molla dedi ki

-Şefa'at olmasa [120b] Sadr'a visal, muhal idi. O vakiya dek Molla'nın namı Celaledin demekle zuhur etmek idi. Sonra Molla demekle meşhur oldu.

Raviyân-ı ahbar ve nakilân-ı asar şöyle hikâyet eder kim Mevlâna'nın ehlibbasından bir Hoca bin filori değer bir tuhfe ile gelip hizmetine duhul etti. Molla, tuhfeyi kabul etmedi. Ahir, Hoca melûl olup Şeyh Sadreddin hizmetine nüzul etti, vusul buldukta destipus edip tuhfeyi verdi ve cülus etti. Tuhfe huzuru şeyhte kabule geçti. Öyle olacak Hoca safay-ı can ile revan oldu. Şeyh muharremlerinden bir âdem sual etti ki

-Sultanım sebep nedir ki Mevlâna tuhfeyi def etti. Şeyh buyurdu ki Mevlâna bir Hüma-yı pervazdır, dünya laşesine konmaz. Bi-aynihi Molla'ya ilka olunup Şeyh

-Ne acep tuhfeyi men etmedi, diye sual olundukta cevab-ı pür-savapda hitap edip buyurdu ki

-Şeyh bir bahr-i muhittir dünya lâşesi onu bozamaz. Şeyh ile Molla mabeyninde imdad ve istimdad-ı mümted olup badehu Şems ile mukayyed oldular. Şems'ten iktibas ve o keremi'n-nefs ile istinas eylediler. [121a]

4. Menâkıb-ı Şemsüddin Ahmed et-Tebrizî

Menâkıb-ı Şemsüddin Ahmed et-Tebrizî kuddise sırrahu'l-aziz fenası galiptir, arif billah ve mürşid-i rah-ı ilahidir.

Rivayet ederler kim Meşayih-i Acem, Molla Hazretini makam-ı hakikate îsal etsin diye Şemsi Tebrîz'den, Rum'a irsal eylediler. Ramazan günü idi kim Memalik-i Yunan'a vasıl olup Mahruse-i Konya'ya dâhil oldu. Molla'dan maada şehirde zühd u takva ile meşhur tarik-i dünya bir kimesne var idi. İttifak Şems, evvel ona rast geldi, o zahit Şems'te nuru ilahi müşahede edip dedi ki

-Âya şem'i hidayet, nola ben kemrâha rehber ve bu kara gönül-gamı münevver edip makam-ı hakikate îsal ve bu bu'dayı 'ayn-ı karyeye abdal eylesen! Şems dedi ki

-Ber-ser ve çeşm! Eğer teslîm-i külliye malik isen vâsıl-ı dîdâr olursun! Eğer itiraz ve suale sâlik olursan hâlik u naçâr kalırsın, dedi. Beyt li-müellif:

Cennete girmeğe ey dil ki sebep imandır

Vuslata dahi heman ile oluptur teslimdir.

Kıssa-i Hızır ile Musa'da sana etmedi mi

Firkatin aslı sualdir diye Allah'ı talim.

Zahid neam deyip kendisini teslim ederim sandı. Şems buyurdu ki

-İmdi [121b] şu dükkândan bir destmal taze üzüm şıra ile ta senin ile aşikâre halk içinde Ramazan günü ekl edelim gidelim, dedi. Zahid dedi ki

-Ya şeyh, bu nice müddet zühd ü takva ile iştihar ve halk içinde itibar bulmuş iken şimdi neharı Ramazan'da aşikâre nakz-ı savm ve kendimi halka levh ettirmeyem. Şems buyurdu ki

-Riya şirk-i hafi ve bir dâi-yi hafidir kişiden zail olmaya, hakka visal muhaldır. Şems, zahidden imtina edip veda etti, eğlenmedi, o mekândan gitti, Molla rahî üstünde bir viraneye. Nagâh Mevlâna derse giderken müşteri var Şems'in burcuna uğradı. O kadar ki adını dedi, pâyend olup asla direnmedi. Molla derunundan bir ah edip viraneye nîgah etti, gördi ki ufk-i hakikatten bir âfitap ve genç, viraneden bir mahitab tulu etmiş. Pervânevâr ve bi-ihhtiyar kendüyü o şem' ile cem edip muharrem-i harem-i has olup mabeyinlerinde bazı kelimat-ı havas cari olup Şems dedi ki:

-Mevlâna, gönlümüz mey-nab u ney u rebab u mahbube-i mahub ve dîlgüşa-yı makam-ı mergub ister.

Rivayet ederler kim [122a] o gün Şems'e Molla kendüyü teslim-i külli edip evâmîr-i Şems'e imtisal ve tekâlîf-i şakka ihtimal etmiştir. Fi'l-misli tesir-i Şems turab u âb ve âb u la'l nâb ettiği gibi o mahitab kerameti kuvvetiyle şarabı, mâ-yi tuhur u def u nayi suret-i sura tebdil etmiştir ve mahub-ı hüre ve makam-ı mergubi kusura tahvil etmiştir.

Şems'in mezarında islaf-ı ihtilaf etmişler, kimi Konya'da medfundur ve kimi katl olundukta başını eline alıp gitmiştir, der. Ama beyne'l-ricâl esihha-yı akval budur ki goft u guy-i halka, amel etmeyip bir iki kere bela ve mihen irtikab edip celau vatan etmiş idi. Gittikçe Mevlâna getirdi. Bir gün gayet elem çekip buyurdu ki

-Bu kere gidem gayrı gelmiyem, dediler ve anka-i sıfat bir gece nabud olup gurup ettiler.

5. Menâkıb-ı Hoca Fakih Ahmed Sultan

Menâkıb-ı Hoca Fakih Ahmed Sultan aleyhirrahmeti ve'r-rıdvân, celali galibdir, ravza-i mutahharası harici Konya'dadır. Müddet-i ömründe şehir içine girmemiştir.

Raviler rivayet ederler kim evliya-yı Acem def'i gam için teferrücgâha çıkıp seyr u sohbet ve safa u ülfet ederler imiş.

İttifak ayak seyri ederler iken [122b] taam üstüne gelmişler, içlerinde bir namdar kalkıp ateşbâz eğsipâresi getirip Rum canibine atıp

-Rum'da er ve budala var ise tutsun deyip evc-i havaya o ateşpâre eğsiyi atacak ta kürre-i nâra çıkıp ta bennâk-ı hâke teveccüh eyler. Hoca Sultan o anda abdest alır bulunmuş, havaya nazar edip yâranına haber vermiş ki

-Acem erenleri Rum'a bir eğsi atmışlar dest-i pir bâlây-ı dest deyip o atasypâre eğsiyi alıp âb kenarında revan olup gitti. Hoca Sultan dahi elinde olan ibriği pür-âb ta evc-i âfitaba gönderip nâr u âb ve âfitab u sehab ile karıştırdı. Diyar-ı Acem'de namdar nice er var idi. Bîdar bir kimse bulunmadı ki o ibriği tuta! Ahir-i kâr yâran ve er bir yola düştü. O yol bir azim göl oldu.

Sene dokuz yüz seksen sekizde elan Sultan diktığı eğsiparesi bir ağaçtır. Bir canibi yanmış gibi bir tarafı tut verir meyvedârdır ve o göl dahi Diyar-ı Acem'de bâkidir.

Raviyân-ı ahbar şöyle rivayet ve hikâyet ederler kim Şekerfûruş derler tüccardan bir kimesne var idi. Yüz kadar [123a] miktar şekerbâr deve ile Diyar-ı Rum'a azmetti. Nagâh Hoca Sultan hangahı önüne uğradı. Hoca, Şekerfûruş'a

-Metân nedir, dedi. Şekerfûruş imtina edip

-Nemektir, dedi. Hoca dahi

-Nemek olsun dedi. Şekerfûruş şehre gelip metân keşfeder görse ki emek yabana gidip şeker nemek olmuş. Şekerfûruş niye düş olduğunu bilir bir ehl-i dile, macerayı haber verdi. O merd-i dâna dedi ki

-Nazar-ı evliya kimyadır yine var, doğruluk ile keç zinherlik etmeyesin, dedi. Şekerfûruş katari ile tekrar Hoca Sultan'ın önünden geçer. Hoca Sultan, Şekerfûruş'tan mükerrer sual edecek cevap verip

-Nebattır, dedi. Sultan dahi,

-Nebat ola diye buyurdu. Çünkü metân açıp gördü ki cümlesi nebat olmuş hayretten Şekerfûruş'un hayatı gidip bi-hoş oldu ve tahtı ve rahatı tarumar edip köşe-i uzlet ihtiyar edip Hoca Sultan'ın hizmetinde bir şal giyip anka-i emsal kanat büküp oturmuş idi.

Fe-emma ehl-i mecaz daima gelip hakikate vasıl olup giderler idi. Şekerfûruş zehirler nûş edip [123b] bu haletten külli melal çekerdi. Bir gün miskin, gayet gamgin olup şeyhten hilafet ve bir diyara gitmeye icazet istemiş. Hoca Sultan celalinden nihâl gibi titreyip demiş ki

-Ey na-edeb hilafet isteyip talep etmek eyle olmaz, derviş olan bilakeş olup cefadan kaçmaz, dedi ve emredip dedi ki

-Ey biçare bana şol kuyudan bir miktar su çıkar getir, dedi. Şekerfûruş testisini berdûş edip kast etti kim su çeke, müyesser olmadı. Ahir dikkat edip ziyarete meşakkat çekti çektikçe gördü ki sengin ve rengin bir nesne çıktı, eline alıp nazar etti. Meğer gevherdir ve zi-kiymet cevherdir sebkbar bi-ihtiyar Hoca Sultan'a gelip haber verdi. Hoca Sultan buyurdu ki

-Senin nasibin bu ola, dedi ve hiçbir mekân seni kabul etmeye, dedi. Elan kabri Hoca Sultan kabrindedir, sümüklerini [kemiklerini] her yıl defin ederler geri zuhur eder, kubur içinde bu sıfat ile Şekerfûruş meşhurdur.

6. Menâkıbı Hazreti Şeyh Sadaka

Menâkıbı Hazreti Şeyh Sadaka rahmetullahi aleyh lütfâ mazhar düşmüştür, Farisidir, ravzaları haric-i Konya'dadır, [124a] bir kûşade yerdedir, şehrin Musalla'sıdır.

Şeyh Sadaka dediklerine bâis her sene bir kere kendi fukarasıyla cerr edip kendi diridir gezip cem olan mal ile medyunları hapisten ıtlak ve bâkiye-yi sadakayı fukaraya infak ederler imiş.

Hazreti Şeyh Sadreddin Konevî kuddise sırruhu'l-aziz ile manevi münasebetleri sebkat etmiştir.

Menâkıb-ı seniyeleri bi-nihayedir. Velakin iksâri, melal vermesin diye tayy-ı makal ihtiyar olundu. Zira risalenin neticesi sulaha zikri bâis-i dua ve ervah-ı mutahharalarından istifaza ve vuslat-ı Huda müyesser olsun, demektir.

Şeyh Sadaka hazretleri Sadr Konevî'nin oğlu Mahdum-ı mükerrerrem Sadeddin Çelebi'nin üstadıdır. Tefhim-i ilim ve talim-i hilm ederler imiş.

7. Menâkıb-ı Sadeddin Muhammed

Menâkıb-ı Sadeddin Muhammed kuddise sırruhu'l-aziz keşf-i visale mazhar düşmüştür. Merkad-ı münevverleri Şeyh Sadaka ile beraberdir.

Nâkılân-ı âsârdan ahhâr-ı sahîhâda şöyle mervi ve muhkidir ki Çelebi merhum yani Mahdum hazretleri bir gün hocası [124b] Şeyh Sadaka'dan hanelerine revan olup gelirken tariki üstünde dâhil-i Konya'da Zevle Mescidi demek ile maruf mescidin binasına iptida etmişler imiş. İki zira miktarı irtifa bulmuşken Çelebi Merhum binayı görüp tebessüm ve hadimlerine tekellüm edip demiş ki

-Ne acip bu bina-yı mükellef kıbleden muharref yapılmış. Öyle diyecek derhal sahib-i bani-yi mimar bu kelamı gûş edip Mahdum-ı mükerrerrem gelip dest-i şerifin pus edip demişler ki

-Ey merdum-ı dide kıbleden mihrabın inhırafın buyurdun! Fe-emma kible tamamen hilafını gösterip. Çelebi merhum o kavme hitap edip

-Kâbe'ye nazar edin ve mihrabın inkılabını görün, diyecek. Emr-i Huda erbab-ı bina külliyyeten Kâbe ve Babı ve Zemzemi ve Mizanı ayanen görüp o sebepten mihrabı tebdil ve o muhalif cihetten tahvil etmişlerdir. Tarih-i mezkûrda o mescid muharrefle baki kalmıştır.

Bade ez an Mahdum-ı muazzam saadethanelerine pederleri Şeyh Sadreddin kuddise sırruhu'l-aziz hazretlerinin dest-i puslarına şuru' edip rucu' edeler. Bab-ı saadet-i meablarında [125a] ziyarete gelen ehlibba ve esdikanın na'leynlerinin kimini tazim edip döndermiş ve kimini hali üstüne terk etmiş. Nagâh Hazreti Şeyh, bu halden ana olup mahdumlarını davet edip demiş ki

-Ey cân-ı peder sebep nedir ki bu nailleri hemvâre döndürmeyip güzâr ettin? Çelebi dedi ki

-Ey sultan-ı cihan onlar ki ehl-i cinan idi tazim ve tekrime sezâvâr idi. Onlar ki ashâb-ı nârdır naleynine değmek bana ârdır. Hazreti Şeyh, Mahdum'un keşfirazeni u naz u niyazını istima edecek. Şeyh Sadaka hazretlerine bir mektup tesvid edip dedi kim

-Mahdum, keşfirâzeyi âğaz etmiş behr-i hal asl-ı pâke isal edesiz, dedik de Mahdum-ı mükerrerrem, mektubu hocası Şeyh Sadaka huzurlarına isal etti. Şeyh meâli-yi mektubu fehm edip Mahdum'a derunundan bir nazar etti. Derhal hasta misal masum-ı pâke bir sada' ârız olup mübarek başını hocasının dizine koyup veda eyledi. Şeyh Sadaka hazretleri, merhumu kendi hanelerinde defnedip kabri şeriflerini vasiyet edip bir yerde [125b] kurdurmuşlardır rahmetullahi teala aleyhim ecmain.

Bu risale ucale-i vakit olup gayet acele ile bade asrı'l-Cuma tesvid ve takyid olundu. Mahza murad-ı imtisal ve inkiyaddır ve encaz-ı miaddır.

Hatime

Habibi ekrem sallallahu teala aleyhi ve sellem buyurur kim

-“Sulaha zikri vaktinde rahmet-i ilahi nazil ve mağfiret na-mütenahi vasıl olur!” Öyle olsa hitam-ı kelam dua-yi devam-ı devlet sahibi'l-ihtişam ile eyleyelim ki Hazreti Rabbi'l-izzeti o zat-ı pâkize-yi âlâm ve iskâmdan masun edip seferde ve hazerde dünyada ve ukbada meşayih-i izamın hususan Menâkıb-ı sâlifede zikr olunan evliya-yı kiramın ayn-ı inayetlerini ale'd-devam üzerlerine nazır edip ervah-ı mutahhara ve münevverelerinden müstefid ve müstefeyyiz ediverip saadet-i dareyn ve siyadet-i kevneyn ile mesud ve memdud eyleye ve umuman kıraat edip sâmi'in olan ihvan ve ehlibbayı ve bu senâkû-yi Hak celle ve ala zikr olunan liva-yı dua altında haşr edip imtar-ı sehaib rahmetlerini üzerlerine neşrede âmin ya mu'în! [126a] Bi'n-nebiyyi ve utretihi't-tâhirîni ve her ehl-i dil ki bu Menâkıb-ı seniye ve metâlib-i aliyeyi guş-i hoş ile müstemi' ola! Bu fakîr-i hakîr-i pür-taksîri dua-yı hayırdan ferâmûş etmeyeler.

Elhamdülillahi ala nimetihi ve's-salati ve's-selamı ala hayri'l-beriyye ve âlihi.

Temmet'l-kitab bi-avnillahi'l-vehhab [137b].

Şufa Hakkının Mülkiyet Hakkı Üzerindeki Sınırlayıcı Rolü: Konya Örneği

Emrah Akbař¹

Anahtar Kelimeler:

Osmanlı Hukuku,
Şufa Hakkı ve
Konya Örneği,
Önalım Hakkı,
Mülkiyet Hakkı,
Mülkiyetin
Sınırlandırılması.

Özet

Bu çalışma, Osmanlı dönemi Konya Şer'ıye Sicilleri'nde yer alan şufa belgeleri üzerinden, şufa hakkının özel mülkiyet üzerindeki sınırlayıcı etkilerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Şufa hakkı, literatürde teorik düzeyde sıkça ele alınsa da, özellikle taşra şehirlerindeki uygulamaları somut belgelerle yeterince değerlendirilmemiştir. Bu bağlamda araştırma, söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemekte ve mülkiyet hakkının sınırlandırılmasına dair tartışmalara tarihsel bir perspektif sunmaktadır. Çalışmada, 1563-1839 yılları arasında Konya'da düzenlenen 57 adet şufa belgesi nitel araştırma yöntemiyle incelenmiş; belgeler, içerik analizi yoluyla değerlendirilmiştir. Bu analizler sonucunda, şufa uygulamasının hem hukuki hem de toplumsal boyutları somut örneklerle ortaya konmuştur. Şufa hakkı, mülkiyetin mutlak bir bireysel hak olarak değil, toplumsal ilişkiler içinde şekillenen ve sınırlandırılabilen bir yetki olarak işlediğini göstermektedir. Özellikle komşuluk ve ortaklık ilişkilerinden kaynaklanan öncelikler, mülkiyetin yalnızca ekonomik bir değer değil, aynı zamanda sosyal bir unsur olarak görüldüğüne işaret etmektedir. Mahkeme kararları, şufa hakkının etkin bir şekilde uygulandığını ve mülkiyet devrini doğrudan etkilediğini ortaya koyarken; feragat beyanları ve hileli satış girişimleri gibi örnekler, bu hakkın dinamik ve esnek bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, şufa hakkı, Osmanlı hukuk sisteminde bireysel özgürlük ile toplumsal düzen arasında denge kuran işlevsel bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır.

The Restrictive Role of the Şufa Right on Property Rights: The Case of Konya

Keywords:

Ottoman Law,
Şufa Right and
The Case of Konya,
Pre-emption Right,
Property Right,
Property Restrictions.

Abstract

This study aims to analyze the restrictive effects of the pre-emption right on private property through the examination of şufa documents recorded in the Konya Şer'ıye Sicilleri during the Ottoman period. Although the concept of şufa has been frequently discussed in the theoretical literature, its practical applications—particularly in provincial towns—have not been adequately addressed using concrete historical sources. In this context, the research seeks to fill this gap and contribute a historical perspective to ongoing debates on the limitations of property rights. The study is based on the qualitative analysis of 57 şufa records dated between 1563 and 1839, drawn from the Konya Şer'ıye Sicilleri. These documents were evaluated through content analysis, revealing both the legal and social dimensions of the implementation of şufa. The findings demonstrate that property was not regarded as an absolute individual right in the Ottoman legal system, but rather as a socially embedded and restrictable entitlement. Pre-emption claims often arose from neighborhood or co-ownership relations, indicating that property was perceived not only as an economic asset but also as a social value. Court decisions confirm that the right of şufa was actively enforced and directly influenced the transfer of property. Moreover, cases of waiver and attempts at fraudulent sales illustrate that this right functioned within a flexible and dynamic legal framework. Ultimately, the study concludes that the pre-emption right served as a functional mechanism in balancing individual ownership rights with social order in the Ottoman legal context.

Atıf / Citation: Akbaş, E. (2025). Şufa Hakkının Mülkiyet Hakkı Üzerindeki Sınırlayıcı Rolü: Konya Örneği. *Konya Araştırmaları Dergisi*, 2, 83-98. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17847192>

¹ Dr., Bağımsız Araştırıcı / Independent Researcher, Konya / Türkiye, ORCID: 0000-0002-4407-7259, akbasemrh@gmail.com.



Extended Abstract

This study examines the restrictive effects of the pre-emption right on private property through the analysis of 57 şufa records from the Konya Şer'îye Sicilleri dated between 1563 and 1839. While the concept of şufa has been widely discussed in theoretical literature, its practical applications—particularly in provincial towns—have remained understudied using concrete historical sources. This research aims to fill this gap and provide a historical perspective on the limitations of property rights. Using content analysis, the study reveals that the pre-emption right functioned not as an absolute individual entitlement but as a socially embedded and restrictable right shaped by communal relationships. Court decisions demonstrate its decisive role in property transfers, with priority often given to neighbors and co-owners. The frequent involvement of residential properties in these cases suggests that şufa served to preserve neighborhood cohesion and social order rather than merely regulating economic transactions. The findings further indicate that the right of şufa constrained both the seller's freedom to dispose of property and the buyer's ownership rights, as buyers could lose purchased property through court enforcement of pre-emption claims. Nevertheless, records of waiver—often due to financial inability or personal preference—highlight the right's flexible nature, allowing property circulation under certain conditions. Attempts to circumvent the right through fraudulent practices, such as ambiguous pricing or claims of limitation periods, underscore its restrictive power, while court interventions to prevent such practices reflect the legal system's commitment to justice and social norms. Ultimately, the study concludes that the pre-emption right in the Ottoman legal context functioned as a mechanism balancing individual property rights with communal interests. Property transfer emerged not merely as an economic transaction but as a complex process shaped by legal regulations, moral considerations, and social relations, illustrating that private property in the Ottoman Empire was conceptualized within a broader communal and legal framework rather than as an unrestricted individual right.

Keywords: Ottoman Law, Şufa Right: The Case of Konya, Pre-emption Right, Property Rights, Property Restrictions.

Giriş

şufa hakkı, bilinen diğer adıyla önalım hakkı, bir taşınmaz malın satışında, bu mülkle belirli bir hukuki bağı bulunan kişilere (örneğin, paydaş veya komşu) bir öncelik tanır. Bu hak, şufa hakkı sahibine, söz konusu mülkü, üçüncü bir kişiye satıldığı fiyattan ve aynı şartlarla satın alma yetkisi verir. Bu özelliğiyle şufa hakkı, sahibinin tek taraflı irade beyanıyla mevcut hukuki durumu değiştirerek yeni bir durum yarattığı için kurucu yenilik doğuran (Yıldırım, 2018, s. 321) bir hak niteliği taşımaktadır.

şufa hakkı, mülk sahibinin malını dilediği kişiye satma özgürlüğünü kısıtladığı için mülkiyet hakkı üzerinde ciddi bir sınırlama oluşturmaktadır. Bu durum, bir yandan malın bütünlüğünü koruma amacı güderken, diğer yandan temel bir hak olan mülkiyetin serbestçe kullanılmasını engellemesi sebebiyle hem teorik hem de pratik alanda önemli tartişmaları beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda İşlam hukukunda özel mülkiyet hakkı, bireylere tanınan bir hak olmakla birlikte, bu hak mutlak ve sınırsız bir yetki olarak kabul edilmemektedir. Mülkiyetin, toplumun genel menfaatleri, muhtemel zararların önlenmesi ve bazı mal türlerinin bireysel mülkiyete elverişli olmaması gibi gerekçelerle sınırlandırılabilereği belirtilmektedir (Kılıç, 2022; S. B. S. Korkmaz, 2018). Bu sınırlamaların ana dayanağı, komşuluk ilişkilerinin düzenlenmesi ve toplumsal faydanın gözetilmesidir.

Makalenin temel amacı, Osmanlı dönemi Konya mahkeme kayıtlarındaki örnekler üzerinden şufa hakkının özel mülkiyet üzerindeki sınırlayıcı etkilerini ve bu hakkın nasıl uygulandığını detaylı bir şekilde incelemektir. Mecelle, şufa hakkını hacr ve ikrah gibi diğer hukuki kavramlarla birlikte ele almış; 950-956. maddelerdeki mukaddime ile üçüncü bab (1008-1044. maddeler) bu hakkın tanımı, şartları ve uygulamasını sistematik biçimde düzenlemiştir (Berki, 1982). Mevcut literatürde ise şufa hakkının tanımı, unsurları ve sona erme koşulları teorik çerçevede kapsamlı olarak incelenmiştir (Akyüz, 1999; Demiralay, 2023; Dönmez, 2010; Feyzioğlu, 1959, 2011b, 2011a, 2011c; Habibullah, 2016; Hoyaz, 1967; Yıldırım, 2018). şufa hakkının doğumunda etkili unsurlardan biri olan irtifak hakkının, eşya hukuku içindeki konumu ve hukuki niteliği üzerine yapılan çalışmalar, bu alandaki literatürü önemli ölçüde zenginleştirmiştir (Bilgin, 1992; Hacak, 1993, 2000; Ünal, 2023). Ayrıca, mülkiyet hakkının mutlak nitelikte olmadığı, toplumsal yarar ve komşuluk ilişkileri gibi gerekçelerle sınırlandırılabilereği yönündeki yaklaşımlar da çeşitli çalışmalarda vurgulanmaktadır (Hacak, 2000; Kılıç, 2022; S. B. S. Korkmaz, 2018; Topal, 2001; Ünal, 2022).

Mevcut çalışmalar şufa hakkını ve mülkiyetin sınırlandırılmasını genellikle genel ve teorik düzeyde incelemektedir. Bu makale ise, teorik çerçevesini Osmanlı dönemi Konya mahkeme sicillerinden elde edilen belgelerin analiziyle doldurarak mevcut literatürdeki boşluğu kapatmayı hedeflemektedir. Bu sayede, şufa hakkının sadece hukuki bir ilke olarak nasıl işlediğini değil, aynı zamanda pratik hayatta nasıl uygulandığını, ne tür durumlarda ortaya çıktığını ve özel mülkiyet üzerindeki etkisini somut örneklerle göstererek, konuya yeni ve zenginleştirilmiş bulgular sunmayı amaçlamaktadır.

Bu araştırma belirli sınırlar çerçevesinde yürütölmüştür. Coğrafi olarak yalnızca Konya'daki hukuki uygulamalara odaklanılmış; dönemsel olarak ise inceleme, 1563-1839 yılları arasına ait *Konya şer'ıye Sicilleri*'nden seçilen 57 şufa belgesiyle sınırlandırılmıştır.

1. Şufa Kavramı

Şufa hakkı, *ekleme* ve *birleştirme* anlamlarına gelir ve genellikle alıcının kendi malına başka bir malı eklemesi durumunda ortaya çıkar. Bu nedenle *çift* anlamına gelen *şef* kelimesiyle ilişkilendirilir (Dönmez, 2010, s. 248; Feyzioğlu, 2011c, s. 8). Bu hak Mecelle’de şöyle tanımlanır: “Bir milk-i müştêrâyı, müştêriye her kaçâ mâl oldu ise ol mikdar ile temellük etmektir.” (Berki, 1982, Mecelle md.950).

Mecelle’de bu hakka ilişkin *şefi*, *meşfû*, *meşfû’un bih*, *halît*, *şirb-i hâss* ve *tarîk-i hâss* gibi özel terimler kullanılmıştır. Bu terimler, şufa hakkının hangi durumlarda ve kimler tarafından kullanılabileceği gibi konuları açıklamak için kullanılmıştır. Satılan taşınmaz *meşfû* olarak adlandırılırken (Bilmen, 1986, s. 131), şufa hakkına sahip olan kişi *şef* olarak anılır. Şufa hakkının doğmasına neden olan diğer taşınmaz ise *meşfû’un bih* olarak tanımlanır. Satıcı kişiye *bâyi*, satılan taşınmazı satın alan kişiye ise *müşteri* veya *meşfû’un aleyh* denir (Dönmez, 2010, s. 248; Feyzioğlu, 2011c, s. 13; Pakalın, 1971, s. 360).

Şef, *meşfû* ve *meşfû’un bih* terimleri, bir mülkün satışı durumunda ortaya çıkan şufa hakkını daha iyi anlamamızı sağlayan önemli kavramlardır. Bu terimler sayesinde, hangi kişiler arasında ve hangi koşullarda şufa hakkının doğabileceğini daha net bir şekilde görebiliriz.

2. Şufa Hakkının Tarihî Gelişimi ve Hukukî Temelleri

Şufa, hukuk tarihinde mülkiyet düzeninin temel taşlarından biri olarak kabul edilmiş ve farklı coğrafyalarda ve dönemlerde değişik şekillerde uygulanarak toplumsal yaşamı derinden etkilemiştir (Akyüz, 1999; Feyzioğlu, 2011; Hoyaz, 1967; Korkmaz, 2023; Oğuzman vd., 2016).

Eski dönemlerde, şufa hakkı daha çok aile, kabile veya şehir gibi toplulukların mülkiyetini korumak ve yabancıların bu topluluklara girmesini engellemek amacıyla uygulanmıştır. Orta Çağ’da ise bu hak, hem bu geleneksel işlevi sürdürmüş hem de feodal düzende derebeylerinin ekonomik çıkarlarını korumak için bir araç olarak kullanılmıştır. Günümüzde şufa hakkı, hukuk sistemlerinin gelişmesiyle birlikte daha çok komşuluk ilişkilerinin korunması ve mülkiyet haklarının sınırlandırılması gibi amaçlarla kullanılmaktadır (Dönmez, 2010, s. 248).

Şufa hakkı, İslam hukukunda, özellikle mülkiyet hukuku alanında önemli bir yere sahip olan ve kökenleri İslam öncesi dönemde de görülen hukuki bir kurumdur. Kur’an-ı Kerim’de şufa kelimesi açıkça geçmese de bu hakkın İslam hukukunda sistematik bir şekilde düzenlenmesi ve hukuki bir müessese haline gelmesi, Peygamber Efendimizin hadisleri ve sahabe uygulamalarıyla gerçekleşmiştir. Şufa hakkının meşruiyeti konusunda İslam hukukçuları arasında genel bir görüş birliği vardır. Birçok eser, şufa hakkının hem sünnet deliliyle hem de icmâ ile sabit olduğunu belirtmektedir (Dönmez, 2010, s. 249). Yani, Peygamber Efendimizin söz ve uygulamalarıyla desteklenen bu hak, İslam hukukçuları tarafından da kabul görmüş ve İslam hukukunun temel bir ilkesi haline gelmiştir.

Fıkıh metinlerinde yapılan incelemeler, şufa kavramının teknik bir hukuki terim olarak kullanılışının V. yüzyıldan sonra (Öztürk, 2023, s. 271) belirginleştiğini göstermektedir. Fıkıh kitaplarında şufa hakkı, genellikle muamelât bahsi altında incelenmiş ve *şurût*, *edebü’l-kâdî* gibi farklı fıkıh dallarında da ele alınmıştır (Öztürk, 2023, s. 256).

3. şufa Hakkının Doğuşu ve Hak Sahipleri Arasındaki Hiyerarşı

şufa hakkının ortaya çıkış nedenleri incelenirken, malda ortaklık, irtifak hakkı (halitlik) ve bitişik komşuluk durumları ele alınmaktadır. İslam hukuku mezhepleri arasında bu konuda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefi mezhebi, şufa hakkının bu üç durumda da geçerli olduğunu kabul eden en geniş görüştür (Hacak, 1993, ss. 113-116). Ancak Malikiler, şafililer ve Hanbeliler gibi diğer mezhepler, şufa hakkının sadece ortaklık durumunda ortaya çıktığını (Dönmez, 2010, s. 249; Öztürk, 2023, ss. 252-269) düşünmektedirler.

şufa hakkının doğmasının temel şartı, şufa sebebinin varlığıdır. Yani, bir taşınmazın ortaklarından birinin kendi payını satması durumunda, diğer ortakların şufa hakkı doğar. şufa hakkının, *meşfû'* akarın satılmasıyla doğup talep edilmesiyle ve talep edildiğine dair şahit tutulmasıyla kazanıldığına dair hüküm, şufa hakkının oluşumu ve kullanımı konusunda genel olarak kabul edilen bir görüştür (Öztürk, 2023, s. 282). Buna göre şufa hakkı, satılan malın mülkiyetinin başka bir kişiye geçmesiyle doğar. Ancak bu hakkın kullanılması için şufa hakkına sahip olan kişinin bu hakkını açıkça beyan etmesi ve bu beyanını şahitlerle tespit ettirerek hukuki güvence altına alması gerekmektedir.

şufa hakkının doğması için belirtilen malda ortaklık, irtifak hakkı ve bitişik komşuluk gibi durumlar tek başına yeterli olmamakla birlikte, bu hakkın doğabileceği bir zemini hazırlar (Topal, 2001, s. 527). Bu durumlar, şufa hakkının ortaya çıkması için gerekli olan hukuki bir ilişkinin varlığını gösterir. Ancak bu hakkın fiilen doğması için ayrıca bir satış veya benzeri bir hukuki işlem gerçekleşmesi gerekmektedir. şufa hakkının doğabilmesi için temel olarak bir akdin varlığı şarttır. Bu akit, bir taşınmazın mülkiyetinin bir karşılık ile başka bir kişiye devrini sağlayan her türlü hukuki işlem olabilir. Satım en tipik örnek olmakla birlikte, ivazlı hibeler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Mecelle'de de bu durum açıkça belirtilmiş ve şufa hakkının sadece satım değil, satıma benzer diğer akitle de doğabileceği (Berki, 1982, Mecelle md. 1022) ifade edilmiştir.

Hanefi mezhebi, şufa hakkını oldukça geniş bir çerçevede ele alarak, sadece malda paydaş olanları değil, aynı zamanda irtifak hakkı ortakları ve bitişik komşuları da bu haktan yararlandırmaktadır. Bu genişleme, şufa hakkının temel sebebi olan malda paydaşlığın yanı sıra, hadislerle dayanılarak geliştirilen irtifak hakkı ortaklığı ve bitişik komşuluk gibi ek sebeplere dayanmaktadır. Hanefilere göre, bu üç sebep arasında bir hiyerarşı bulunmaktadır ve en güçlü sebep olan malda paydaşlık hakkı, diğerlerine göre önceliklidir (Dönmez, 2010, s. 249; Öztürk, 2023, s. 281).

Mecelle de bu görüşü benimseyerek benzer bir sıralama yapmıştır. Buna göre malda ortaklık halinde, malın tamamında veya bir kısmında mülkiyet hakkı bulunması sebebiyle şufa hakkı daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İrtifak hakkı ise bir kişinin başkasının malı üzerinde belirli bir hakka sahip olması durumudur (Hacak, 2000; Ünal, 2023) ve bu hak, şufa hakkının doğmasına yol açan ikinci bir sebeptir. Komşuluk ise malın fiziksel yakınlığına dayalı bir ilişki olup şufa hakkının daha zayıf bir şekilde ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Yıldırım, 2018, s. 231).

Bu üç durumun sıralaması, şufa hakkının kullanılmasında önceliği belirler. Yani, malda ortaklığı olan bir kişi şufa hakkını kullanmak istediğinde, irtifak hakkı sahibi veya komşu bu hakkı kullanamaz. Diğer bir ifadeyle daha üst düzeyde şufa hakkı olan bir kişi bu hakkını

kullandığında, alt düzeyde hakkı olan kişilerin bu hakkı kullanma imkânı ortadan kalkar. Ancak, üst düzeydeki kişi şufa hakkını kullanmak istemezse, sırasıyla alt düzeydeki kişiler bu haktan yararlanabilirler. Bu yaklaşım, bir nevi öncelik hakkı olarak düşünülebilir.

4. Şufa Hakkının Kullanımı: Talep ve Yargı Süreci

Şufa talebiyle ilgili olarak, fıkıh literatüründe taleb-i muvâsebe, taleb-i takrir ve işhâd ile taleb-i husûmet ve temellük olmak üzere üç temel kavram ortaya çıkmıştır. Mecelle de, bu üç aşamalı süreci kabul eder ve her aşama için belirli süreler öngörür (Berki, 1982, Mecelle md. 1028).

4.1. Taleb-i Muvâsebe

Şufa hakkının kullanımı, belirli süreler içinde yapılması gereken irade beyanlarına bağlıdır. Bu bağlamda, şufa hakkını kullanan kişinin ilk irade beyanı olan taleb-i muvâsebe büyük önem taşır. Taleb-i muvâsebe şefinin, satışı öğrendiği anda şufa hakkını kullanmak istediğini açıklamasıdır. Bu beyanın hemen yapılması gerektiği, *muvâsebe* (sıçrama) kelimesinin (Öztürk, 2023, s. 287) kullanılmasıyla vurgulanır.

İncelenen belgelerin ekseriyetinde “bi’l-muvâsebe taleb”, “taleb-i muvâsebe ile şufa taleb”, “hakk-ı şufamı bi’l-muvâsebe taleb” (Akbaş & Sak, 2023, s. 335, 363; Güngören & Sak, 2023, s. 80) gibi kalıplarla şufa hakkının hemen kullanılmak istendiği görülmektedir. Bazı belgelerde ise bu hak, “şufa tutdum”, “şufa da’vâsı idüp”, “şefî’im şufa ile taleb iderim” şeklinde ifade edilmektedir (Arslan, 2019, s. 100; Çoban & Sak, 2018, s. 346; Şafak, 2019, s. 244, 482; Yörük, 2013, s. 87).

Taleb-i muvâsebe, şufa hakkının kullanımı sürecindeki ilk ve en kritik adımdır. Bu beyanın zamanında ve doğru şekilde yapılması, şefinin haklarını koruması için büyük önem taşır. Hanefi mezhebinde hâkim görüşe göre, şefinin bu beyanı için herhangi bir süre sınırlaması bulunmaz. Satışı öğrendiği anda hemen beyan etmesi yeterlidir. Mecelle’nin 1029. maddesinde benzer şekilde şufa hakkı sahibi komşusu veya ortaklık payının satıldığını öğrendiği anda (“satışı istimâ’ ettiği hinde”) (Bildik, 2010, s. 91; Şafak, 2019, s. 415) hemen şufa hakkını kullanmak istediğini beyan etmesi gerektiği üzerinde durmaktadır (Berki, 1982, Mecelle md. 1029).

Yapılan incelemelerde, şufa hakkının kullanılabilmesi için şefinin öncelikle satım işlemi hakkında bilgi sahibi olması gerektiği ve bu bilginin edinilme anının şufa süresinin başlangıcı olarak kabul edildiği tespit edilmiştir. Diğer bir deyişle, şufa hakkı, satımın öğrenildiği andan itibaren doğmakta ve bu andan itibaren şufa süresi işlemeye başlamaktadır. Araştırmamızda, taleb-i muvâsebede bulunan kişilerin çoğunlukla satış işlemi sırasında “bey’-i merkûmu hîn-i istimâ’ımda bi’l-muvâsebe taleb ve işhâd ve tescil” (Sak, 2016b, s. 137) şufa haklarını talep ettikleri görülmektedir.

Eldeki verilere göre, satıştan haberdar olma ve şufa hakkını kullanma süreleri arasında 1 gün, 5 gün, 7 gün, 8 gün, 10 gün, 2 ay, 11 ay, 4 sene, 10 sene gibi zaman dilimleri (Akbaş & Sak, 2023, s. 363; Dereci, 2020, s. 524; Güngören & Sak, 2023, s. 80; Sak, 2016b, s. 264, 2019, s. 112, 2022a, s. 287, 2022c, s. 165, 2023, s. 300; Solak & Sak, 2015, s. 280; Şafak & Ürekli, 2022, s. 210), şufa hakkının kullanımı için geçen sürenin kişiden kişiye ve duruma göre büyük farklılıklar gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Bu durumun başlıca nedeni, şefinin satış işlemi hakkında ne kadar çabuk bilgi sahibi olduğu ile ilgilidir. Mehmed Bey örneği, bu durumun somut bir göstergesidir. Mehmed Bey, aharı diyardan on yıl sonra memleketi Konya'ya döndüğünde komşusunun evinin satıldığını öğrenir ve şufa hakkını kullanmak ister. Mahkeme ilk etapta Mehmed Bey'in haklı olduğunu düşünür. Ancak daha sonra yapılan araştırmalarda, Mehmed Bey'in "Konya'ya gelüp mezbûr İbrahîm merkûm Mehmed Beşe oğlu Mustafâ'dan aldığı menzili duyduğu ve birkaç gün Konya'da eğlendiği" ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Mehmed Bey'in satıştan haberdar olduğu halde bir süre bekleyip taleb-i muvâsebede bulunmaması üzerine şufa hakkının geçersiz (*sâkı*) olduğuna (Sak, 2014, s. 134) karar verilmiştir.

Genellikle, şufa hakkını kullanan kişinin bu talebini şahitler huzurunda belirtmesi gerekmektedir. Ancak şahitlik, hukuki bir işlemin ispatı için önemli bir delil olmakla birlikte, her zaman bulunabilecek bir imkân değildir. Bu nedenle, taleb-i muvâsebede asıl olan şahit tutmak değil, şefinin şufa hakkını kullanmak istediğini açıkça beyan (Öztürk, 2023, s. 291) etmesidir. Buna mukabil işlemlerin ispatında şahitlik tutmanın önemi, hukuki içtihat ve vaka örneklerinde açıkça görülmektedir. Örneğin, Mustafa'nın Şeyhî'den satın aldığı çiftlik üzerindeki şufa hakkını kullanma iddiası, Şeyhî tarafından reddedilmesine rağmen, mahkeme tarafından tanık ifadeleriyle desteklenen Mustafa'nın beyanı esas alınarak kabul edilmiştir (Çoban & Sak, 2018, s. 346). Benzer şekilde, Ümmühan'ın Ak Kârbânsaray'daki bir bağın satışından haberdar olur olmaz tanıklar huzurunda yaptığı şufa hakkı beyanı, mahkemece geçerli kabul edilerek mülkiyetin kendisine devredilmesiyle sonuçlanmıştır (Şafak, 2019, s. 415). Bu vakalar, şufa hakkı talebinin ispatında tanıkların kritik rolünü vurgulamaktadır.

Tanık temin edilemediği durumlarda İslâm hukuku, şefinin kendi beyanına itibar etme esasına da olanak tanır. Bu bağlamda, şefinin satıştan haberdar olduğu anda yanında kimse olmasa bile, daha sonraki bir aşamada şufa hakkını kullandığına dair beyanı, ek güvenceler (örneğin yemin) karşılığında hukuki geçerlilik kazanabilir. Konya'nın Şeyh'âlimân Mahallesi'nde yaşanan İsa vakası bu duruma örnek teşkil etmektedir. İsa'nın tanık bulamamasına rağmen, mahkemenin talebi üzerine yemin etmesi, şufa hakkının ispatı için yeterli kabul edilmiş (Küçük, 2013, s. 272; Solak & Sak, 2016, s. 345; Taşın & Sak, 2023, s. 247) ve dava lehine sonuçlanmıştır.

Benzer bir olay, Veysel'in komşusu olduğu bir tarlanın Âyişe tarafından gizlice Mehmed'e satıldığını öğrenmesi üzerine yaşanmıştır. Satışı öğrendikten sonra Veysel, taleb-i muvâsebe yoluyla şufa hakkını ileri sürmüştür. Ancak alıcı Mehmed, Veysel'in şufa hakkını düşürecek nitelikte bir davranışta bulunduğunu iddia etmiştir. Bunun üzerine mahkeme, Veysel'den "hakk-ı şufasını iskât etmediğine" dair yemin etmesini talep etmiştir. Veysel'in "yemîn-i billahî'l-azîm" ifadesiyle hakkından feragat etmediğini beyan etmesi üzerine, mahkeme şufa hakkının geçerliliğini kabul etmiş ve taşınmazın bedeli karşılığında Veysel'e devrine hükmetmiştir (Sak, 2016b, s.264).

4.2. Taleb-i Takrîr ve İşhâd

Şefi, taleb-i muvâsebede bulunduktan sonra mümkün olan en kısa sürede, meşfû' akarın veya müşterinin yahut zilyetliği devam ediyorsa satıcının yanında şufa hakkını talep ettiğini tekrar beyan etmelidir. Bu ikinci beyan, şefinin talebinde ısrarlı olduğunu ve hakkından vazgeçmek istemediğini gösterir. Bu hak taleb-i takrîr ve işhâd işlemi ile gerçekleştirilir (Berki, 1982, Mecelle md. 1030).

Bu işlemin amacı, şefinin şufa hakkını kullanmak istediğini kesin bir şekilde ortaya koymak ve olası ihtilaf durumlarında delil oluşturmaktır (Öztürk, 2023, s. 293). Şahitlerin huzurunda yapılan bu beyan, şefinin iddiasını güçlendirir ve hukuki süreçlerde önemli bir delil niteliği taşır. Taleb-i takrîr ve işhâd için belirli bir zaman sınırlaması bulunmamakla birlikte, şefinin bu işlemi mümkün olan en kısa sürede gerçekleştirmesi gerekmektedir. Hocahabîb Mahallesi sakinlerinden Ahmed Efendi, komşusu olan menzilin el-Hâc Mustafâ tarafından satın alındığını öğrenmiş ve taşınmazın kendisine bitişik olmasından dolayı şefi sıfatıyla hakkını talep etmiştir. Ahmed, şufa hakkını kullanırken satıştan hemen sonra taleb-i muvâsebet ve işhâd yoluyla hakkını ileri sürmüştür; Müslüman şahitler huzurunda hakkını tasdik ettirmiştir (Sak, 2022b, s. 428).

Benzer biçimde, Kasâbsinân Mahallesi sakini Mehmed Çelebi, kendisi için şufa hakkı doğuran bir mülkün satışının ardından kısa bir süre içinde bu hakkını kullanmak amacıyla mahkemeye başvurmuştur. Mehmed Çelebi, hakkını kullanırken önce taleb-i muvâsebe yoluyla satıştan haberdar olduğunu beyan etmiş, ardından işhâd yoluyla Müslüman şahitler huzurunda şufa hakkını resmî olarak tasdik ettirmiştir (Akbaş & Sak, 2023, s. 335).

4.3. Taleb-i Husumet ve Temellük

Şufa hakkının kullanımı, salt bir irade beyanı ile sınırlı olmayıp alıcının direnci halinde yargısal bir süreci gerektirmektedir. Bu hukuki sürece taleb-i husumet ve temellük denir (Berki, 1982, Mecelle md. 1031). Bu bağlamda, taleb-i muvâsebe, şufa hakkının kullanımı için ön koşul niteliğinde olsa da hakkın etkin icrası için şufa davası ikamesi zaruridir. İncelenen dokümantasyon, şufa hakkından feragatin istisnai bir durum teşkil ettiğini ve çoğunlukla hakkın yargısal yollarla tesis edildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, çeşitli mahkeme kayıtlarında açık biçimde görülmektedir. Âhî bin Polad'a ait Anderiya bağına ilişkin şufa davasında, mülkün bir kısmı yetimlere devredilmiş, kalan hisse bir zimmîye satılmıştır. Ancak ortaklardan biri olan Hüsrev, şufa hakkını kullanarak satışın kendisine verilmesini talep etmiş, mahkeme bu talebi haklı bulmuş ve karar sicile geçirilmiştir (Şafak, 2019, s. 361).

Benzer şekilde, Konya'nın Ceride Mahallesi'nde bir gayrimenkul satışı gerçekleşince, mülke komşu olan es-Seyyid Ahmed mahkemeye başvurarak şufa hakkını kullanmak istemiştir. Ahmed, söz konusu mülkün es-Seyyid Sefer'e satıldığını öğrendikten sonra, hukuka uygun biçimde önce taleb-i muvâsebe yoluyla satıştan haberdar olduğunu beyan etmiş, ardından şahitler huzurunda taleb-i işhâd usulünü yerine getirerek şufa hakkını resmen kullanmıştır. Mahkeme sürecinde es-Seyyid Sefer, Ahmed'in iddialarına itiraz etmişse de, dinlenen tanıkların beyanları doğrultusunda Ahmed'in şufa hakkını usulüne uygun biçimde kullandığı sabit görülmüştür. Yapılan yargılama sonucunda mahkeme, şufa hakkının geçerli şekilde doğduğuna ve doğru biçimde kullanıldığına hükmetmiş, bu doğrultuda mülkün belirlenen satış bedeli üzerinden davacı Ahmed'e teslim edilmesine karar vermiştir (Arslan, 2019, s. 100).

5. Şufa Hakkının Düşmesine Neden Olan Durumlar

Şufa hakkının düşmesine neden olan durumlar, şufa hakkı sahibinin aktif katılımını gerektiren bu hakkın zayıf yapısından kaynaklanır. Bu hakkın sona ermesi, genellikle şefinin iradesine veya vefat gibi yasal durumlara bağlıdır. Şefinin, malın satışından haberdar olmasına

rağmen hakkını kullanmak istediğini hemen ve açıkça belirtmemesi (taleb-i muvâsebe veya taleb-i takrîrde bulunmaması) hakkın düşmesine yol açar (Berki, 1982, Mecelle md. 1032-1034; Topal, 2001, s. 529). Bu durum, şufa hakkının bir zorunluluk değil, bir imkân olmasından kaynaklanır. Şefi bu imkânı kullanmak istediğini açıkça beyan etmelidir. Örneğin; Zevle Mahallesi sakini Sâime, komşusu olan bir menzilin satışında şufa hakkını kullanmak üzere mahkemeye başvurmuştur. Ancak mahkeme, Sâime'nin talebini usulüne uygun şekilde yerine getirmediğini; yani malın bulunduğu yerde veya alıcılarla birlikte şahit tutarak şufa hakkını talep etmediğini (inde'l-'akâr veyâhud 'inde'l-mütebâyi'ın-i bi'l-muvâsebe taleb ve işhâd itmemekle) tespit etmiştir. Bu nedenle mahkeme, şufa hakkının sâkıt olduğuna hükmederek davanın reddine karar vermiştir (Dereci, 2020, s. 524).

Şefi, şufa hakkından vazgeçtiğini gösteren bir davranışta bulunursa (örneğin satışa sessiz kalırsa) bu durum hakkının düşmesine yol açar. Ayrıca şefi, ister belirli bir bedel karşılığında ister hiçbir şart öne sürmeden, şufa hakkından açıkça feragat edebilir. Örneğin Ramazân, Hâcî Yûsuf'dan bir hisse değirmen satın almıştır. Ancak değirmende Hûndî Hatun'a ait bir hisse de bulunmaktadır. Hûndî Hatun bu nedenle şufa hakkını kullanmak istemiştir. Buna mukabil Ramazân, satış sırasında Hûndî Hatun hazır bulunmasına rağmen sessiz kaldığını ve hakkını talep etmediğini belirtmiştir. Bunun üzerine Hûndî Hatun'un şufa hakkı düşmüştür (Çoban & Sak, 2018, s.578). Bu durum, şefinin hakkını kullanmaması veya sessiz kalmasının şufa hakkının düşmesine yol açabileceğini açıkça göstermektedir.

Şufa hakkının düşmesine sebep olan diğer etkenler şunlardır: Öncelikle şufa hakkı kişisel bir hak olduğu için, şefinin vefatı halinde mirasçılara intikal etmez ve sona erer (Topal, 2001, s. 536). Mecelle'de de vurgulandığı üzere, şefi malın mülkiyetini edinmeden önce ölürse hak düşer. Ayrıca satıcı ve alıcının, şefinin hakkını kullanmasını engellemek amacıyla hileli işlemler yapması da hakkın düşmesine (Berki, 1982, Mecelle md. 1010) neden olabilir.

6. Şufa Hakkının Mülkiyet Hakkı Üzerindeki Sınırlayıcı Etkisi

İslâm hukukunda mülkiyet kavramı, bireyin eşyalar üzerindeki hâkimiyetini tanımlayan en kapsamlı aynî hak olarak kabul edilir. Ancak bu hak, mutlak bir yetki alanı sunmaktan ziyade, toplumsal düzenin ve meşruiyet ilkelerinin belirlediği sınırlar içinde anlam kazanır. Mülkiyet hakkının kullanımını sınırlayan bazı hukuki ve ahlâkî ilkeler, hem ferdî menfaatin keyfî biçimde genişlemesini önlemekte hem de toplumsal adaletin tesisine katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda, İslâm hukukunda mülkiyetin devrine ve kullanımına ilişkin düzenlemeler, rızaya dayalı akitlerin geçerliliği yanında, bu akitlerin sonuçlarını sınırlayabilecek bazı özel kurumları da içermektedir (Çalış, 2003; Hacak, 2000; Kılıç, 2022; Topal, 2001).

Bu sınırlayıcı kurumlardan biri olan şufa hakkı, özellikle taşınmaz mülkiyetinde ortaya çıkan ortaklık veya komşuluk ilişkilerinde, mevcut malikin mülkiyet üzerindeki tasarruf özgürlüğünü belirli ölçüde kısıtlayan bir mekanizma niteliğindedir. Bu bölümde, söz konusu hakkın mülkiyet üzerindeki sınırlandırıcı etkisi incelenmekte ve Osmanlı uygulamasındaki yansımaları ele alınmaktadır.

İncelemeler (Arslan, 2019, s. 100; Çoban & Sak, 2018, s. 346, 604; Şafak, 2019, s. 244, 267, 268, 379, 383, 415, 482; Şafakçı & Ürekli, 2022, s. 210; Sak, 2014, s.80; Güngören & Sak, 2023, s. 80), şufa hakkının münhasıran satım akitlerinden kaynaklandığını ve bu durumun, mülkiyet devrinin sadece alıcı ve satıcının iradesine bırakılamayacağını teyit ettiğini göstermektedir. Bu hak, Mecelle'nin 1021. maddesine uygun olarak, yalnızca tam mülkiyete konu olabilen taşınmazlar için geçerlidir (Berki, 1982, Mecelle md. 1021).

Elimizde mevcut olan 57 belge istatistikleri, şufa hakkının en sık evler (%37) için kullanıldığını, bunu bağlar (%33), tarlalar (%10) ve arsalar (%7) gibi diğer taşınmazların takip ettiğini ortaya koymaktadır. Evlerin başı çekmesi, şufa hakkının komşuluk ilişkilerini ve sosyal huzuru koruma işlevinin bir göstergesidir.

Şufa hakkı, bir taşınmazın üçüncü bir kişiye satılması durumunda, hak sahibine aynı koşullarla mülkiyeti öncelikli olarak edinme yetkisi veren hukuki bir mekanizmadır. Mecelle'nin 1024. maddesinde de belirtildiği üzere, bu hak, mülk sahibinin satışa açık veya zımni rıza göstermemesi koşuluna bağlıdır. Bu düzenleme, mal sahibinin mülkünü serbestçe elden çıkarma yetkisini sınırlayarak, mülkiyet hakkının mutlak bir hak olmadığını ve özellikle komşuluk hukuku gibi sosyal ilişkiler çerçevesinde kısıtlanabileceğini göstermektedir.

Konya'da tespit edilen örnek olaylar, şufa hakkının mülkiyet üzerindeki sınırlayıcı etkisini ve mahkemelerin bu konudaki yaklaşımını somutlaştırmaktadır. Altun ve Bâlî arasındaki ihtilaf örneği, bir kadının eşi tarafından yapılan satışa rıza göstermemesi durumunda şufa hakkının nasıl işletildiğini ve mülkiyetin kendisine iade edildiğini somutlaştırmaktadır. Nitekim Altun, eşi tarafından Bâlî'ye satılan evin yarısı üzerindeki mülkiyet hakkını ve diğer yarısı üzerindeki şufa hakkını ileri sürerek, satışa rıza göstermediğini iddia etmiştir. Yargılama sonucunda Altun'un haklı olduğu tespit edilmiş ve satış işlemi iptal edilerek, taşınmaz hissesi kendisine iade edilmiştir (Sak, 2023, s. 202).

Diğer yandan bu sınırlama mutlak değildir. Belgeler, şufa hakkından feragat edilmesinin de yaygın bir pratik olduğunu göstermektedir. Bu feragatler, Recep ve Ahmet örneğinde olduğu gibi sözlü bir reddetme ("almazım didin") (Şafak, 2019, s. 268), Mustafa'nın "bana gerek yok, kim alırsa alsun" (Şafak, 2019, s. 383) diyerek açıkça vazgeçmesi ya da ekonomik yetersizlikler ("yedimde akçam olmamağla sükût eyledim") (Sak, 2023, s. 300) gibi farklı biçimlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, hakkın kullanımının bireysel irade ve ekonomik koşullara bağlı olduğunu kanıtlamaktadır.

Hanefî fıkına göre şufa hakkı sahipleri arasında bir hiyerarşi bulunur. Paydaşlar en öncelikli grupta yer alırken, onları sırasıyla irtifak hakkı sahipleri ve komşular izler. Dolayısıyla, şufa hakkı bulunsu bile bu hiyerarşi nedeniyle kişilerin mülk alma hakları kendi aralarında sınırlandırılır. Süleyman, komşusu olduğu bir evin Veli tarafından satın alınması üzerine şufa hakkını kullanmak için mahkemeye başvurur. Süleyman, komşu olduğu için evi öncelikli olarak satın alma hakkının kendisine ait olduğunu iddia eder. Ancak Veli ben *halîtim*, Süleyman ise sadece *câr* (komşu) diyerek yanıt verir (Şafak, 2019, s. 244). Süleyman'ın da bu durumu doğrulaması üzerine mahkeme, hiyerarşide öncelikli olan Veli'nin şufa hakkına sahip olduğuna karar verir (Doğan, 2018, s. 551; Sak, 2022d, s. 291).

şufa hakkının yarattığı kısıtlamalar, mülk sahiplerini bu hakkı aşmak için hileli yollara başvurmaya itmıştır. “Belirsiz miktarda buğday” gibi gayri-nakdi ödeme yöntemleri ya da bağışlama gibi kılıfına uydurulmuş işlemlerle hak düşürölmeye çalışılmıştır. el-Hâc İsmail, komşusu el-Hâc Mehmed Halîfe’nin şufa hakkını ortadan kaldırmak amacıyla hileye başvurmuştur. İsmail, mülkünü tamamen satmak yerine, işlemi ikiye bölerek bir kısmını mülkün alıcı olan şahin’e hibe ettiğini, kalan kısmını ise otuz kuruş ve keyli nâ-ma’lûm bir mikdâr buğdaya sattığını iddia etmiştir. Böylece satışın tam anlamıyla gerçekleşmediğı izlenimini yaratıp, Mehmed Halîfe’nin şufa talebini geçersiz kılmaya çalışmıştır. Ancak mahkeme, bu işlemin gerçek bir satışın gizlenmesi amacıyla düzenlenmiş bir hile olduğunu belirlemiş; davacının satıştan haberdar olur olmaz şufa hakkını talep ettiğini ve bu konuda ihmali bulunmadığını tespit etmiştir. Sonuçta mahkeme, İsmail’in ileri sürdüğü hileli tasarrufu geçersiz sayarak, Mehmed Halîfe’nin şufa hakkını geçerli kabul etmiş ve taşınmazın bedelini ödemesi koşuluyla mülkiyetin ona devrine hükmetmiştir (Solak & Sak, 2016, s.345). Örnekte göröldüğü üzere mahkeme, bu tür hileleri tespit ederek adaletin tesisini sağlamıştır. Bu durum, hukukun üstünlüğünün ve şufa hakkının hileli işlemlerle manipöle edilmesine karşı korunduğunun önemli bir göstergesidir.

Bir mahkeme kararı veya hukuki metin hazırlarken, şufa hakkının temel prensiplerini ve mahkemelerin bu konudaki yaklaşımını göz önünde bulundurmak gerekir. şufa davasında, mahkeme, şufa hakkını kötüye kullanan veya bu hakkın kullanılmasını gerektiren şartları yerine getirmeyen kişilere karşı, taşınmazı satın alan üçüncü şahısların haklarını koruma eğilimindedir. Bu durum, şufa hakkının suistimalini önlemek ve hukuki güvenliği sağlamak açısından büyük önem taşır. Konya’nın Yenice Mahallesi’nde yaşayan Âlime Hanım, komşusu Halil Bey’e, onun satın aldığı evin bir kısmının kendi mülküne bitişik olduğı gerekçesiyle şufa hakkını kullanmak için dava açtı. Ancak Halil Bey, Âlime Hanım’ın 11 ay bekleyerek şufa hakkını süresinde kullanmadığını ileri sürdü. Mahkeme, Halil Bey’in bu iddiasını haklı bularak davayı reddetti (Sak, 2022c, s. 168).

şufa hakkının her türlü taşınmaz için geçerli olmadığı da bulgular arasındadır. Mecelle’nin 1018. maddesi uyarınca, vakıf ve devlete ait araziler gibi tam mülkiyete konu olmayan taşınmazlarda bu hak kullanılamaz (Berki, 1982, Mecelle md. 1018). Ramazan, Mehmet, Ayşe ve Mustafa gibi davacıların, vakıf ve devlete ait araziler üzerindeki şufa taleplerinin mahkemelerce reddedilmesi (Akbaş & Sak, 2023, s. 363; Sak, 2016a, s. 207; Sak & Çetin, 2008, s. 159, 2014, s. 392; Sak & Solak, 2016, s. 125) hakkın uygulanma alanının net sınırlarla çizildiğini göstermektedir.

Bulguların Yorumu, Sonuç ve Öneriler

Bu metin, Osmanlı döneminde Konya mahkeme sicillerine yansıyan örnekler üzerinden şufa hakkının, özel mülkiyetin devri üzerindeki sınırlayıcı rolünü ve Hanefi fıkhına dayanan hukuki düzenlemelerin günlük hayattaki karşılığını detaylı bir şekilde analiz etmektedir. İncelemeler, şufa hakkının, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’de yer alan teorik çerçevesinin ötesinde, mülkiyet devrini doğrudan etkileyen ve mahkeme kararlarıyla somutlaşan dinamik bir hukuki mekanizma olduğunu ortaya koymaktadır.

Konya Şer'îye Sicilleri'nden sunulan örnekler, modern liberal hukuk teorisinin aksine, mülkiyetin Osmanlı döneminde mutlak ve sınırsız bir hak olarak görülmediğini açıkça göstermektedir. Şufa hakkı, mal sahibinin mülkünü serbestçe elden çıkarma iradesini ve alıcının mülk üzerindeki tam tasarruf hakkını doğrudan kısıtlamaktadır. Bu sınırlama, bireysel özgürlüğün önüne toplumsal faydanın ve düzenin konulması prensibine dayanır. Özellikle komşuluk ve ortaklık ilişkilerinden doğan öncelikler, mülkiyetin ticari bir metadan ziyade, bir yaşam alanı ve toplumsal bir değer olarak algılandığına işaret etmektedir. En sık evlerin bu hakka konu olması, şufanın sadece bir hukuki mekanizma değil, aynı zamanda mevcut sosyal dokuyu ve komşuluk huzurunu koruma amacı taşıdığını kanıtlamaktadır.

Modern hukukta mülkiyet hakkı çoğu zaman ekonomik fayda ve serbest dolaşım ekseninde ele alınırken, Osmanlı'daki bu uygulama, mülkiyetin devrinde sosyal bağların ve ahlaki değerlerin öncelik kazandığını göstermektedir. Bu durum, özel mülkiyetin, sahiplerinin yaşam alanlarıyla ve sosyal çevreleriyle bütünleşik bir hak olarak değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Mülk sahibinin satış iradesi, komşusunun potansiyel mağduriyetini önlemek amacıyla sınırlandırılmıştır.

Şufa hakkının kısıtlayıcı doğasına rağmen, metinde yer alan feragat örnekleri ("yedimde akçam olmamağla sükût eyledim", "ben arsa-i mezbûreyi istemem"), bu kısıtlamaların mutlak olmadığını göstermektedir. Maddi imkânsızlıklar veya kişisel tercihler nedeniyle bu haktan vazgeçilebilmesi, mülkiyetin serbest dolaşımını yeniden mümkün kılarken, hakkın kullanımının bireysel şartlara ve iradeye bağlı olduğunu da kanıtlamaktadır. Bu durum, mülkiyetin devrini tamamen kilitlemeyen, aksine toplumsal ve ekonomik dinamiklerle şekillenen esnek bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Makalemiz, şufa hakkını aşmak için uygulanan hileli yöntemleri ve mahkemelerin bu durumlardaki rolünü vurgulayarak, hukuki sistemin etkinliğini de gözler önüne sermektedir. Satış bedelinin bir kısmının belirsiz veya gayri-nakdi unsurlarla (örneğin belirsiz miktarda buğday) gösterilmesi ya da zaman aşımı iddiası gibi girişimler, şufa hakkının mülkiyet üzerindeki caydırıcı ve sınırlayıcı gücünün bir kanıtıdır. Ancak mahkemelerin bu hileli durumları tespit ederek adaleti tesis etmesi, şufa hakkının sadece teorik bir kural olarak kalmadığını, hukukun üstünlüğü ilkesi çerçevesinde titizlikle korunduğunu kanıtlamaktadır. Bu durum, dönemin hukuki mekanizmasının, toplumsal normları koruma ve adaleti sağlama konusundaki kararlılığını sergilemektedir.

Şufa hakkı, yalnızca satıcının mülkiyet hakkını değil, aynı zamanda alıcının da haklarını sınırlamaktadır. Belgeler, şufa hakkı sahiplerinin haklarını çoğunlukla mahkeme yoluyla elde ettiğini göstermektedir. Bu durum, alıcının mülk üzerindeki tasarrufunun, bir mahkeme kararı ile elinden alınabileceği gerçeğini ortaya koyarak, mülkiyet devrinin basit bir ticari işlemten öte, hukuki bir süreç olduğunu vurgulamaktadır.

Makalemizdeki bu bulgulara dayanarak, şufa hakkının Osmanlı mülkiyet hukukunda bireysel özgürlük ve toplumsal düzen arasında hassas bir denge aracı olarak işlev gördüğü sonucuna varılabilir. Bu hak, mülkiyetin mutlak değil, toplumsal bağlam içinde şekillenen ve sınırlanabilen bir hak olduğunu somut örneklerle desteklemektedir. Mülkiyetin devri, yalnızca alıcı ve satıcı arasındaki serbest bir ticari işlem değil, aynı zamanda hukuki ve sosyal ilişkilerin

karmaşık bir kesişim noktası olarak ele alınmıştır. Tüm bu bulgular, şufa hakkının Osmanlı toplumunda mülkiyetin serbest dolaşımını tamamen engellemeyen, ancak onu toplumsal bağlam ve hukuki normlar çerçevesinde düzenleyen dinamik bir mekanizma olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu araştırma, şufa hakkının mülkiyet sınırlaması üzerindeki etkisini Osmanlı dönemi Konya mahkeme sicilleri üzerinden somut bir şekilde ortaya koymuştur. Elde edilen bulgular, konunun daha derinlemesine incelenmesi için çeşitli yeni araştırma alanları sunmaktadır.

şufa hakkının farklı Osmanlı şehirlerindeki (rneğin İstanbul, Bursa, Halep gibi büyük merkezler) uygulamalarının incelenmesi, Konya'daki pratiklerle karşılaştırmalı bir analiz sunabilir. Bu tür bir çalışmanın yapılması, bölgesel farklılıkların hukuki uygulamalar üzerindeki etkisini ve bu farklılıkların yerel sosyoekonomik koşullarla ilişkisini anlamamızı sağlayacaktır.

şufa hakkından kaçınmak amacıyla başvurulan hileli işlemler, başlı başına bir araştırma konusu teşkil etmektedir. Bu tür hilelerin mahiyetleri, mahkemelerin bu durumlara karşı geliştirdiği hukuki stratejiler ve bu mücadelenin mülkiyet hukukunun zaman içinde evrimine olan katkıları ayrı bir makalede incelenebilir.

şufa hakkının taşınmaz mal piyasası üzerindeki ekonomik sonuçlarının incelenmesi, konuya yeni bir boyut kazandırabilir. Bu hakkın gayrimenkul fiyatlarını ve satış hacmini nasıl etkilediği, alıcı ve satıcı davranışlarını nasıl yönlendirdiği gibi sorulara nicel (istatistiksel) analiz yöntemleriyle cevap aranabilir.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal programında taranmış ve en az iki hakem incelemesinden gemiştir. / *This article has been scanned via a plagiarism software and reviewed by at least two referees.*

Değerlendirme / Review: ift taraflı kr hakemlik, dış bağımsız / *Double-blind peer-reviewed, external independent.*

Etik Beyan / Ethical Declaration: Bu alışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study.*

Etik Bildirim / Complaints: info@konyadergisi.net

Beznerlik Taraması / Similarity Check: iThenticate

ıkar atışması / Conflict of Interest: ıkar atışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*

Finansman / Grant Support: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants or other support was received.*

Kaynaklar / References

- Akbaş, E., & Sak, İ. (2023). *Konya Kadı Sicili (1087-1088/1676-1677) Defter 13*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Akyüz, Ş. (1999). *İslam Hukukunda Şu'fa Hakkı*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 87088).
- Arslan, M. (2019). *5 Numaralı Konya Şer'îye Sicili (970-1213/1562-1798) Değerlendirme ve Transkripsiyon*. [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 568477).
- Berki, A. H. (1982). *Mecelle*. Hikmet Neşriyat.
- Bildik, F. (2010). *1837 – 1840 Tarihlerinde Konya'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu (83 Numaralı Konya Ser'îyye Siciline Göre)*. [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 261100).
- Bilgin, A. (1992). İslam Hukukunda İrtifak Haklarının Mahiyeti. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5(5), 79-113.
- Bilmen, Ö. N. (1986). *İslamiye ve İstilâhat-ı Fıkhiyye Kamusu* (C. 6). Bilmen Yayınevi.
- Çalış, H. (2003). İslâm Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından "Milk" Terimi. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, 185-205.
- Çoban, L., & Sak, İ. (2018). *1 Numaralı Konya Kadı Sicili (970-1019/1563-1610) (Transkripsiyon ve Dizin)*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Demiralay, B. (2023). *İslâm Hukuku ve Türk Hukukunda Ön Alım Hakkı (ŞÜF'A)*. [Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 794365).
- Dereci, M. (2020). *31 Numaralı Konya Şer'îye Sicili (1097-1098/1686-1687) Değerlendirme ve Transkripsiyon*. [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 620184).
- Doğan, N. (2018). *1629-1631 Tarihleri Arasında Konya'nın Sosyal ve Ekonomik Durumu (22 Numaralı Konya Şer'îye Siciline Göre)*. [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 531752).
- Dönmez, İ. K. (2010). Şu'fa. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 39, ss. 248-252). DİA.
- Feyzioğlu, F. (1959). *Şu'fa Hakkı*. Fakülteler Matbaası.
- Feyzioğlu, F. (2011a). Evvelki Hukukumuzda (Mecelle'de) Şu'fa Hakkı. *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 16(3-4), 958-992.
- Feyzioğlu, F. (2011b). Şu'fa Hakkının Kullanılması Mümkün Olan ve Olmayan Tasarruflar. *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 19(1-2), 22-269.
- Feyzioğlu, F. (2011c). Şu'fa Hakkının Mevzuu ve Sûjeleri. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 18(3-4), 875-902.
- Güngören, A., & Sak, İ. (2023). *Konya Kadı Sicili (1074-1075/1663-1664) Defter 12*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Habibullah, K. (2016). *İslam Hukukunda Şu'fa*. [Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 451848).
- Hacak, H. (1993). *İslam Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi*. [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 26741).
- Hacak, H. (2000). İrtifak. *TDV İslâm Ansiklopedisi: C. XXII* (ss. 460-464). TDV Yayınları.
- Hacak, H. (2000). *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. [Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 26741).

102262).

- Hoyaz, M. (1967). Şu'fa Akdi. *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 33(3-4), 273-287.
- Kılıç, S. (2022). Osmanlı Komşuluk Hukukunda Mülkiyet Haklarının Sınırlandırılması: Zarar-ı Fahiş. *İstanbul Medeniyet Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7(12), 1-33.
- Korkmaz, S. (2023). Uygur Hukukunda Şu'fa (Önalım) Hakkı –Uygur Hukuk Vesikalarına Göre-. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 27(4), 337-364. <https://doi.org/10.34246/ahbvuhfd.1269963>.
- Korkmaz, S. B. S. (2018). Roma Hukuku'nda ve Türk Hukuku'nda Mülkiyet Hakkının Sınırları. *8th International Conference of Strategic Research on Scientific Studies and Education 2018, 1*, 1-15.
- Küçük, F. (2013). *14 Numaralı Konya Şer'iye Sicili (1080–1081/1669–1670) (Değerlendirme ve Transkripsiyon)*. [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 337696).
- Oğuzman, M. K., Seliçi, Ö., & Özdemir, S. O. (2016). *Eşya Hukuku*. Filiz Kitabevi.
- Öztürk, A. (2023). *Hanefi Mezhebinde Muhtasar Metinlerin Ortaya Çıkışı (Şu'fa Örneği)*. [Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 787663).
- Pakalın, M. Z. (1971). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (C. 1). Milli Eğitim Basım Evi.
- Sak, İ. (2014). *Konya Kadı Sicili (1070-1071/1659-1661) Defter 10*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ. (2016a). *Konya Kadı Sicili (1102-1103/1691-1692) Defter 37*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ. (2016b). *Konya Kadı Sicili (1115-1116/1703-1704) Defter 41*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ. (2019). *Konya Kadı Sicili (1118-1119/1706-1707) Defter 42*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ. (2022a). *Konya Kadı Sicili (1118-1119/1706-1707) Defter 43*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ. (2022b). *Konya Kadı Sicili (1130-1131/1718-1719) Defter 48*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ. (2022c). *Konya Kadı Sicili (1125-1125/1713-1713) Defter 46*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ. (2022d). *Konya Kadı Sicili (1140-1401/1728-1729) Defter 51*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ. (2023). *Konya Kadı Sicili (1114-1115/1702-1703) Defter 40*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ., & Çetin, C. (2008). *45 Numaralı Konya Şer'iye Sicili (1126-1127/1714-1715), (Transkripsiyon ve Dizin)*.
- Sak, İ., & Çetin, C. (2014). *Konya Kadı Sicili (1138-1139/1726-1727) Defter 50*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sak, İ., & Solak, İ. (2016). *Konya Kadı Sicili (1135-1136/1723-1724) Defter 49*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Solak, İ., & Sak, İ. (2015). *38 Numaralı Konya Kadı Sicili (1103-1104/1692-1693) (Transkripsiyon ve Dizin)*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

- Solak, İ., & Sak, İ. (2016). *Konya Kadı Sicili (1113-1113/1701-1702) Defter 39*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Şafak, L. (2019). *2 Numaralı Konya Şer'îye Sicili (978-989/1570-1582) Değerlendirme ve Transkripsiyon*. [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 570963).
- Şafakçı, H., & Ürekli, B. (2022). *Konya Kadı Sicili (1053-1055/1643-1645) Defter 7*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Taşın, M. F., & Sak, İ. (2023). *Konya Kadı Sicili (1085/1674) (1096/1685) (1110/1698-1699) Defter 32*. Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Topal, Ş. (2001). İslam Hukuku Açısından Satış Sözleşmelerinde Mülkiyetin Devrine Yönelik Engeller. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(12-13), 517-538.
- Ünal, M. (2022). İslam Hukukunda Mülkiyeti Kısıtlayan Bir Sebep Olarak Komşuluk Hakkı (Hakku'l-Civar). *Adalet Dergisi*, 68, 339-363.
- Ünal, M. (2023). *İslam Hukukunda İrtifak Hakları*. [Doktora Tezi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 789564).
- Yıldırım, İ. (2018). Şüfa-Önalım Hakkı: Mecelle ve Türk Medeni Kanunu Merkezli Bir Mukayese. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 31, 317-336.
- Yörük, D. (2013). *3 Numaralı Konya Şer'îye Sicili (Transkripsiyon ve Dizin) (987-1330/1579-1912)*. Palet Yayınları.

Kentsel Dönüşüm ve Soylulaştırmanın Toplumsal Yansımaları: Konya Şefik Can Caddesi Üzerine Nitel Bir Araştırma

Hüsne Yüksel¹

Anahtar Kelimeler:

Kent Sosyolojisi,
Kentsel Dönüşüm,
Soylulaştırma,
Konya,
Şefik Can Caddesi.

Özet

Bu çalışma, kentsel dönüşüm ve soylulaştırma süreçlerinin toplumsal yapı ya da gruplar üzerindeki sosyo-ekonomik etkilerini Konya ili Selçuklu ilçesinde yer alan Şefik Can Caddesi örneği üzerinden incelemektedir. Kentsel dönüşüm, başlangıçta İkinci Dünya Savaşı sonrasında harabe olmuş alanları yeniden inşa etmeye çalışan bir kavramı ifade ederken zamanla ekonomik, sosyal ve toplumsal birçok boyutu içinde barındırmaya başlamıştır. Soylulaştırma ise kentsel dönüşümün sonunda düşük gelire sahip olan alt grupların yerinden edilmesi anlamına gelmektedir. Nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilen bu çalışmada, bölgede yaşayan arsa sahipleri, esnaflar ve sonradan taşınan bireyler olmak üzere toplam 9 kişiyle yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla mülakatlar yapılmış; elde edilen bulgular tematik analizle incelenmiştir. Bulgular, kentsel dönüşümün sadece mekânsal değişimi değil aynı zamanda ekonomik ve sosyal yapılar üzerinde de önemli değişimlere sebep olduğunu göstermektedir. Örneğin, Şefik Can Caddesi'nde kentsel dönüşüm sonrasında nüfus yoğunluğu belirgin şekilde artmış, bölgedeki konut fiyatları ve kira bedelleri eskiye kıyasla birkaç kat yükselmiştir. Bununla birlikte, caddenin sosyal profili değişmiş; daha önce ağırlıklı olarak düşük gelirli hanelerin yaşadığı alan orta ve üst gelir grupların taşındığı gözlemlenmiştir.

Societal Impacts of Urban Transformation and Gentrification: A Qualitative Case Study of Sefik Can Street, Konya

Keywords:

Urban Sociology,
Urban Transformation,
Gentrification,
Konya,
Sefik Can Street.

Abstract

This study examines the socio-economic impacts of urban transformation and gentrification processes on social structure or cohorts, using the example of Şefik Can Street in the Selçuklu district of Konya province. Urban transformation initially referred to the concept of rebuilding areas that had been destroyed after World War II, but over time it has come to encompass many economic, social, and societal dimensions. Gentrification, on the other hand, refers to the displacement of low-income groups at the end of urban transformation. In this study, conducted using qualitative research methods, semi-structured interviews were conducted with a total of 9 individuals, including landowners, shopkeepers, and individuals who had moved to the area, and the findings were examined through thematic analysis. The findings show that urban transformation causes significant changes not only in spatial transformation but also in economic and social structures. For example, after urban transformation on Şefik Can Street, population density increased significantly, and housing prices and rents in the area rose several times compared to the past. At the same time, the social profile of the street changed; it was observed that the area, which was previously predominantly inhabited by low-income households, was now populated by middle and upper-income groups.

Atıf / Citation: Yüksel, H. (2025). Kentsel Dönüşüm ve Soylulaştırmanın Toplumsal Yansımaları: Konya Şefik Can Caddesi Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Konya Araştırmaları Dergisi*, 2, 99-128.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.17904712>

¹ **Birincil / Primary:** Doktora Öğrencisi / Ph.D. Student, Selçuk Üniversitesi, Konya / Türkiye, ORCID: 0000-0002-8364-5730, E-mail: husneyuksel95@hotmail.com.

İkincil / Secondary: Erasmus Doctoral Mobility, Catholic University of Croatia, Zagreb / Croatia, ORCID: 0000-0002-8364-5730, E-mail: hyuksel@unicath.hr.



Bu çalışma Creative Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası (CC BY-NC-ND 4.0) ile lisanslanmıştır. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Extended Abstract

This study examines the socio-economic impacts of urban transformation and gentrification processes on local communities, taking the case of Sefik Can Street in the Selcuklu district of Konya, Turkey. Initially emerging after World War II as a solution to reconstruct ruined urban spaces, urban transformation has since evolved into a multifaceted process encompassing not only physical renewal, but also environmental sustainability, social cohesion, improvement of life quality, and economic vitality. As an inevitable outcome of this transformation, gentrification refers to the process whereby upper-income groups relocate to lower-income neighborhoods, leading to the displacement of existing residents and significant alterations in the social structure.

The research adopts a qualitative methodology. Semi-structured interviews were conducted with a total of nine participants, including landowners, local tradespeople, and new residents of the neighborhood. The data obtained from these interviews were analyzed using thematic analysis, and the findings were categorized into four main themes. According to the participants, the transformation was largely welcomed from a physical standpoint. Many emphasized that the area was in need of renewal, and expressed satisfaction with the construction of modern, earthquake-resistant, and well-planned buildings, particularly in the context of safety concerns related to seismic activity. However, the socio-economic consequences of the transformation have also created significant problems for local residents. In particular, conflicts with contractors have led to cases of victimization among landowners, with some individuals reportedly experiencing serious health problems due to stress. The increase in maintenance fees and overall cost of living in the new housing units has pushed many low- and middle-income residents to leave the area. Interviewees also noted the deterioration of neighborly relations, a weakening sense of belonging, and a general breakdown of social connections. Additionally, the sharp rise in property values and rental prices has contributed to a growing sense of economic exclusion and inequality among long-time residents.

In conclusion, the case of Şefik Can Street clearly illustrates the presence of gentrification dynamics alongside urban renewal. While the area has undergone visible physical improvement, social integration has declined, economic disparities have widened, and original residents—especially landowners—have increasingly felt marginalized. These findings underscore the necessity for urban transformation projects to go beyond mere physical reconstruction and to incorporate principles of social justice, community participation, and sustainable urban development.

Keywords: Urban Sociology, Urban Transformation, Gentrification, Konya, Sefik Can Street.

Giriş

Günümüzde hızlı kentleşme ve buna bağlı olarak artan tüketim ihtiyaçları, kentlerin sosyal, ekonomik ve fiziksel yapılarında köklü değişiklikler meydana getirmektedir. Bundan dolayı, birçok kentte “kentsel canlanma” ya da “kentsel dönüşüm” kavramları ön plana çıkmaktadır. Kentsel dönüşüm kavramı ilk başlarda savaşlar sonrasında harabe olmuş mekânların yeniden inşa edilmesi amacıyla gündeme gelmiş; fiziksel onarım ve bölgesel yenilenme süreçlerini ifade eden bir kavram olarak kullanılmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa’da hızlı bir şekilde yeniden oluşum ihtiyacı bu sürecin ilk örneklerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Gün geçtikçe kentsel dönüşüm sadece fiziksel yapının yenilenmesi ile sınırlı kalmamış, toplumlarda sürekli değişim gösteren kültürel, sosyal ve ekonomik ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla çok yönlü bir anlam kazanmıştır. Modern uygulamalara bakıldığında kentsel dönüşümün sadece fiziksel yenilenme anlamına gelmediği, aynı zamanda insanların yaşam kalitelerinin artması, sosyal bütünleşmenin teşvik edilmesi ve çevresel devamlılığın sağlanması gibi birden fazla hedefleri bünyesinde barındırdığı görülmektedir (Akalin, 2016; Geçalp, 2017). Literatürdeki böylesi tespitler, dönüşümün hem binaları hem de sosyo-kültürel yapıyı kapsayan çok katmanlı bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu çok katmanlı süreç, uygulama aşamasında bölgenin demografik ve sınıfsal yapısını değiştiren farklı dinamikleri de beraberinde getirebilmektedir.

Bu dinamiklerden biri olarak soylulaştırma (gentrification) ise kentsel dönüşümle birlikte ele alınan bir diğer önemli kavramdır. Soylulaştırma, genellikle sosyo-kültürel anlamda dejenere olmuş, (iddia edilen bölgelerde) fiziksel olarak yaşanmaz hale gelmiş kentsel bölgelerde meydana gelen dönüşümleri ifade etmektedir. Bu dönüşüm sürecinde, ekonomik açıdan daha üst sınıflarda bulunan bireylerin kentsel dönüşüm bölgelerine taşınmasıyla bölgenin fiziksel görünümünde birtakım değişimler meydana gelir; ancak bu durum, bölgede yaşamlarını sürdüren düşük gelire sahip bireylerin bölgeden dışlanmasına yol açmaktadır (Ertaş, 2011). Bu açıdan soylulaştırma hem olumlu hem de tartışmalı sonuçlar meydana getiren bir süreç olarak literatürde kendini göstermektedir. Soylulaştırmanın literatürdeki bu çok boyutlu ve tartışmalı etkileri, alanda yeni analizleri zorunlu kılmaktadır. Özellikle, dönüşümün sosyo-ekonomik çıktılarının yerel ölçekte incelenmesi büyük önem taşımaktadır.

Bu çalışma, soylulaştırma kavramı bağlamında kentsel dönüşüm sürecinin sosyo-ekonomik etkilerine odaklanmaktadır. Kentsel dönüşümün bu etkileri, Konya ilinin Selçuklu ilçesinde bulunan Şefik Can Caddesi örneğinde ele alınmıştır. Şefik Can Caddesi, hem çevresel dönüşümün toplumsal yapıya etkisi bakımından hem de çevrenin fiziki yapısında gerçekleşen değişimler açısından, bu tür analiz için uygun bir bölgedir. Çalışma kapsamında nitel araştırma yöntemi benimsenmiş, veri toplama aracı olarak da görüşme tekniği kullanılmıştır. Görüşmeler yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar, araştırmanın amacına uygun olarak amaçlı örnekleme tekniği kullanılarak belirlenmiştir. Katılımcı grubu esnaf, bölgede uzun yıllardır ikamet eden arsa sahipleri ve caddeye sonradan taşınan bireylerden oluşmaktadır. Elde edilen veriler, tematik analiz tekniği ile çözümlenmiştir.

Çalışmada ilk olarak kentsel dönüşüm ve soylulaştırma (gentrification) kavramlarının kuramsal arka planları ele alınmaktadır. Bu kavramların tarihsel ve kent planlama sürecindeki rollerine değinilmektedir. İkinci olarak dünyada ve Türkiye’deki kentsel dönüşüm örnekleri

incelenmektedir. Son olarak elde edilen bulgular, ilgili literatür ışığında tartışılmakta ve çalışmanın sonucunda kentsel dönüşümün sosyal, kültürel ve ekonomik etkilerine yönelik çıkarımlarda bulunmaktadır.

1. Kentlerin Yeniden İnşası: Kentsel Dönüşüm ve Soylulaştırma Süreçlerine Kuramsal Bir Bakış

1.1. Kentsel Dönüşümün Kavramsal Çerçevesi

Kentsel dönüşüm kavramı üzerine literatürde pek çok tanım ve açıklama yapılmıştır. Ancak dönüşüm ile kastedilen şeyin ne olduğu açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Bu yüzden kent ile ilgili yapılan çeşitli değişim ve dönüşümleri içinde barındıran ve anlam karmaşıklığına sebep olan “kentsel yenilenme” ve “kentsel değişim” gibi kavramlarla birlikte aynı anlamda kullanılmıştır. Zamanla kentsel dönüşüm kavramı, diğer kavramların taşıdığı anlamları kapsayacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Kavramın sınırlarını belirlemek isteyen araştırmacılar bile farklı kavramlar kullanarak bu durumu açıklamaya çalışmışlardır. Bunun yanı sıra bu kavrama birden çok tanım getirilmiştir. Bütün bu gelişmeler aslında bizlere kentsel dönüşüm kavramının derinlemesine incelenmesi ve bu konu üzerinde etraflı bir araştırma yapılması gerektiğini göstermektedir. Dahası kentsel dönüşüm kavramı, akademik çalışmalar dışında gazete ve televizyonlarda kentlerin gündemini belirleyen programlar tarafından en önemli konular haline getirilmiştir (Yaman, 2010; Ökde, 2020). Karmaşık ve çok katmanlı yapısı nedeniyle, literatürde kentsel dönüşümün tanımına dair süregelen bir arayış mevcuttur. Kavramın temel amacını ve kapsamını netleştirmek adına, farklı araştırmacılar tarafından ortaya konulan tanımları incelemek yerinde olacaktır. Bu yaklaşımlar, dönüşümün sadece fiziki değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik boyutlarına da dikkat çekmektedir.

Kentsel dönüşüm; kentsel gelişmenin ekonomik, mekânsal ve toplumsal açılardan yeniden ele alınmasını ve kentte bulunan harabe alanların yeniden inşa edilme sürecini içermektedir. Kentsel dönüşümü kısaca ifade etmek gerekirse onu bir kentin estetiğini bozan sorunların giderilmesi olarak tanımlamak doğru olacaktır (Ertas, 2011). Aynı zamanda kentsel dönüşüm projelerinin, farklı gelir gruplarının yaşam alanlarını birleştiren, şehrin tarihi ve kültürel birikimiyle uyumlu, işyeri-konut mesafelerini azaltan ve sosyal bütünleşmeyi destekleyen bir yaklaşımla gerçekleştirilmesi (Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, t.y.) hedeflenmiştir. Ruşen Keleş ise bu kavramı, bir kentin belli bir alanının ya da tümünün değişmesi, başka bir görünüş hâlini alması süreci olarak tanımlamaktadır. Kent plancılarına göre kentsel dönüşüm, sadece yeni yerleşim alanlarının yapılması ya da eklenmesi değil, aynı zamanda kentlerin tarihsel bölgelerinde ve diğer yerleşim alanlarıyla olan ilişkilerinde yaşanan değişim ve dönüşümleri ifade eden bir kavramdır (Aktaran. Polat & Dostoğlu, 2007). Tanım karmaşasına rağmen, kentsel dönüşümün Türkiye’deki uygulanma biçimi ve öncelikli hedefleri yasal metinlerle belirli bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu çerçeve, dönüşümün hem tanımını hem de kapsamını ve amaçlarını netleştirmektedir.

2005 yılında yürürlüğe giren 5393 sayılı Belediye Kanun’unun 73. maddesinde kentsel dönüşüm, eskimiş bölgelerin ya da alanların kent gelişimine uygun bir şekilde yeniden yapılandırılması şeklinde vurgulanmaktadır. Yeniden yapılandırmanın içeriği, yeniden inşa ya da restorasyon olabilir. Kentin gelişimine uygunluğun içeriği ise tarihi ve kültürel dokunun korunmasıdır. Bu dönüşümün en çok öne çıkan amacı, deprem riskine karşı binaları güvenli ve

sağlam bir hâle getirmektir. Bu çerçevede kentsel dönüşüm ile birlikte kentlerde meydana gelen çöküntü alanları yeniden yapılandırılınca kentin fiziki yapısıyla birlikte ekonomik hayatı da değişmektedir. Ayrıca sosyal hayatın yeniden şekillenmesi de söz konusu olmaktadır (Orçan & Aydın, 2023). Ancak kentsel dönüşümü tetikleyen faktörler yalnızca ulusal yasal düzenlemelerle sınırlı değildir. Dönüşümün sebepleri, her ülkenin küresel ekonomideki konumu ve gelişmişlik düzeyi gibi uluslararası faktörlere bağlı olarak geniş bir yelpazede çeşitlenmektedir.

Dünyada kentsel dönüşümün sebepleri, önemli ölçüde ülkelerin, küresel sistemdeki entegrasyon düzeylerine ve o ülkelerin gelişmişlik düzeylerine bağlı olarak çeşitlilik göstermektedir. Gelişmekte olan ülkelerde, doğal afetler -deprem, heyelan vb.- sonucunda zarar gören alanların yeniden inşa edilmesi, göçlerle meydana gelen yasa dışı konut yapılarının dönüştürülmesi, alt sınıflara ait konut alanlarının iyileştirilmesi ve son zamanlarda artan tarihi nitelik taşıyan alanların yeniden yapılması ve korunması için kapsamlı bir düzeyde gerçekleşmektedir. Gelişmiş ülkelerde ise Sanayi Devrimi sonrasındaki sorunları (özellikle post-fordist dönemin etkilerinin arttığı mekânsal ve sosyo-ekonomik çöküntüleri) atlatmak için geniş kapsamlı bir yeniden yapılandırma biçimi gerçekleşmektedir (Geçalp, 2017). Bundan dolayı kentsel dönüşüm olgusu hem arazi sahiplerini hem de alanda faaliyet gösteren kamu ve özel sektörleri etkilemektedir. Bu etkilerden biri değer artışları olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada değer artışından kastedilen şey mülkün sahip olduğu değer artmasıdır. Gerçekleştirilen dönüşümler sayesinde kentin fiziki yapısının değişmesinin yanı sıra bölgede yaşayan halkın gelir dağılımı da önemli oranda değişmektedir. Dönüşümden önce bölgede yaşayan halk dezavantajlı gruplar arasında yer alırken dönüşümden sonra bu gruplar toplumsal ve iktisadi eşitliği elde etmekte ve çok önemli fırsatlara sahip olmaktadırlar (Hacıcaferoğlu, 2023). Kentsel dönüşümün böylesine çok yönlü etkileri ve küresel ölçekteki farklılaşan sebepleri bir tarafa, diğer yandan literatürde kavramın kendine has, ayırt edici özelliklerinin belirlendiği de görülmektedir.

Kaş'ın (2014) kentsel dönüşüm üzerine yaptığı çalışmaya göre, kentsel dönüşüm sürecinin doğasını tanımlayan ve onu diğer kentsel değişimlerden ayıran üç temel özellik bulunmaktadır. Öncelikle kentsel dönüşümde, salt fiziksel iyileştirmelerin ötesinde bir hedef güdülmektedir; çünkü bu süreç, ilgili bölgenin kendine has potansiyellerini ve özel problemlerini merkeze alarak, devletin temel işlevsel (sosyal, ekonomik ve altyapısal) sorunlarıyla kesişen çok yönlü faaliyet ve hedefleri kapsamaktadır. İkinci olarak, kentsel dönüşüm projelerinin başarısı, çeşitli paydaşlar arasında sürekli ve etkin bir ortaklık yapısına dayanmaktadır. Bu ortaklık, Sivil Toplum Kuruluşları (STK'lar), merkezi yönetim ve yerel yönetimler gibi farklı düzey ve nitelikteki oluşumların ortak bir vizyon etrafında işbirliği yapmasını gerektirmektedir. Son olarak, kentsel dönüşümün nihai amacı, yalnızca bir kentin veya mekânın fiziksel doğasını değiştirmek değildir. Aynı zamanda bu mekânda yaşayan yerel halkın yanı sıra sürece aktif olarak dâhil olan yerel yönetimler ve merkezi yönetim gibi kurumsal aktörlerin de projelerde söz sahibi olmasını sağlayarak katılımcı ve kapsayıcı bir dönüşümü hedeflemektedir.

Ökde'nin (2020) aktardığı üzere Roberts, kentsel dönüşüm sürecinin yalnızca fiziksel bir yeniden yapılandırma olmadığını vurgulayarak, bu sürecin temel olarak beş farklı amaca hizmet ettiğini belirtmektedir. Birincil amaç, hızla büyüyen kentlerin zarar gören dokusunun

fiziksel değişim ihtiyacına yanıt vermektir. Bu, kentsel alanlarda zamanla ortaya çıkan fiziksel, toplumsal, ekonomik, çevresel ve altyapı eksiklikleri doğrultusunda bu alanların yeniden inşa edilmesini ve geliştirilmesini mümkün kılmaktadır. İkinci olarak, Roberts, kentin fiziksel koşulları ile toplumsal sorunlar arasında doğrudan bir ilişki kurulması gerektiğini öne sürer. Zira kentsel alanlarda gözlemlenen fiziki çöküntülerin temelinde çoğu zaman toplumsal bir bozulma veya yok oluş yatabilmektedir; bu nedenle kentsel dönüşüm, toplumsal sorunları inceleyerek bu sorunları engelleyici çözümler üretmek için önemli bir fırsat olarak görülmelidir. Üçüncü amaç, kentsel mekânı daha verimli kullanarak aşırı ve gereksiz kentsel yayılmanın (sprawl) önüne geçilmesine yönelik stratejiler geliştirmektir. Dördüncü olarak, dönüşümün temel hedeflerinden biri de kentsel yaşam standartlarını ve genel refah seviyesini yükseltecek ekonomik kalkınma imkânları yaratmaktır. Son olarak ve bununla ilişkili olarak, kentsel alanlardaki toplumsal ve fiziksel bozulmaların yol açtığı çöküntülerin bir diğer ana sebebi genellikle ekonomik yok oluşturmaktır. Bu bağlamda, kentsel dönüşüm uygulamaları, kentlerdeki ekonomik durgunluğu ortadan kaldıracak ve böylece kent sakinlerinin refah seviyelerini doğrudan artıracak çalışmalar yapmayı amaç edinmelidir.

Kentsel dönüşüm, tek tip bir uygulama değildir. Gürler Aksoy'un (2024) da belirttiği üzere, uygulanacağı şehrin veya mekânın karakteristik özelliklerine, fiziksel yapısına ve sosyal çevrenin koşullarına göre farklılaşan dinamik bir süreçtir. Bu bağlamda, literatürde kentsel dönüşümün niteliğine göre şekillenen çeşitli müdahale biçimleri bulunmaktadır. İlk olarak, kentsel dönüşümün en radikal biçimlerinden biri olan **Yenileme (Renewal)**, Ertas'ın (2011) tanımıyla, mevcut yapıların fiziki durumu veya yerleşim düzeni açısından artık sağlık ve yaşam koşullarının iyileştirilmesinin mümkün olmadığı durumlarda devreye girmektedir. Bu yöntemde, sorunlu alanlardaki yapı stokunun tamamen veya kısmen ortadan kaldırılarak bölgenin sıfırdan inşa edilmesi öngörülmektedir. Yani bir bakıma kentsel dokunun cerrahi bir müdahaleyle yenilenmesidir. Daha hassas bir yaklaşım gerektiren **Sağlıklaştırma (Rehabilitation)** ise Hacıcaferoğlu'na (2023) göre, bozulma sürecine henüz girmiş ya da hâlihazırda bozulmuş olan kentsel mekânların, özgün karakterleri ve kimlikleri yok edilmeden restore edilmesini ifade eder. Burada amaç yıkıp yeniden yapmaktan ziyade, mevcut olanı iyileştirerek ömrünü uzatmaktır. Kentsel belleğin sürdürülebilirliği açısından kritik bir öneme sahip olan **Koruma (Conservation)** kavramı, Ökde'nin (2020) vurguladığı üzere, kentin mimari, doğal ve tarihi değerlerinin gelecek nesillere aktarılabilmesi adına her türlü tahrip edici etkiden uzak tutulmasını hedefler. Bu yaklaşım, sadece binaları onarmayı değil, aynı zamanda bu alanları planlı bir şekilde yöneterek aşırı nüfus yoğunluğu gibi baskılardan korumayı da gerektirmektedir. Benzer bir şekilde **Yeniden Canlandırma**, Gürler Aksoy'un (2024) belirttiği gibi, özellikle tarihi nitelik taşıyan ancak zamanla eski canlılığını yitirmiş kentsel mekânların, yeni stratejiler ve tedbirlerle tekrar sosyal ve ekonomik hayata kazandırılması sürecidir. Bu yöntemle, bir mekânın hem fiziksel olarak hem de işlevsel olarak hayata döndürülmesi amaçlanmaktadır. Ekonomik ve sosyal boyutları ağır basan bir diğer yöntem olan **Yeniden Geliştirme (Redevelopment)**, Kaş'ın (2014) aktardığına göre, ekonomik açıdan iyileştirilmesi mümkün görülmeyen ve genellikle alt gelir gruplarının yaşadığı konut alanlarının yıkılarak, daha farklı bir mimari düzen ve işlevle yeniden yapılandırılmasıdır. Bu süreç genellikle bölgenin statüsünü ve kullanım biçimini köklü bir şekilde değiştirir. İşte soylulaştırma da kentsel dönüşümün bu türevinde daha çok söz konusu

olmaktadır. Ertaş (2011) tarafından tanımlanan **Düzenleme (Improvement)** ise bir yerleşimin kendiliğinden ve plansız büyümesini engellemeyi amaçlayan, arazi kullanımı ile yerleşim işlevleri arasında rasyonel bir bağ kuran, geleceğe dönük stratejik bir kamusal eylem türüdür. Bu yaklaşım, kentsel gelişimin kontrolsüz değil, planlı bir rotada ilerlemesini sağlar. Bütün bunlardan daha spesifik olan müdahalelere bakıldığında, Polat ve Dostoglu'nun (2007) tanımladığı **Temizleme (Clearance)**, özellikle düşük gelir gruplarının barındığı konut alanlarında, insan sağlığını tehdit eden fiziksel unsurların ayıklanması ve ortadan kaldırılması işlemi olduğu için bu yönüyle hijyen ve güvenlik odaklı bir iyileştirmeyi ifade etmektedir. Yine Polat ve Dostoglu (2007) tarafından ele alınan **Boşlukları Doldurarak Geliştirme (Infill Development)**, mevcut kentsel doku içerisinde atıl kalmış veya boş duran alanlara yeni işlevler ve aktiviteler ekleyerek, kentin içe dönük büyümesini ve bütünleşmesini sağlar. Son olarak, Kaş'ın (2014) değindiği **Tazeleme-Parlatma (Refurbishment)** yönteminde, peyzaj elemanları aktif bir şekilde kullanılarak kent kimliği güçlendirilir. Böylece tarihi canlılığını yitirmeye yüz tutmuş kentlerin estetik ve çevresel düzenlemelerle yeniden cazibe merkezi haline getirilmesi amaçlanmaktadır. Tüm bu yöntemler, kentsel dönüşümün tek bir formülden ibaret olmadığını, her alanın ihtiyacına göre şekillenen çok katmanlı bir müdahale seti olduğunu göstermektedir. Bu çeşitli müdahalelerden sonra bölgenin kullanıcı profili ve ekonomik yapısı da yeniden şekillenebilmektedir. Bu bağlamda, kentsel dönüşümün toplumsal katmanlar arasındaki yer değiştirme sürecini ifade eden en çarpıcı boyutunu incelemek gerekmektedir. İşte bu noktada karşımıza soylulaştırma kavramı çıkmaktadır.

1.1.1. Kentsel Dönüşümün Bir Yüzü Olarak Soylulaştırma

İngilizce “gentrification” kelimesine karşılık gelen soylulaştırma terimi, ilk olarak sosyolog Ruth Glass (1964) tarafından Londra’da işçi sınıfı mahallelerinde yer alan konutların orta ve üst sınıflar tarafından ele geçirilmesini ve bu süreçte mevcut yapıların daha şık ve lüks konutlarla yer değiştirmesini tanımlamak için kullanılmıştır. Glass, bu ilk tanımında soylulaştırmanın yalnızca fiziksel bir dönüşüm olmadığını, aynı zamanda kentlerin sosyo-ekonomik yapısında köklü değişimlere yol açtığını vurgular. Orta sınıfın mahallelere yerleşmesiyle birlikte kiraların hızla arttığını, mevcut sakinlerin ise bu yeni ekonomik koşullara ayak uydurmakta zorlandığını belirtir. Londra’nın çeşitli bölgelerinde yaptığı gözlemler sonucunda Glass, sürecin bu şekilde devam etmesi halinde söz konusu mahallelerin giderek orta sınıf tarafından yeniden doldurulacağını öngörmüştür. Glass’a benzer şekilde Smith de (1987), soylulaştırma sürecinin sadece sosyal değişimi değil aynı zamanda mahalle ölçeğinde konut stokunda fiziksel, arazi ve konut piyasasında da ekonomik yapının dönüşümünü içerdiğini savunur. Ona göre üst ve orta sınıfın ekonomik olarak dezavantajlı mahallelere gelişi, bu alanlarda sermaye yatırımını kaçınılmaz hale getirir. Çünkü yeni gelenler gecekondulara taşınmaz, bunun yerine mevcut yapıları onarır veya daha önce restore edilmiş konutlara taşınırlar. Böylece soylulaştırma, sosyal, fiziksel ve ekonomik boyutları bir araya getiren çok katmanlı bir kentsel dönüşüm süreci olarak ortaya çıkar. Glass ve Smith’in ortaya koyduğu bu çerçeve zaman içinde farklı araştırmacıların katkılarıyla genişlemiş ve soylulaştırma kavramı literatürde “nezihleştirme”, “seçkinleştirme”, “burjuvalaştırma” ve “mutenalaştırma” gibi çeşitli terimlerle karşılanmaya başlamıştır (Akalın, 2016; Yaman, 2010). Uluslararası literatürde ise kavram; mahalleyi canlandırma, kente dönüş hareketi ve refaha kavuşturma anlamında kullanılmaktadır (Arslan & Yalıkaya, 2024). Soylulaştırmanın böyle

farklı ve zengin bir terminolojiyle ele alınması, kavramın kentsel dönüşüm süreciyle olan karmaşık ilişkisini de göstermektedir. Bu karmaşık ilişki, soylulaştırmanın kentsel dönüşümün bir amacı mı, yoksa kaçınılmaz bir sonucu mu olduğu yönünde farklı akademik görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Buradan hareketle soylulaştırmayı kentsel dönüşüm içerisinde ele alan iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, soylulaştırmayı bir kentsel dönüşüm projesi olarak kabul eden yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, kentsel dönüşüm kavramı yerine soylulaştırma kavramı kullanılarak süreçler “rasyonalize” edilmektedir. Yani soylulaştırma yerel ve merkezi yönetimlerce kentsel bir strateji olarak kullanılmaktadır. İkinci yaklaşıma göre ise, soylulaştırma kentsel dönüşüm sonucu oluşan bir yan etkidir. Bu yaklaşımı daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, yenilenme bölgelerinde yapılan uygulamalar, yeni yaşam alanlarını meydana getirmekte ve bu alanlarda soylulaştırma süreci kendiliğinden meydana gelmektedir (Geçalp, 2017). Soylulaştırmaya dair bu farklı yaklaşımlar bir tarafa, bu kavramın zaman içinde farklı evrelerden geçerek günümüzdeki şeklini aldığı görülmektedir. Kavramın tarihsel gelişimini incelemek, farklı dönemlerde devletin ve sermayenin süreçteki rolünü anlamak açısından önem taşımaktadır.

Soylulaştırma kavramını incelemek için literatürde kabul görmüş üç farklı tarihsel dönemi ele almak gerekmektedir. 1950-1973 arasını kapsayan ilk dönem, soylulaştırmanın ilk hareketi olarak karşımıza çıkar; bu yıllarda süreç tek tek, dağınık bir biçimde ilerlemiş ve özellikle merkez kentlerde kendini göstermiştir. Bu dönemde devlet, kentlerdeki değişimi desteklemesine karşın kira artışlarına engel olmaya gayret eden daha müdahaleci bir rol üstlenmiştir. 1974-1988 yılları arasındaki ikinci dönemde ise soylulaştırma kentlere iyice yerleşmiş ve süreçte sermayenin belirleyici olduğu bir döneme girilmiştir. Devlet bu süreçte daha çok “laissez-faire” (bırakınız yapsınlar) politikasını uygulamış, sürece müdahalesini azaltmıştır. Son olarak, 1993’ten sonraki üçüncü dönemde ise, önceki dönemlere kıyasla devletin doğrudan girişimci bir rol üstlendiği ve sermaye ölçeğinin büyük ölçüde büyüdüğü görülmektedir. Devletin sürecin her aşamasında etkin olması nedeniyle bu son evre, literatürde “devlet eliyle soylulaştırma” olarak adlandırılmıştır (Meder & Bal, 2018).

Yukarıda da bahsedildiği üzere kentsel soylulaştırma kavramı, düşük gelirli insanların yaşam alanlarının üst gelir sahibi kişiler tarafından ele geçirilmesi olarak yorumlanmaktadır. Bununla beraber gerçekleştirilen kentsel dönüşüm çalışmalarının soylulaştırma (gentrification) olarak nitelendirilebilmesi için belli başlı kritik şartları taşıması gerekmektedir (Ökde, 2020). Bu şartların başında, eski kentsel dokunun yerini tamamen yeni ve farklı bir yapılaşmanın alması gelmektedir. Yani, yapılan müdahale yüzeysel bir iyileştirme değil, bölgenin fiziki karakterini kökten değiştiren bir yenileme olmalıdır. İkinci ve belki de en önemli şart, sosyo-ekonomik bir değişimi ifade eder: Yüksek gelirli bireylerin, daha önce düşük gelir sahibi kişilerin yaşadığı bölgelere göç etmesi sonucunda, mekânda sınıfsal ayrışmanın net bir şekilde görünür hale gelmesidir. Bu demografik yer değiştirme, soylulaştırmanın ayrılmaz bir parçasıdır. Son olarak, bu fiziki ve sosyal dönüşümün doğal bir sonucu olarak, bölgede yeni rant alanlarının oluşması ve buna bağlı olarak konut fiyatlarının ve kiralara yeniden şekillenmesi gerekmektedir; bu da soylulaştırmanın ekonomik boyutunu tamamlamaktadır.

Soylulaştırma sürecine dünyanın pek çok ülkesinde rastlamak mümkündür. Ancak, ülkelerin siyasal, toplumsal, kültürel koşullarının farklı olması sebebiyle soylulaştırma farklı ülkelerde farklı görünümeler kazanmaktadır. Örneğin Avustralya'ya bakıldığında, kent içerisinde yaşayan göçmenler banliyölere yönelirken; onların yerini beyaz yakalıları doldurmuştur. Birleşik Krallık'ta konut ve iş piyasasındaki baskılar nedeniyle soylulaştırma kent içi alanlarla sınırlı kalmamış ve küçük kasaba ve köylere kadar kaymıştır (Arslan & Yaslıkaya, 2024). Türkiye'de ilk soylulaştırma çalışmaları İstanbul'da Cihangir, Ortaköy, Galata, Fener-Balat gibi eski ve tarihi nitelikleri taşıyan semtlerde görülmüştür. Bu bölgeler üzerine yapılan çalışmalar her geçen gün giderek artmaktadır. Bu bölgeler, sanayi havzalarının çevresindeki semtlerdir ancak fiziksel konumlarının cazibesini ve kent merkezlerinin sosyal dinamiklerini taşımaları sebebiyle ekstra bir öneme sahiptir. Bahsi geçen bu semtler gazetelerin, magazin sayfaları ile başyazarların satır aralarında "mutena" yerler biçiminde tanıtılan yerler olduğu için zamanla sanatçı, mimar, akademisyen, yazar, gazeteci gibi üst sınıfa ait bireylerin özel ilgi alanını oluşturmıştır. Bu ilgi, bahsi geçen meslek gruplarının emlak alımı, atölye açma ve işletme açma girişimleriyle ekonomik bir canlanma yaratmıştır. Bu durum yerel yönetimlerin söylemlerinde de yer almaya başlamıştır (Şen, 2011). İstanbul'da soylulaştırmanın bir diğer örneği ise Kuzguncuk semtinde yapılan çalışmalardır. 1970'li yıllarda ünlü bir mimarın buraya taşınması ve kendi isteği ile birlikte semt için bir rehabilitasyon programı hazırlaması, bu semte olan ilginin artmasına sebep olmuştur. Semt, 1980'li yıllardan itibaren yavaş yavaş şair, sanatçı, yazar, müzisyen gibi mesleklere sahip olan bireyleri kendine çekmiştir (Akalin, 2016). Bu örnekler, soylulaştırma sürecinin kentsel dönüşüm ile ilişkisini ve mekânsal, kültürel, ekonomik dinamiklerin karşılıklı etkileşimini göstermektedir. Kentsel dönüşüm ve soylulaştırma arasındaki ilişki farklı kesimlerce farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Resmî kurumlar soylulaştırmayı olumlu bir dönüşüm olarak sunarken, bazı gruplar bunu yerel halkın çıkarlarını göz ardı eden ve ekonomik kazanç amaçlı bir süreç olarak eleştirmektedir. Bu eleştirilere göre kentsel dönüşümde yerel halkın katılımı önemslenirken, soylulaştırmada yerel halk yerinden edilerek üst gelir gruplarına alan açmak hedeflenmektedir (Koçak, 2019). Sürece dair politikalarla yönelik olumlu ya da olumsuz algıları şekillendiren özellikle medya söylemleri ve üst sınıfın tercihleri, semtlerin yeniden değer kazanmasına sebep olabilmektedir. Bu nedenle, kentsel dönüşüm politikalarını değerlendirirken, fiziksel iyileşmenin ötesine geçip sosyal etkileri de dikkate almak gerekir.

1.1.2. Dünyada Kentsel Dönüşümün Gelişimi

Dünyadaki kentsel dönüşüm projelerine bakıldığında her dönem toplumsal, politik, ekonomik, fiziksel gibi çeşitli koşulların önemli ölçüde etkili olduğu görülmektedir. Günümüzde kavradığımız şekliyle kentsel dönüşüm hareketlerinin özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde artmaya başladığını gözlemlemekteyiz. Çünkü İkinci Dünya Savaşı sonrasında hasar almış kentlerin yeniden inşa edilmesi sürecine gidilmiştir (Ökde, 2020; Başarslan, 2021). Ancak ilk olarak, sanayileşmeden sonra 19. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'de "yeni kentler hareketi" ve "bahçe kent hareketleri"ne paralel bir şekilde ilerleyen "modernist hareket" kentlerdeki dönüşüm süreçlerine öncülük etmiştir. Bu hareket kapsamında kentin sağlıksız kesimlerinin yıkılması ve daha fazla yeşil alan inşa edilmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu hareketin ortaya çıkmasıyla birlikte başta Paris olmak üzere Avrupa'da birçok kent yıkılmış ve yeniden yapılandırılmıştır (Akalin, 2016). Paris için yapılmış olan projeler

1851-1873 yılları arasında Baron Haussmann önderliğinde uygulanmıştır. 1851 yılında İngiltere’de yürürlüğe giren (Park Harekâtı olarak da ifade edebileceğimiz) “konut kanunu” öncülüğünde önce Liverpool’daki Birkenhead Parkı’nın, daha sonra Londra’daki Victoria Parkı’nın ve ilerleyen zamanlarda New York’taki Central Park’ın yeşil alanlarını arttırmak amacıyla kentsel dönüşüm projeleri gerçekleştirilmiştir (Orçan & Aydın, 2023). Avrupa’da ise kentsel dönüşüm hareketlerine birkaç örnek vermek gerekirse bunlardan biri Hollanda’nın Rotterdam kentinde bulunan Kop Van Zuid projesidir. Bu proje ile İkinci Dünya Savaşı sonrasında ciddi tahribat almış olan şehir yeniden yapılanmıştır ve kentte bulunan limanların başka bir yere taşınmasıyla kent yeniden imar edilmiştir. Bir diğer örnek, İsveç’in başkenti olan Stockholm’deki yerli halkın konut ihtiyacını karşılamak amacıyla Järva bölgesinde önemli kentsel dönüşüm çalışmaları yapılmasıdır. Ayrıca İsveç Stockholm’deki Hammarby (Hammarby Sjöstad) bölgesinde de kentsel dönüşüm projesi gerçekleştirilmiştir. Eski bir sanayi bölgesi olan Hammarby, ekolojik sürdürülebilirlik açısından yeniden dönüştürülmüştür (Başarslan, 2021).

İkinci Dünya Savaşı sırasında ve Sanayi Devrimi sonrasında merkezi yönetimler tarafından öne sürülen yıkılan kentlerin yeniden yapılandırılması fikriyle; 1949 yılında Amerika Birleşik Devletleri’nde konut yasası kabul edilmiş ve kentsel dönüşümü kurumsallaştırma çalışmaları başlamıştır. Aynı zamanda 1960 ve 1970’li yıllar kentsel dönüşüm için önemli dönüm noktaları olmuştur. Bu yıllar içerisinde kentsel iyileştirme projelerine öncelik verilmiş, fiziksel bozulmanın aynı zamanda toplumsal bir bozulmaya yol açacağı düşüncesi bu dönemde kabul gören bir fikir haline gelmiştir. Bu yıllarda dönüşüm çalışmalarına ilk önce kenar mahalleler ve kent çeperlerinden başlanmıştır (Akalin, 2016). 1980’li yıllar ise neoliberal politikaların hâkim olduğu tarihe tekabül etmektedir. Bu dönem, kentleşme hareketleriyle birlikte sermaye ve özel sektörün piyasaya hâkim olduğu ve sadece ihtiyaç odaklı değil aynı zamanda rant kaygısının yüksek olduğu ve soylulaştırma çalışmalarının yoğunlaştığı bir dönem olmuştur (Orçan & Aydın, 2023). 1981 yılında mevcut kültürel değerlerin korunarak yeniden hayata döndürülmesi yoluyla kentli halkın, yaşamış olduğu kentin iyileştirilmesine bilinçli bir şekilde destek sağlamak için ve kentlerin tek bir mimari yapıya dönüşmesini engellemek için “Avrupa Kentsel Yenileşme Kampanyası” yürürlüğe alınmıştır. Bu kampanya kentlerde yaşam koşullarının geliştirilmesi için mevcut yasalara yenilerinin eklenmesini de içermektedir (Ökde, 2020). Ancak bu kampanya ile başlayan ve temelde yasal iyileştirmeleri hedefleyen süreç, ilerleyen yıllarda ekonomik ve toplumsal boyutlarda önemli dönüşümler geçirmiştir.

1990’lı yılların kentsel dönüşüm anlayışında önemli değişimler olmuş; kentsel dönüşüm süreçlerinin çok sektörlü ve çok aktörlü iş birliğine dayandırılması gerektiği kanısı kabul görmüştür. Bu bağlamda, inşa edilecek mekânın fiziksel ya da ekonomik unsurlarının yanı sıra toplumsal ve çevresel boyutlarının da hesaba katıldığı bütüncül yaklaşımlara ağırlık verilmiştir. 2000’li yıllardan günümüze kadar gelen süreçte ise kentsel dönüşüm uygulamaları yerini kentsel projelere bırakmış ve küresel bir kent yaratma çalışmaları hız kazanmıştır. Bu dönemde rekabet ortamında önemli güç kazanmak isteyen kentler, yerel ve küresel ekonominin ihtiyaçlarını karşılayabilmek için hızlı değişim ve dönüşüm içerisine girmişlerdir (Kaş, 2014). Uluslararası alanda kentsel dönüşümün bütüncül yaklaşımlara ve küresel rekabete evrildiği bu süreç, Türkiye’de de yasal ve uygulama düzeyinde önemli yansımalar bulmuştur.

1.1.3. Türkiye’de Kentsel Dönüşümün Gelişimi

Ülkemizde kentsel dönüşüm çalışmaları ilk olarak Tanzimat Dönemi’nde görölmüştür. 1838 yılında İngiltere ile gerçekleştirilen ticaret anlaşmasından sonra Osmanlı limanlarında gerçekleştirilen inşaat çalışmaları ilk kentsel dönüşüm çalışmaları olarak kabul edilmektedir. Daha sonra ise Osmanlı Devleti’nde görölen modernleşme hareketleri, ekonomik ve kurumsal değişikliklere sebep olmuştur. Bu değişiklikler ilk olarak şehir merkezlerinde gerçekleşmiştir. Ekonominin merkezi kentsel mekânlar olduğu için kentlerde otel, banka, sigorta şirketleri gibi bazı kurumlara yeni binalar inşa edilmek zorunda kalınmıştır (Ökde, 2020). Modernleşme ve büyüme ekseninde gelişen bu yapısal ve ekonomik zorunluluklar, Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla birlikte ulusal düzeyde, Batı standartlarında kentler yaratma hedefine dönüşmüştür.

Türkiye kentlerinin Batı kentleri standartlarına ulaştırılması hedefi için Türkiye’de Cumhuriyet’in ilan edilmesi ile birlikte çalışmalara ilk olarak Ankara’dan başlanmıştır. Bu kapsamda 1927 yılında İmar Planı hazırlanması için uluslararası bir yarışma düzenlenmiş ve bu yarışmayı Hermann Jansen kazanmıştır. Jansen’in planında Ankara Yenimahalle gibi modern yerleşim yerlerinin inşa edilmesinin yanı sıra eski kent dokusu yerine yeni kent mimarisinin yapımı da amaçlanmıştır (Kaş, 2014). 1950’lerde sanayileşmeyle ivme kazanan Ankara, İzmir ve İstanbul gibi büyük şehirler kontrolsüz bir biçimde büyümüş; köylerden kentlere göç eden insanlar sebebiyle ekonomik ve sosyo-kültürel sorunların yanında konut sorunları da ortaya çıkmıştır. Barınma ihtiyaçlarının çözölməsi için yapılan sağlıksız ve yasa dışı konutlar, düşük fiziksel koşullar, sağlık ve beslenme koşullarındaki yetersizlikler bir araya gelerek kentsel dönüşüm ihtiyaçlarını doğurmuştur (Bahçeci, 2017). 1980’li yıllarda ise ışlah imar planına dair alanın genişlemesi, sonrasında gerçekleşen sosyal ve kentsel ayrılmalar, Ankara’nın başkent olmasından dolayı yaşam kalitesinin yüksekliği ve sürdürülebilir bir kent olması kentsel dönüşüm uygulamalarının gelişmesine hız kazandırmıştır (Ertaş, 2011). Ankara gibi kentlerde artan yaşam kalitesi talebi ve mekânsal ayrışma sorunları, 1980’li yıllar itibarıyla Türkiye’de konut üretimini ve kentsel gelişimi merkezi bir politikaya dönüştürme ihtiyaını doğurmuştur. Bu ihtiyaa cevap verecek nitelikte, kentsel dönüşüm alanındaki ilk önemli kurumsal ve yasal adımlar bu dönemde atılmıştır.

1984 yılında TOKİ’nin kurulması, kentsel dönüşüm alanına dair önemli adımlardan bir tanesi olarak görölmektedir. 2985 sayılı “Toplu Konut Kanunu”, dönemin konut sorununa bir çözüm olmak amacıyla 1984 yılında yasalaşmıştır. Konut fonu yardımı ile birlikte 1984-1995 yılları arasında yaklaşık bir milyon konuta kredi desteği sağlanmıştır (Özkan vd., 2024). TOKİ, kuruluşundan bu yana hükümet programları doğrutusunda Türkiye’de mevcut piyasa koşullarına sahip olmayan orta ve dar gelirli bireylerin konut sorununu çözmeyi hedeflemektedir. TOKİ, 2024 Ekim ayı itibarıyla ölkede genelinde toplam 225 bin 208 konutun dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Bunun yanı sıra, Çevre şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı’nın desteğiyle afet riskinin ve çarpık kentleşmenin yoğun olduğu alanlar belirlenerek kentsel yenileme projeleri de sürdürölmektedir (TOKİ, 2024). Marmara depremi sonrasında kentsel dönüşüm süreçlerini etkisi altına alacak birçok süreçten geçilmiştir. Kentsel dönüşüm çalışmaları için bazı önemli adımlara şunlar örnek verilebilir: TOKİ’nin kentsel dönüşüm uygulamalarında artan rolü, 5393 sayılı Belediye Kanunu, 5216 sayılı Büyükşehir Belediyesi

Kanunu, 5302 sayılı İl Özel İdareleri Kanunu ve son olarak 2012 yılında Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nın kurulması (Orçan & Aydın, 2023). 2012 yılında 6306 sayılı "Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun" yürürlüğe girmiştir.¹ Bu kanunla birlikte özellikle deprem ve doğal afetler yoluyla meydana gelecek olan hasarların önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Bu yüzden bu kanun deprem bölgesinde yer alan ülkemiz için oldukça büyük önem arz etmektedir (Başarslan, 2021). Kanun, imar planına aykırı olan bölgelerin varlığını tespit ederek rezerv alanlarını belirlemeye imkân kılmıştır. Ayrıca kanun, riskli alan içerisinde binaları yıkılan vatandaşlara kira yardımı yapılmasını teşvik etmektedir (Osmanlı vd., 2020). Kentsel dönüşümün yasal alt yapısını büyük ölçüde güçlendiren ve uygulamaları hızlandıran 6306 sayılı Kanun'un ardından, süreci yönetmek ve hızlandırmak amacıyla yönetsel yapıda da köklü bir değişikliğe gidilmiş, bu alana özel yeni bir başkanlık kurulmuştur.

2023 yılında Çevre, Şehircilik ve İklim Bakanlığı'na bağlı şekilde yeni kurularak faaliyet gösteren 'Kentsel Dönüşüm Başkanlığı' altında ayrıca 3 ayrı müdürlük oluşturulmuştur. Bunlar: Kentsel Dönüşüm Genel Müdürlüğü, Marmara Kentsel Dönüşüm Müdürlüğü ve Taşınmaz ve Kaynak Geliştirme Müdürlüğü'dür. Genel müdürlüklerden birincisi olan Kentsel Dönüşüm Genel Müdürlüğü, Marmara Bölgesi haricindeki bölgelerde gerçekleşen kentsel dönüşüm çalışmalarıyla, ikincisi olan Marmara Kentsel Dönüşüm Müdürlüğü sadece Marmara Bölgesi'nde gerçekleşen kentsel dönüşüm süreciyle ve üçüncüsü olan Taşınmaz ve Kaynak Geliştirme Müdürlüğü ise kentsel dönüşüme kaynak oluşturmak için taşınmazların tarama, değerlendirme, planlama, geliştirme ve arsa üretim çalışmalarıyla (Çevre, Şehircilik ve İklim Bakanlığı, 2023) ilgilenmek üzere kurulmuşlardır.

Ülkemizde gerçekleşen bazı kentsel dönüşüm projelerine örnek vermek gerekirse bunlardan birisi 1980'li yıllarda Ankara Dikmen Vadisi'nde gerçekleşen dönüşüm projesidir. Bu dönüşüm projesi ilk olmasından dolayı oldukça önemlidir (Akalın, 2016). Ankara Altındağ Belediyesi'nin Örnek Mahallesi'nde gerçekleştirdiği kentsel dönüşüm projesi, Türkiye'de kentsel dönüşüm çalışmaları açısından önem teşkil eden bir diğer çalışmadır. Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı tarafından desteklenen bu proje, 3194 sayılı İmar Kanunu ve 5393 sayılı Belediye Kanunu kapsamında şekillenmiştir. Örnek Mahallesi kentsel dönüşüm projesi, sadece fiziksel iyileşmelerle sınırlı kalmamış aynı zamanda kentsel yaşam kalitesini arttırmak amacıyla sosyal alanlar inşasına da odaklanmıştır. Bununla beraber bölgede risk yönetimi ve kentsel güvenlik süreçleri titizlikle yürütülmüştür. Öte yandan bu proje bölgede yaşayan vatandaşların desteğini kazanmak ve onların bilgilendirilmesi için kurulan 'Altın Masa' iletişim kanallarının oluşturulması sebebiyle Türkiye'de kentsel dönüşüm alanında öncü olabilecek projeler arasında yerini almaktadır (Altındağ Belediyesi, 2020; Altındağ Belediyesi, 2024).

İstanbul Tarlabası kentsel dönüşüm çalışmaları ise İstanbul'da görülen ilk kentsel dönüşüm projesidir. 2004 yılında hayata geçirilen proje, kent içerisinde bir bölgenin dönüşüme uğradığı ilk örnek olma özelliğini taşımaktadır. Tarlabası, şehrin merkezinde sosyo-ekonomik olarak düşük seviyede insanların yaşadığı bir bölgedir. Gerek ulaşım imkanları

¹ Yahya Aydın ve Hatice Kayıkcı'nın (2024) Ankara Araştırmaları Dergisi'ndeki *Göç Ettirmeyen Kentsel Dönüşüm ve Soylulaştırma Ayrımı* adlı makalelerinde bu kanunun 2021 yılında çıktığı yazılmıştır. Ancak bu yanlıştır. Resmi ve akademik olmak üzere tüm kaynaklar, söz konusu 6306 sayılı kanunun 2012 yılında çıktığı yönünde bilgi vermektedir.

gerekse de konumu sebebiyle rant makasının oldukça yüksek olduğu bir bölgedir. Proje kapsamında 9 adada bulunan 278 bina kentsel dönüşüm yoluyla yıkılmış ve yeniden inşa edilmiştir. Ayrıca bu proje, bölgenin daha güvenli ve yaşanabilir bir alan olması amacıyla hayata geirilmiiştir. Tarlabaaı'nda gerçekleşen bu proje sayesinde Galata, Cihangir ve İştiklal Caddesi'nde de kentsel dönüşüm çalışmalarına gidilmiştir. Bu bölgede yapılan çalışmalar, yüksek gelir sahibi olan bireylerin gerek ulaşım imknlarının gerekse de ticaret, eğlence, niversite ve kültürel faaliyetlerin yakınında bir yerleşime sahip olma arzusundan ötürü hızlandırılmıştır (Başarslan, 2021). Projenin amaçları arasında kiracı ve mülk sahiplerinin, proje bittikten sonra da bu bölgede yaşamaya devam etmeleri ve elde edilen artı değerden faydalanmaları yer almaktadır. Bu projenin kamuoyuna sunulmasından sonra medya tarafından birçok açıklama yapılmıştır. Bu yapılan açıklamalardan bir tanesi de Tarlabaaı'nda yaşayan halkın bir kısmının mekân değiştirmek zorunda kalacağı yönündedir. Çünkü orada yaşayan halkın birçoğu, kira ödemeyen işgalcilerden oluşmaktadır. Bu işgalciler elektrik, doğal gaz, su gibi birçok hizmet için ödeme yapmamaktadır. Proje sonrasında bölgede her şey kontrol altına alınacak ve bu kişiler de buradan taşınmak zorunda kalacaktır (Geçalp, 2017). İstanbul'daki bir diğer kentsel dönüşüm projesi ise Sulukule'de gerçekleşmiştir. Bu proje, belediyelerin rant elde etme arzusu içerisinde şekillenmiştir. Bu çalışmada dikkat çeken en önemli unsur ise sürecin herhangi bir aşamasında halkın görüşlerine başvurulmamış olmasıdır. Dönüşümde gerçekleştirilen planlama anlayışı, yerel halkın yaşam biçimine ters olması sebebiyle yerel halk yaşadıkları bu alanlardan taşınmak zorunda kalmışlardır. Bu kentsel dönüşüm çalışmalarında yerel halk bulundukları mahallelerden iki farklı şekilde ayrılmışlardır. Birincisi, uygulama başlamadan önce insanlar başka yerlere taşınmaya zorlanmıştır. İkincisi ise dönüşüm gerçekleştikten sonra yeni alanlara taşınan insanlar burada uyum sağlayamayıp, başka yerlere göç etmek zorunda kalmıştır (Gr, 2015).

Konya Büyükşehir Belediyesi de kentsel dönüşüm çalışmalarında önemli adımlar atmıştır. Bunlardan bir tanesi Meram Belediyesi'ne bağlı şükran mahallesinde gerekleştirilmiiştir. 2023 yılında hayata geçirilen bu proje, 2 milyar TL'yi aşarak Meram tarihinin en büyük, Konya'nın da bugüne kadarki en önemli projelerinden birisi olmuştur. Dönüşüm alışmaları kapsamında mahalle sakinleriyle 606 daireye karşılık gelen kat karşılığı anlaşma gerekleştirilmiiştir. Kentsel Dönüşüm Stratejisi Belgesi hazırlanan bu bölge, yoğunluk veya kat artımı şeklinde yapılan geleneksel dönüşümlerin aksine yapı stoku ve imar yoğunluğunu azaltarak, doğal alanların artırıldığı bir proje olmuştur. Dönemin Meram Belediye Başkanı Mustafa Kavuş, şükran Kentsel Dönüşüm Projesi'nin alanının büyüklüğü bakımından ülkenin en büyük projelerinden birisi olarak nitelendirmiştir (Meram Belediyesi, 2024). Konya'da yrtlen bir diğer kentsel dönüşüm projesi ise Karatay Belediyesi ve Konya Büyükşehir Belediyesi iş birliğiyle gerçekleştirilen Mevlâna Türbe Arkası Kentsel Dönüşüm Projesidir. Bu proje ile Mevlâna'nın türbesini de içine alarak şehrin tarihi ve kültürel değerlerine sahip çıkmak hedeflenmiştir. Projenin temel amacı, Mevlâna türbesinin çevresi ve bu önemli tarihi alanı, modern standartlara uygun hale getirerek ziyaretçileri rahatça dolaşabilmesini sağlamaktır. Bununla beraber, bu bölgeyi kültürel, ticari ve sosyal açıdan canlandırmak ve şehre yeni bir nefes kazandırmak da projenin amaçları içerisindedir (Konya Büyükşehir Belediyesi, t.y.).

Tüm bu bilgiler ışığında, Türkiye'de kentsel dönüşümün tarihsel gelişiminin çok

katmanlı bir yapı sergilediği görülmektedir. Süreç, Tanzimat dönemindeki modernleşme arayışıyla başlamış, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte planlı kentleşme çalışmalarıyla kurumsal bir çerçeve kazanmıştır. Zaman içerisinde çıkarılan kanunlar, oluşturulan kurumlar ve uygulanmaya başlayan projeler, dönüşümün yalnızca fiziksel mekânı yenilemekten ibaret olmadığını; ekonomik, sosyal ve kültürel boyutları da güçlü şekilde etkilediğini göstermektedir. Günümüzde ise afet riski, yaşam kalitesinin artırılması, çarpık kentleşme, tarihi ve kültürel mirasın korunması, sosyal bütünleşmenin sağlanması gibi birçok unsur kentsel dönüşüm politikalarının merkezinde yer almaktadır. Bu nedenle dönüşüm çalışmalarının başarıya ulaşabilmesi, sadece teknik ve hukuki düzenlemelerle değil; halkın katılımını gözeten, kentsel kimliği koruyan, sürdürülebilirliği önceleyen ve sosyal adaleti dikkate alan bütüncül bir yaklaşımın benimsenmesine bağlıdır.

2. Metodoloji

Kentsel dönüşüm çalışmaları, kentlerde sadece fiziki bir değişimi meydana getirmekle kalmaz; bunun yanı sıra kentlerin sosyal ve ekonomik yapılarını da değiştirip dönüştürmektedir. Buradan hareketle çalışma, kentsel dönüşüm ve soylulaştırmanın hangi açılardan ne tür sosyo-ekonomik etkilere yol açtığını Konya Şefik Can Caddesi örneğinde anlama çabasıdır. Bu kapsamda aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır.

- Kentsel dönüşüm caddede bir soylulaştırma meydana getirmiş midir?
- Kentsel dönüşümle birlikte konut fiyatlarında ve nüfus hareketliliğinde bir değişim görülmüş müdür?
- Kentsel dönüşüm ve soylulaştırma mahalle kültüründe bir değişime yol açmış mıdır?
- Kentsel dönüşüm eski mukimlerle yeni gelenler arasında nasıl bir ilişki meydana getirmiştir?

Bu çalışmanın amacı, Konya'nın önemli yerleşim ve ticaret alanlarından birisi olan Şefik Can Caddesi'nde meydana gelen kentsel dönüşüm ve soylulaştırma sürecinin bölgede yaşayan halkın sosyo-ekonomik düzeyi üzerindeki etkilerini ele almaktır. Kentsel dönüşüm çalışmaları, mekânların fiziksel değişiminin ötesinde bölgedeki sosyal yapı, ekonomik dinamikler, demografik hareketlilik ve mahalle kültüründe derin etkiler meydana getirmektedir. Bu açıdan araştırma, caddenin fiziksel değişimi, konut fiyatlarındaki hareketlilik, caddedeki ekonomik canlılık, mahalle kültüründeki değişimler, nüfus hareketliliği ve soylulaştırma gibi temel konulara odaklanmaktadır. Ayrıca çalışma, kentsel dönüşüm sürecinin bölgede yaşayan bireyler üzerindeki olumlu ve olumsuz etkilerini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada Konya Şefik Can Caddesi'nde kentsel dönüşümün meydana getirdiği ekonomik ve sosyal değişimleri anlamak için nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma, sosyal olguları insanların deneyimleri, algıları ve anlam dünyaları üzerinden derinlemesine araştırmayı amaçlayan bir yaklaşımdır. Bu yöntem, olayların sadece ne olduğuna değil, aynı zamanda neden ve nasıl meydana geldiğine odaklanır (Creswell, 2014). Nitel araştırmada veriler genellikle yarı yapılandırılmış görüşmeler, doküman incelemeleri ve gözlemler aracılığıyla toparlanır. Araştırma süreci esnektir; saha verisi elde edildikçe araştırma tasarımı şekillenir. Bu nedenle, mekânsal değişim ve gündelik hayatın deneysel boyutları gibi konular için uygun bir yöntemdir (Denzin & Lincoln, 2018). Konya'nın Şefik Can Caddesi'nde gerçekleşen kentsel dönüşüm çalışmaları, defalarca vurgulandığı üzere yalnızca

fiziksel bir yenilenme olarak görülmemelidir. Aynı zamanda bölge halkının sosyal ilişkilerini, yaşam pratiklerini ve mekâna yükledikleri anlamları da etkilemektedir. Bu nedenle çalışmanın amacı, dönüşümün cadde sakinleri üzerindeki etkilerini, bireylerin deneyimleri aracılığıyla derinlemesine anlamaktır. Dolayısıyla burada nitel araştırma yöntemiyle birlikte, katılımcıların dönüşüm sürecine ilişkin algılarını, sosyo-ekonomik kaygılarını ve günlük hayatta yaşadıkları değişimleri kendi ifadeleriyle ortaya koymalarına imkân sağlanmıştır. Bu araştırmada kullanılan derinlemesine görüşmelerde, katılımcılar kişisel hikâyelerini ve duygularını detaylı bir şekilde ifade etmişlerdir. Bu nedenle, çalışmanın amaçları doğrultusunda en uygun yöntem olarak nitel araştırma yaklaşımı belirlenmiştir. Nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak, amaçsal örneklem tekniği ile belirlenmiş olan kişilerle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Elde edilen bulgular tematik analiz tekniği ile analiz edilmiştir. Görüşmeler 27.05.2025 ve 01.07.2025 tarihleri arasında yapılmış ve her bir görüşme 25-45 dakika aralığında sürmüştür.²

Bu çalışma kapsamında, toplam 9 kişi ile görüşme yapılmıştır. Görüşmeler, verilerin ve temaların tekrar etmeye başladığı, yeni kod ve kavramların ortaya çıkmadığı veri doyumu (Creswell, 2014) noktasına kadar sürdürülmüş ve toplam 9 katılımcı ile sonlandırılmıştır. Bu bağlamda, katılımcı sayısı istatistiksel temsil gücünden ziyade, araştırmada doygunluğa ulaşma ilkesi esas alınarak belirlenmiştir. Elde edilen verilerin yoğunluğu ve derinliği, bölgedeki dönüşümün sosyolojik boyutlarını analiz etmek için yeterli görüldüğü için araştırma 9 kişi ile sınırlıdır ve sonuçları sadece bu örneklem grubu özelinde değerlendirilmelidir. Görüşme yapılan kişilerden 3'ü arsa sahibi, 3'ü esnaf ve 3'ü de caddeye sonradan taşınan kişilerdir. Arsa sahipleri ve caddeye sonradan taşınan katılımcılarla görüşmeler, yaşadıkları konutlarda; esnaflarla ise iş yerlerinde yüz yüze görüşülmüştür. Çalışma grubuyla ilgili detaylı bilgiler aşağıdaki tabloda yer almaktadır. Arsa sahipleri (AS), esnaf (E) ve sonradan taşınanlar (ST) şeklinde kodlanmıştır.

Tablo 1. Katılımcı Grubun Demografik Özellikleri

Katılımcı	Yaş	Meslek	Aylık Gelir	Eğitim Düzeyi	Cinsiyet	Konut Sahipliği Durumu	Çocukların Okuduğu Okul Türü
AS1	61	Emekli	20 Bin TL	İlkokul	Erkek	Ev Kendisine Ait	Çocuğu yok
AS2	50	İlaç Firması Çalışanı	60 Bin TL	Lisans	Erkek	Ev Kendisine Ait	Özel
AS3	55	Emekli	30 Bin TL	Ortaokul	Erkek	Ev Kendisine Ait	Devlet
E1	56	Terzi	25 Bin TL	İlkokul	Erkek	İş Yeri Kira	Devlet
E2	37	Bayi Sahibi	100 Bin TL	Lise	Erkek	İş Yeri Kendisine Ait	Özel
E3	59	Çaycı	40 Bin TL	Ortaokul	Erkek	İş Yeri Kira	Devlet
ST1	45	Oyuncu	80 Bin TL	Lisans	Erkek	Ev Kira	Çocuğu yok
ST2	48	Ziraat Mühendisi	90 Bin TL	Lisans	Kadın	Ev Kendisine Ait	Özel
ST3	42	Müdür	70 Bin TL	Yüksek Lisans	Kadın	Ev Kendisine Ait	Özel

² Bu çalışma, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Etik Kurulu'nun 26.05.2025 tarih ve 2025/061 sayılı izni ile gerçekleştirilmiştir.

Görüşme yapılan katılımcılar 37-61 yaş aralığında yer almaktadır. Eğitim düzeylerine bakıldığında 2 ilkokul mezunu, 2 ortaokul mezunu, 1 lise mezunu, 3 lisans mezunu ve 1 yüksek lisans mezunu katılımcının bulunduğu görülmektedir. Katılımcıların gelir düzeyi ise 20 bin TL-100 Bin TL arasında değişiklik göstermektedir. Konut sahipliği durumu incelendiğinde ise arsa sahiplerinin hepsinin evlerinin kendilerine ait olduğu, esnaflardan sadece bir tanesinin iş yerinin kendisine ait olduğu ve sonradan taşınanlardan ise sadece bir tanesinin kiracı olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların çocuklarının okuduğu okul türü gelir düzeyiyle paralellik göstermektedir. Geliri düşük olan katılımcıların çocuklarını devlet okullarına gönderdiği; geliri yüksek olan katılımcıların ise özel okulu tercih ettiği gözlemlenmektedir.

Şefik Can Caddesi, Konya'da yer alan ve Beyşehir Çevre Yolu ile iş merkezlerini birbirine bağlayan 2,1 km uzunluğundaki bir cadde olup dokuz mahalleyi kapsamaktadır: Şeker, Murat, Hacıkaymak, Selçuklu, Yeni Selçuk, Mimar Sinan, Molla Gurani, Özlem ve Kılıçarslan. Bu cadde, 2005-2006 yıllarında hizmete açılmıştır ve kentsel dönüşüm projesi çerçevesinde gelişmeye devam etmektedir. İstanbul Çevre Yolu'ndan gelen yol, Kültür Park, Nalçacı Caddesi, iş merkezleri bölgesi, Alaaddin Tepesi ve Mevlâna Caddesi'ne bağlanan önemli bir güzergâha sahiptir (Topatan Orhan, 2019). Kentsel dönüşüm çalışmalarının ardından Şefik Can Caddesi, Selçuklu ilçesinin en işlek caddelerinden biri hâline gelmiştir. Kentsel dönüşüm kapsamında, alanın %54'ü konutlara, %46'sı ise altyapı ve donatım alanlarına ayrılmıştır. Ayrıca parklar, çocuk bahçeleri, mezarlıklar, oyun alanları ve bir şehir parkı gibi yeşil alanlar toplamda caddenin %10,3'lük kısmını oluşturmaktadır (Kaş, 2014).

3. Bulgular

Bu bölümde, araştırma kapsamında görüşme gerçekleştirilen katılımcıların kentsel dönüşüm sürecine ilişkin deneyimleri tematik analiz yöntemi kullanılarak incelenmiştir. Görüşmeler sonucu elde edilen veriler sayesinde belirli temalar oluşturulmuş ve bu temalar alt başlıklarla sunulmuştur. Temalar belirlenirken, katılımcılarla yapılan görüşmelerde öne çıkan noktalar ve tekrar eden düşüncelere önem verilmiştir. Her tema altında ilgili katılımcının görüşlerine doğrudan alıntı şeklinde yer verilmiştir. Böylece bulguların direkt, net ve şeffaf olarak aktarılmasına özen gösterilmiştir. Bununla beraber görüşmeler sonucunda elde edilen bulgular dört ana başlık altında gruplanmış ve ayrı ayrı tablolaştırılmıştır. Bu temalar aşağıdaki gibidir:

3.1. Kentsel Dönüşüm Algısına Yönelik Görüşler

Bu başlık altında, katılımcıların kentsel dönüşüm sürecine yönelik algıları, yorumları ve deneyimleri analiz edilmiştir. Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda altı alt tema belirlenmiş ve bu temalar üzerinden nitel veriler yorumlanmıştır.

Tablo 2. Kentsel Dönüşüm Algısına İlişkin Temalar, Katılımcılar ve Örnek Alıntılar

Alt Tema	Katılımcılar	Örnek Cümle
3.1.1 Depreme Karşı Güvenlik ve Sağlamlık	AS1, AS2, AS3, ST1, ST2	“Kazık sistemi var, bina sağlam.” – AS1
3.1.2 Mühendislik ve Planlı Yapı Güveni	E2, ST1, ST2	“Evlerin bir planı var artık.” – E2
3.1.3 Kentleşme – Estetik ve Modern Dönüşüm	E1, AS2, E2, ST1, ST3	“Modern, düzenli ve elit bir yer oldu.” – E2
3.1.4 Kalabalıklaşma ve Kentsel Yoğunluk	ST1, ST3	“Nüfus çok arttı, trafik yoğun.” – ST3
3.1.5 Müteahhit ve Belediye Kaynaklı Mağduriyet	AS2, AS3	“Bize 1 daire bile vermediler.” – AS2
3.1.6 Duygusal Yıkım ve Psikolojik Etkiler	AS3	“Kalp krizinden ölen oldu.” – AS3

Katılımcılar, kentsel dönüşüm sürecini mühendislik kalitesi, güvenlik ve modernlik açısından önemli bir süreç olarak görmektedirler. Katılımcıların “kazık sistemi” ve “planlı bir yapı” gibi ifadeleri binaların kentsel dönüşümden sonra fiziksel olarak güçlü olduğunu göstermektedir.

“...İnşaatta kazık sistemi diye bir sistem var. Bizim bu binada var o. Ama diğer binalarda yok. Mesela burada otelde var bir de bu binada var o kazık sistemi. Kazık sistemi nedir? Toprak binanın yükünü çekemeyecek durumda ise kazık sistemi yapılır, ondan sonra temel yapılıp bina yapılıyor. Yani bu demektir ki binanın depreme karşı dayanıklılığı biraz daha fazla oluyor...” (AS1, Y61, Emekli).

“...Kentsel dönüşüm kesinlikle gerekliydi. Çünkü eskiden insanların evlerinin bir planı ve programı yoktu. Bir mühendis eliyle yapılmadığı için en başta güvenlik teşkil etmiyordu. Ama şimdi evlerin bir planı var artık...” (E1, Y56, Terzi).

Aynı zamanda katılımcılar, oturdukları caddeyi “modern”, “düzenli” ve “elit” kavramları ile ifade etmekte; caddenin kentsel dönüşümden sonra nüfus yoğunluğunun oldukça arttığını belirtmektedir.

“...Konya’da en büyük kentsel dönüşümün yapıldığı bir cadde burası. Burası aslında bir caddenin ismi. Konya’da Şefik Can denilince bu bölge akla geliyor. Çünkü insanlar eskiden bilirdi. Burası derme çatma müstakil evlerin olduğu bir yerdi. Bir anda 10-15 katlı binaların olduğu, güzel, düzenli ve modern bir alan oldu. Nüfus yoğunluğunun bir anda artması ile her anlamda bir cazibe merkezi haline geldi. Önceden Şefik Can Caddesi Beyşehir, Derbent ve Ilgın’dan insanların yaşadığı bir yerdi. Ama kentsel dönüşümle birlikte burası kozmopolit bir yer haline geldi.” (E2, Y37, Bayi Sahibi).

“...Kozmopolit bir yer oldu. Eskiden Beyşehir’den, Derbent’ten insanlar vardı burada. Şimdi her telden insan var...” (E1, Y56, Terzi).

“...2000-2004 yıllarında Selçuk Üniversitesi’nde konservatuar okudum. O zamanlar sadece Zafer ve Alaaddin Tepesi biliniyordu. Ben Şefik Can Caddesi’ni bilmiyordum. 2020 yılında tekrar Konya’ya taşındığımda tanıdım burayı. Modernize edilmiş, daha güvenli, ulaşım, yol, insan kalitesinin yüksek olduğu bir yer. [...] Şimdi Şefik Can denildiğinde herkes bilir burayı. Konya’nın en meşhur caddelerinden birisi oldu...” (ST1, Y45, Oyuncu).

"Cazibe merkezi haline geldi." ve "İnsan kalitesinin yüksek olduğu bir yer." ifadeleri birlikte ele alındığında, kentsel dönüşümün sadece fiziksel bir yenilenme değil aynı zamanda sosyal bir ayrıştırma ve yeniden sınıflandırma süreci olarak nasıl temsil edildiği açık bir şekilde görünmektedir. İlk ifade, mekânın ekonomik ve fiziksel açıdan değer kazanmasını vurgularken; ikinci ifade, bu değer kazanımının sosyal yapıya nasıl yansıdığını, caddenin artık belirgin bir sınıfın yaşadığı bir alan olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, "cazibe merkezi" ifadesi caddenin yatırım çeken, tüketim odaklı ve sermayenin akışına açık bir mekân haline geldiğini ifade etmektedir. "İnsan kalitesi" gibi hiyerarşik bir ifade ise yeni gelen orta-üst sınıfın sosyal üstünlüğünü ortaya koymaktadır.

Bu güzellemelere karşın bazı katılımcılar ise, kentsel dönüşüm sürecine ilişkin duygusal yıkım ve mağduriyet yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Bu mağduriyeti özellikle arsa sahiplerinin yaşadığı gözlemlenmektedir. "Bize 1 daire bile vermediler." ve "Kalp krizinden ölenler oldu." gibi ifadeler, kentlerde meydana gelen fiziksel dönüşümün olumsuz etkilerini, duygusal ve sosyal boyutlarını da gözler önüne sermektedir.

"...Benim arsam küçüldü. Buraya 15 kat bina yapacaklar ama bize 1 daire vermeyiz dediler. İstedğin yere şikâyet et dediler. [...] Üstüne bizden para istediler. Avukatlara danıştık. İnşaat durursa bizden para alırlarmış. Bizi korkuttular. Sonucunda para bile verdik. Veremeyen çok oldu. İnsanlar evinden yurdundan oldu..." (AS2, Y50, İlaç Firması Çalışanı).

"Kentsel dönüşüm sürecinde bazı komşularımızda müteahhitler tarafından haksızlığa uğrayan kişiler oldu. [...] Burada kalp krizinden ölenler oldu. Müteahhit arsayı aldı ve sonra başkasına sattı kaçtı gitti..." (AS3, Y55, Emekli).

"Sonucunda para bile verdik. Veremeyen çok oldu. İnsanlar evinden yurdundan oldu." ifadesi, soylulaştırma literatüründe sıkça karşılaşılan ekonomik baskı, yerinden edilme ve mülkiyet kaybı süreçlerini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Kentsel dönüşüm alanlarında, özellikle düşük gelirli olan gruplar, proje sahibinin ya da yatırımcının oluşturduğu doğrudan ya da dolaylı baskılarla karşı karşıya kalabilmektedir. Bu ifadeler, dönüşüm sürecinin ekonomik yükünün yerel halkın omuzlarına bindirildiğini göstermektedir. İnsanlar mevcut mülklerini kaybetmemek için maddi fedakârlık yapmak zorunda kalmakta, bunu yapamayanlar ise alanı terk etmeye mecbur bırakılmaktadır. Buna paralel olarak "İnsanlar evinden yurdundan oldu." cümlesi, soylulaştırmanın en kritik sonuçlarından biri olan fiziksel yerinden edilmenin yaşandığını göstermektedir.

3.2. Komşuluk İlişkilerinin Dönüşümüne Yönelik Görüşler

Bu bölümde, kentsel dönüşüm sonrasında komşuluk ilişkilerinde yaşanan değişim ele alınmıştır. Katılımcılar, geçmişteki dayanışmacı komşuluk yapılarının yerini bireyselleşmiş ve mesafeli ilişkilere bıraktığını ifade etmiştir. Elde edilen veriler doğrultusunda beş alt tema tanımlanmıştır.

Tablo 3. Komşuluk İlişkilerinin Dönüşümüne Dair Alt Temalar, Katılımcılar ve Örnek Alıntılar

Alt Tema	Katılımcılar	Örnek Cümle
3.2.1. Eskiden Güçlü ve Samimi İlişkiler	AS1, E1, AS2, E2, AS3	"Eskiden bayramda komşular birbirini ziyaret ederdi." – AS1
3.2.2. Modern Yapılarla Birlikte Yalnızlaşma	AS2, AS3, ST1, ST2, ST3	"Asansörde denk gelirse selam verir, vermezse o da yok." – AS3
3.2.3. Akrabalık/Köylülük Bağlarının Kaybı	E1, E2, AS3	"Eskiden köylü ya da akraba oluyorduk, daha güvenliydi." – E2
3.2.4. Komşu Bilinmezliği ve Güvensizlik	AS2, AS3, ST1, ST3, E1	"Yıllarca oturdum, karşı komşum bir kere bile kim olduğumu sormadı." – E1
3.2.5. Yeni Sosyal Etkileşim Biçimleri (Site içi iletişim)	ST1, ST2	"Komşularla asansörde, bahçede samimi sohbetimiz var." – ST1

Kentsel dönüşümü sosyal ilişkileri derinden etkileyen bir süreç olarak ele aldığımızda görüşmelerde dikkat çeken noktalardan birisi, geçmiş ile günümüzdeki komşuluk ilişkilerinin kıyaslanmasıdır. Kentsel dönüşümle birlikte eskiden var olan dayanışmacı ve samimi komşuluk ilişkilerinin yerini bireyselleşmiş ve mesafeli bir yapı almıştır. Katılımcılar, mahalle kültürünü ve komşuluk ilişkilerini "bayram ziyaretleri" ve "akrabalar arasındaki ilişki" üzerinden anımsarken, yeni konutlarındaki yabancılaşma ve güvensizlik duygusuna oldukça dikkat çekmiştir.

"...Eskiden bayramda komşular birbirini ziyaret ederdi. Şimdi çevremiz kalabalıklaştı ama yan komşunun kapısını çalıp bayramlaşmaya gitmiyoruz. Onlar da bize gelmiyor. [...] eski bayramlar, eski oturmalar yok artık..." (AS1, Y61, Emekli).

"...Eskiden müstakil evler vardı. Herkes herkesi bilir. Herkes herkesin kapısını rahatça çalar. Öyle bir bağlılık vardı. [...] Ben buranında yöneticisiyim aynı zamanda. Çok komşuluk bağları kaldı diyemem. Çoğu kimse kimseyle görüşmüyor. Eskiden insan insana güvenirdi şimdi yok..." (AS2, Y50, İlaç Firması Çalışanı).

"...Kentsel dönüşümden önce daha güvenli ve samimiydi. Nüfus sayısı azdı çünkü. [...] eskiden insanlar genelde akraba ya da köylüydü. Bu sebeple daha güvenliydi. Şimdi gelinen noktada kültür değişti. Bir dünya yabancı insan geldi. Güven kalmadı..." (E2, Y37, Bayi Sahibi).

Modern apartmanlar, katılımcılar tarafından gündelik yaşamda genellikle "asansörde selamlaşan" yerler olarak ifade edilmekte; bu da lüks binalarda sosyal ilişkilerin gün geçtikçe zayıfladığını göstermektedir.

"Eskiden çok güzeldi. Herkes herkesi tanırdı. Kimin başına ne iş gelse diğeri bilirdi. [...] Binalara gelince binalarda komşuluk ilişkisi yok. Asansörde denk gelince selam verirse verir vermezse o da yok..." (AS3, Y55, Emekli).

"...Sadece bir komşum ile gider geliriz. Diğer komşularıyla da kapıda, asansörde, bahçede gördüğümde selamlaşırım..." (ST1, Y45, Oyuncu).

"Burada 32 hanenin olduğu bir sitede otuyordum ben. 2 blok ve her blokta 2 giriş var. [...] Şimdi sitede alt komşunun, üst komşunun kim olduğunu bilmiyoruz. [...] Karşı komşum bir kere kapımı çalıp, sen kimsin diye sormadı bana..." (E1, Y56, Terzi).

Bununla birlikte sadece bir katılımcı, yeni yaşam alanlarında siteler sayesinde komşularıyla görüştiklerini, ailecek pikniklere gittiklerini, etkinlik düzenlediklerini ifade

etmiştir.

“Çok güzel, bizim çok sağlam komşularımız var sitemizde. Ben çalışıyor olmama rağmen. Hafta sonları gidip geliyoruz. Geçen hafta sonu bayanlar toplandık. Anneler günü haftasında kendimize kahvaltı planladık. Oturduğumuz yerde 15-20 kişilik aile grubumuz var. Eşim erkeklerle, ben kadınlarla etkinlik yapıyoruz. Site olarak şanslıyız...” (ST2, Y48, Ziraat Mühendisi).

Görüşler incelendiğinde, Şefik Can Caddesi’ndeki kentsel dönüşümün toplumsal dokuda köklü bir mekânsal ve ilişkisel yabancılaşmaya yol açtığı görülmektedir. Geleneksel mahalle kültüründen modern kent yaşamına geçiş, komşuluk ilişkilerini zorunlu dayanışma ekseninden tercihe dayalı sosyalleşme veya tamamen kopukluk eksenine kaydırmıştır. Bazı katılımcılar geçmişe özlem ve güvensizlik içerisinde kayıptır ve kentsel dönüşüm, onları sosyal olarak fakirleştirmiş görünmektedir. Bu katılımcılar için komşu kavramı yabancı kavramına dönüşmüştür. Ancak bazı katılımcılar için ise komşu kavramı seçilmiş dosta dönüşmüştür. Bu katılımcılar ise komşuluğu mekânın zorunluluğu olarak değil de sınıfsal bir konfor alanı olarak yeniden üretmektedir. Ancak genel olarak katılımcıların anlatılarına göre komşuluk mekânsal yakınlıktan sosyal uzaklığa evrilmiştir.

3.3. Ekonomik Farklılık ve Sınıfsal Gerilime Yönelik Görüşler

Bu bölümde, kentsel dönüşüm sonrası oluşan ekonomik dengesizliklerin ve sınıfsal farklılıkların bireyler üzerindeki etkileri incelenmiştir. Katılımcılar, yaşam giderlerinin artması, gelir grupları arasındaki farklar ve sosyal çatışmalar konularında çeşitli görüşler dile getirmiştir. Tematik analiz sonucunda beş alt tema belirlenmiştir.

Tablo 4. *Ekonomik Farklılık ve Sınıfsal Gerilime Dair Alt Temalar, Katılımcılar ve Örnek Alıntılar*

Alt Tema	Katılımcılar	Örnek Cümle
3.3.1. Aidat ve Yaşam Giderlerinin Artışı	AS1, E2, AS3, ST1, ST2	“Aidat 2350 TL. Emekli maaşıyla geçinmek zor.” – AS1
3.3.2. Sonradan Gelenlerin Üst Gelir Grubuna Ait Olması	AS3, ST3, E3	“Buradaki insanların %70’i imaj, gösteriş peşinde.” – AS3
3.3.3. Arsa Sahiplerinin Göreli Gelir Düşüklüğü	AS2, AS3	“Burada 4 dairesi olan arsa sahibi bile en fakir kişi.” – AS3
3.3.4. Kira ve Konut Fiyatlarındaki Uçurum	E1, AS2, E2, ST1, ST2, ST3, E3	“Tek başına çalışan bir memur burada yaşayamaz.” – AS2
3.3.5. Ekonomik Gerginlik Kaynaklı Karar Anlaşmazlıkları	AS3, ST2, ST3	“Toplantılarda hep itiraz ediyorlar, çünkü çoğu emekli, masraf istemiyor.” – ST2

Kentsel dönüşümü, ekonomik olarak değişim ve dönüşümü de beraberinde getiren bir süreç olarak düşündüğümüzde katılımcılar, bölgede yeniden inşa edilen binalardaki aidatların ve yaşam maliyetlerinin artması sebebiyle ekonomik sıkıntılar yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

“...Buranın aidatı çok yüksek. 3+1 dairelerin aidatı 2350 lira. Ben emekli maaşı alıyorum. Babam var o da alıyor. İdare ediyoruz işte. Normalde mesela çevre yolunun üst tarafında evde otursam orada bu kadar aidat olmaz. En fazla 300-500 olur...” (AS1, Y61, Emekli).

“... 4+1 dairelerin aidatı 2400 TL bu binada. Tek başına yaşayan bir memur çok zorlanır. Yaşayamaz. Ancak iki kişi çalışacak öyle geçinebilirler.” (AS2, Y50, İlaç Firması Çalışanı).

“...Burada oturacak insanların doktor, mühendis olması lazım. Zaten burada tek çalışanlar çok nadir. Herkes iki kişi çalışıyor...” (AS3, Y55, Emekli).

“Aidat çok yüksek. Ama bu caddede oturanlar hep mühendis, doktor. Onlar için sorun olmuyor ama bir asgari ücretli ödeyemez. Ben emekliyim. Zorlanmıyorum desem yalan olur ...” (E1, Y56, Terzi).

Kentsel dönüşüm çalışmalarından sonra caddeye taşınan daha yüksek gelire sahip bireylerle arsa sahipleri arasında belirgin bir ekonomik farklılık gözlemlenmiştir. Görüşmelerde sık sık ifade edilen bu farklar, bölgede insanlar arasındaki sınıfsal gerilimi ve sosyal uyumsuzluğu da beraberinde getirmiştir. Kentteki bu ve benzeri durumları Nacak (2024, s.244), “çağdaş kentin gerilimi” olarak ifade etmektedir.

“...Burada 14 bin TL emekli maaşı alan insanlar var. Buradaki insanların (sonradan taşınanlar) %70'i imaj, gösteriş peşinde...” (AS3, Y55, Emekli).

“...Toplantılarda hep itiraz ediyorlar (arsa sahipleri). Ekonomik durumdan dolayı. Onların gözünde siteye bir şey yapılacağına büyük bir şey görülüyor. [...] Onlar bunları masraf olarak görüyor. Çünkü onların çoğu emekli, maddi durumları kısıtlı ve genelde yaşlı insanlar.” (ST2, Y48, Ziraat Mühendisi).

“...Ekonomik olarak fark var. Çünkü sonradan gelen insanlar genelde iyi işe sahip, iyi maaş alan insanlar. Daha önceden oturanlar genelde yaşlı ve emekli insanlar. Bu yüzden arada fark var. [...] Mesela arsa sahipleri gün içerisinde sürekli evde oldukları için güvenliğe karşı geliyorlar, güvenliğin olması onlara masraf geliyor. Bir de arsa sahipleri buranın (binanın) kendilerine ait olduğunu düşünüyorlar. Bizlere, bizim arsamız olmasaydı siz ev sahibi olamazdınız imasında bulunuyorlar...” (ST3, Y42, Müdür).

Arsa sahiplerinin “*Bizim arsamız olmasaydı siz ev sahibi olamazdınız.*” yönündeki iması, kentsel dönüşüm sürecinde sıkça görülen mülkiyet temelli güç ilişkilerinin yarattığı sosyal gerilimi açıkça yansıtmaktadır. Ayrıca bu ifade, dönüşüm alanındaki diğer sakinleri sürecin ikincil ve “hak etmiş” değil, “faydalanmış” aktörleri gibi göstermekte; böylece mülkiyetin bir üstünlük ve meşruiyet aracı olarak kullanılmasına zemin hazırlamaktadır.

Dönüşüm süreciyle birlikte soylulaştırma olgusunun bölge halkı üzerinde oldukça etkili olduğu gözlemlenmektedir. Caddeye sonradan taşınan, yüksek statüye ve iyi bir gelir seviyesine sahip insanlar, caddede sosyal bir dönüşüm meydana getirmiş; arsa sahipleri bu değişim karşısında kendisini dışlanmış ve uyumsuz hissetmiştir. Bu durum özellikle arsa sahiplerinin ve esnafın görüşlerinden anlaşılmaktadır.

“...Onlar (arsa sahipleri) buradaki evini satıp, gittiler başka yerden aldılar. Şimdi benim imkânım olsa ben de oturmam [...] Aidat çok yüksek. 3+1 dairelerin aidatı 2350 TL. Ben emekli maaşı alıyorum. Babamda var o da alıyor. İdare ediyoruz...” (AS1, Y61, Emekli).

“... %80 arsa sahibi sattı gitti. Apartman bize göre değil diye düşündüler. Burada bir komşumuz (arsa sahibi) buradan ev hak edince etrafındaki insanlar, orada yaşayan insanlar zengin, sen onların arasında nasıl yaşayacaksın demişler. O komşum hâlâ o korku ile burada yaşıyor. Ara sıra bahseder.” (AS2, Y50, İlaç Firması Çalışanı).

“Kentsel dönüşüm ile beraber buradan taşınan arsa sahipleri oldu. Burada bir arsa sahibinin 4 tane dairesi olsa bile en fakiri arsa sahibidir. Dışarında gelenlerle arsa sahipleri arasında uçurum var...” (AS3, Y55, Emekli).

“Kentsel dönüşüm çoğu arsa sahibine yaramadı. Kendi gelirine göre işin içinden çıkamadı, çoğu sattı başka yerlere taşındı.” (E1, Y56, Terzi).

“...Son bir senedir özellikle dikkat ediyorum. Müşterilerimizden de insanlar buradaki evlerini kiraya verip, köye dönen çok görüyorum. Bunlar özellikle arsa sahibi. Çünkü emekli maaşı 10 bin TL ama evini kiraya verse 25 bin TL alıyor. 2,5 katı daha fazla alıyor...” (E2, Y37, Bayi Sahibi).

Öte yandan, kentsel dönüşüm sonrasında meydana gelen sosyal yapı, sadece gelir farklarını meydana getirmemiş bununla beraber yerleşim biçimlerini de ayırtmıştır. Katılımcılardan elde edilen verilere göre, ev almayı düşünen kişiler bina içerisinde yaşayan

“Kaç arsa sahibi var?” sorusunu sorarak, bu kişilere dair ön yargılı bir tavır sergilemektedir. Bu durum, yerel halkın sonradan taşınan kişiler tarafından sosyal açıdan daha düşük bireyler olarak algılandığını ve dışlandığını göstermektedir. Bununla beraber, arsa sahipleriyle sonradan taşınan kişilerin farklı bloklara yerleştirilmesi, kentsel dönüşümün mekânsal bir ayırım stratejisini bizlere göstermektedir. Bu durumda, site içerisinde ayrıştırmanın bilinçli bir şekilde gerçekleştirildiği söylenebilir.

“...Buradan yeni ev alacak insanların ilk sorduğu soru binada kaç tane arsa sahibinin yaşadığıyla ilgilidir. Eğer fazla arsa sahibi varsa buradan ev almak istemiyorlar. Çünkü onlara göre arsa sahipleri binada asıl problemi yaratacak kişiler...” (AS2, Y50, İlaç Firması Çalışanı).

“Benim oturduğum sitede bizlerle arsa sahiplerinin blokları ayrılmış durumda. Müteahhit bu şekilde düzen vermiş. Onlar farklı blokta biz de farklı blokta. Aslında böyle daha güzel...” (ST2, Y48, Ziraat Mühendisi).

Bu görüşler, soylulaştırmanın ekonomik, sosyal ve mekânsal boyutlarının birlikte yorumlanması gerektiğini göstermektedir. Arsa sahipleri dönüşüm esnasında bölgenin yerlisi olmasına rağmen, dönüşüm sonrasında ikinci plana atılmış, hatta uzak durulması gereken kişiler hâline gelmiştir. Buradan arsa sahiplerinin kentsel dönüşüm sonrasında yerlerinden edilmeseler bile, sonradan taşınan kişiler tarafından dışlandıkları anlaşılmaktadır.

3.4. Aidiyet ve Taşınma Eğilimine Yönelik Görüşler

Bu bölümde, kentsel dönüşüm sonrası katılımcıların yaşadıkları mekâna yönelik aidiyet duygusu ile taşınma eğilimleri incelenmiştir. Bazı katılımcılar mahallelerine karşı güçlü bir bağlılık hissederken, bazıları ise yabancılaşma ve aidiyet eksikliği nedeniyle taşınma isteği belirtmiştir. Elde edilen bulgular dört alt tema altında sınıflandırılmıştır.

Tablo 5. Aidiyet ve Taşınma Eğilimine Dair Alt Temalar, Katılımcılar ve Örnek Alıntılar

Alt Tema	Katılımcılar	Örnek Cümle
3.4.1. Kentsel Dönüşümle Değişen Mekânsal Bağlılık	AS1, AS2, AS3	“Binalar değişti ama mahalle benim mahallem.” – AS3
3.4.2. Aidiyet Duygusunun Zayıflaması	ST1, ST3	“Hayır, hissetmiyorum ama burası Konya’nın en düzgün caddelerinden biri.” – ST1
3.4.3. Taşınma İsteği – Yüksek Aidat, Kalabalık, Yabancılaşma	AS1, E2, ST1	“Aidat çok yüksek. İmkânım olsa bahçeli bir ev isterim.” – AS1
3.4.4. İş veya Alışkanlık Nedeniyle Kalma Eğilimi	E1, E2, ST2	“Bu cadde iş yerime çok yakın, taşınmayı hiç düşünmedim.” – ST2

Kentsel dönüşüm sürecinin, bireylerin yaşadıkları mekâna yönelik aidiyet hislerinde de ciddi değişimlere sebep olduğu düşünülürse bazı katılımcılar kentsel dönüşümden sonra caddede fiziksel değişimlerin meydana gelmesine rağmen hâlen kendilerini yaşadıkları caddeye ait hissettiklerini ifade etmişlerdir. Yaşadıkları alanla ilişkilerini “Benim mahallem.” ve “Annemin babamın mezarı burada, bu caddedeki mezarlıkta. O yüzden ben buraya aitim.” ifadelerini kullanarak yansıtmışlardır. Ancak çoğu katılımcı için kentsel dönüşüm, aidiyet duygusunu zayıflatmış ve yaşanan yerle olan bağlarını koparmıştır. Dönüşümle beraber gelen nüfus ve yaşam maliyetlerindeki artış, bu bölgede yaşayan bazı bireylerde taşınma isteği doğurmuştur.

“...İmkânım olsa ben taşınırdım. Şöyle bahçeli tek katlı bir evim olsun istiyorum...” (AS1, Y61, Emekli).

“...Kendimi buraya ait hissetmiyorum. Ama Konya’nın en düzgün caddelerinden birisi olduğu için burada yaşamak bana daha mantıklı geliyor...” (ST1, Y45, Oyuncu).

Aidiyet kaybı, hem değışen mekâna karşı yabancı hissetme hem de sosyolojik bir yabancılaşma şeklinde kendini göstermektedir. Katılımcılar, fiziksel olarak değışen caddede yaşamlarına devam ediyor olsalar da artık kendilerini oraya ait hissetmediklerini ifade etmektedir. Bu durum, bireyler üzerinde “yerinde yabancılaşma” (in place displacement) kavramını meydana getirmektedir. Özellikle mekânın eski sosyal dokusunun kaybolması, tanıdık ilişkilerin çözülmesi ve gündelik pratiklerin zorlaşması, bireylerin kendi yaşam alanlarında misafir gibi hissetmesine yol açmaktadır. Bu bağlamda, aidiyet kaybı sadece fiziksel çevrenin dönüşümünden değıl, aynı zamanda toplumsal belleğin zayıflamasından ve ortak kimliğin erozyona uğramasından da beslenmektedir. Sonuç olarak söz konusu mekânsal dönüşüm, bireylerin yaşam alanlarını ve kendilerini tanımlama biçimlerini derinden etkilemektedir.

Sonuç

Bu araştırmada, Konya ilinin Selçuklu ilçesinde bulunan Şefik Can Caddesi’nde gerçekleşen kentsel dönüşüm sürecinin bireyler üzerindeki etkisi derinlemesine incelenmiştir. Katılımcı görüşlerine dayalı olarak yapılan tematik analiz, kentsel dönüşümün sadece fiziksel bir değışimi değıl; aynı zamanda sosyal ilişkileri, ekonomik dengeleri ve aidiyet duygusunu da derinden etkilediğini ortaya koymuştur.

Araştırmanın verilerine göre Şefik Can Caddesi’nde gerçekleştirilen kentsel dönüşüm, bireyler üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkiler yaratmıştır. Bölgedeki eski yapıların yıkılmasıyla yerine daha sağlam, planlı ve mühendisler tarafından yeni binaların yapılması, bireyler üzerinde fiziksel güvenlik algısını artırmış; katılımcılar bu durumu depreme karşı güven hissi ile ilişkilendirmiştir. Ancak dönüşüm sürecinin olumsuz yanını incelediğimizde duygusal ve sosyal çöküşleri de meydana getirdiğı gözlemlenmektedir. Özellikle arsa sahipleri, müteahhitler sebebiyle gerçekleşen mağduriyetler ve sosyal dışlanma gibi sorunlar yaşamış; bazı katılımcıların ifadelerine göre bu süreç ağır sağlık sorunlarına sebep olmuştur.

Yapılan çok katlı binalar, bölgeyi modern ve planlı bir görünüme kavuşturmuştur. Bu dönüşüm bölgede nüfusun hızlı bir şekilde artmasına sebep olmuştur. Dönüşüm öncesinde daha çok belli ilçelerden gelen kişilerin yaşadığı bu cadde, artık farklı şehirlerden gelen, daha yüksek gelir grubuna ait bireylerin yaşadığı bir alan hâline gelmiştir. Bu durumla birlikte, konut ve kira fiyatlarında ciddi artışlar yaşanmış; bölge, alt ve orta gelir grubundaki bireyler için ulaşılmaz hâle gelmiştir. Bununla beraber yerel halk da artan aidat masrafları ve üst gelir grubunda insanların varlığı sebebiyle bölgeden taşınmak zorunda kalmıştır. Tüm bu gelişmeler, dönüşüm sürecinin caddede soylulaştırma etkisi yarattığını göstermiştir.

Araştırma ayrıca, kentsel dönüşüm çalışmalarının hem mekânsal bir yenilenmeye hem de toplumsal ilişkiler ağında önemli değışimlere yol açtığını göstermektedir. Katılımcıların çoğunluğu, dönüşüm öncesinde komşuluk ilişkilerinin güçlü olduğunu; bu ilişkinin dayanışma, samimiyet ve güvene dayalı olduğunu ifade etmiştir. Katılımcıların görüşlerine göre bayram ziyaretleri, akrabalık/hemşerilik ilişkileri ve kapı komşusuyla kurulan samimi ilişkiler

dönüşüm öncesindeki söz konusu komşuluğun en önemli özellikleri olarak öne çıkmaktadır. Ancak kentsel dönüşüm sonrasında, çok katlı binaların yapılması ve site yaşamı gibi bazı unsurlar komşuluk ilişkilerinde bireyselleşmeye ve yalnızlaşmaya dayalı yeni bir yapıyı beraberinde getirmiştir. Katılımcılar, modern ve düzene dayalı bir şekilde inşa edilen yeni yaşam alanlarında yalnızlaşmanın arttığını ifade etmiştir. Bu durum, kentsel dönüşümün caddede yaşayan insanlar arasında duygusal çözülmeye neden olduğunu ortaya koymuştur. Öte yandan bazı katılımcılar, site yaşamı içerisinde sosyal ilişkilerinin güçlülüğünden bahsetmiş; özellikle asansör, bahçe gibi alanlarda samimi etkileşimler kurduklarını ifade etmiştir. Bu da kentsel dönüşümün yeni ve daha kısa sosyal ilişkileri meydana getirdiğini göstermektedir. Başka bir katılımcı ise, kendi sitelerinin iki blok olarak ayrıldığını bir blokta sadece arsa sahiplerinin diğer blokta da sonradan taşınan insanların yaşadığını dile getirerek kentsel dönüşüm sürecinin eski mukimlerle yeni gelenler arasındaki sosyal ilişkileri zayıflattığına dikkat çekmiştir.

Bununla beraber, kentsel dönüşüm süreci, bireylerin yaşadıkları mekâna duyduğu aidiyet hissi üzerinde hem güçlü hem de zayıf etkiler meydana getirmiştir. Bazı katılımcılar, fiziksel yapının değişmesine rağmen kendilerini hâlâ oturdukları mekâna bağlı hissetmekte ve bunu "*Mahalle benim mahallem.*" şeklinde dile getirmektedir. Bu durum aidiyetin hem fiziksel mekâna hem de duygusal ve tarihsel bağlara dayandığını göstermektedir. Buna karşın birçok katılımcı, dönüşümle beraber nüfusun artması ve yüksek maliyet sebebiyle kendini yaşadığı yere ait hissetmediklerini ifade etmiştir. Mekânsal yenilenmenin beraberinde mahalle yapısının da değişmesi, bireylerin çevreyle olan ilişkilerinde bir zayıflama meydana getirmiştir.

Sonuç olarak Şefik Can Caddesi'nde gerçekleşen kentsel dönüşüm, fiziksel gelişmenin yanında soylulaştırma dinamiklerini de içinde barındırmaktadır. Bu cadde, komşuluk ilişkilerinde değişimin meydana geldiği, eskiyle yeninin çatıştığı ve sosyal bağların yeniden şekil aldığı bir bölgeye dönüşmüştür. Bu bölgede yaşayanların aidiyet duygusunda bir kırılma hali söz konusudur. Bu süreçte kimileri bulunduğu yere daha bağımlı hale gelirken kimilerinde ise -özellikle eski sakinlerde- yerinde yabancılaşma ve zorunlu taşınma riski meydana gelmiştir.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal programında taranmış ve en az iki hakem incelemesinden geçmiştir. / *This article has been scanned via a plagiarism software and reviewed by at least two referees.*

Değerlendirme / Review: Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / *Double-blind peer-reviewed, external independent.*

Teşekkür / Acknowledgments: Yazar, makalenin hazırlanma sürecindeki katkılarından dolayı Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Prof. Dr. Reşat Açıkgöz'e, revizyon sürecindeki katkılarından dolayı Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Mekânsal Planlama Genel Müdürlüğü'nden Dr. Nurullah Osmanlı'ya teşekkürünü beyan etmiştir. / *The author expresses her gratitude to Prof. Dr. Reşat Açıkgöz from the Department of Sociology, Selçuk University, for his contributions during the preparation of the article, and to Dr. Nurullah Osmanlı from the General Directorate of Spatial Planning, Ministry of Environment and Urbanization, for his contributions during the revision process.*

Etik Beyan / Ethical Declaration: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. Makaledeki saha araştırması, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Etik Kurulu'nun 26.05.2025 tarih ve 2025/061 sayılı izni ile gerçekleştirilmiştir. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study. The field research in this article was conducted with the permission of the Selçuk University Faculty of Letters Ethics Committee, dated 26.05.2025 and numbered 2025/061.*

Etik Bildirim / Complaints: info@konyadergisi.net

Beznerlik Taraması / Similarity Check: iThenticate

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*

Finansman / Grant Support: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants or other support was received.*

Kaynaklar / References

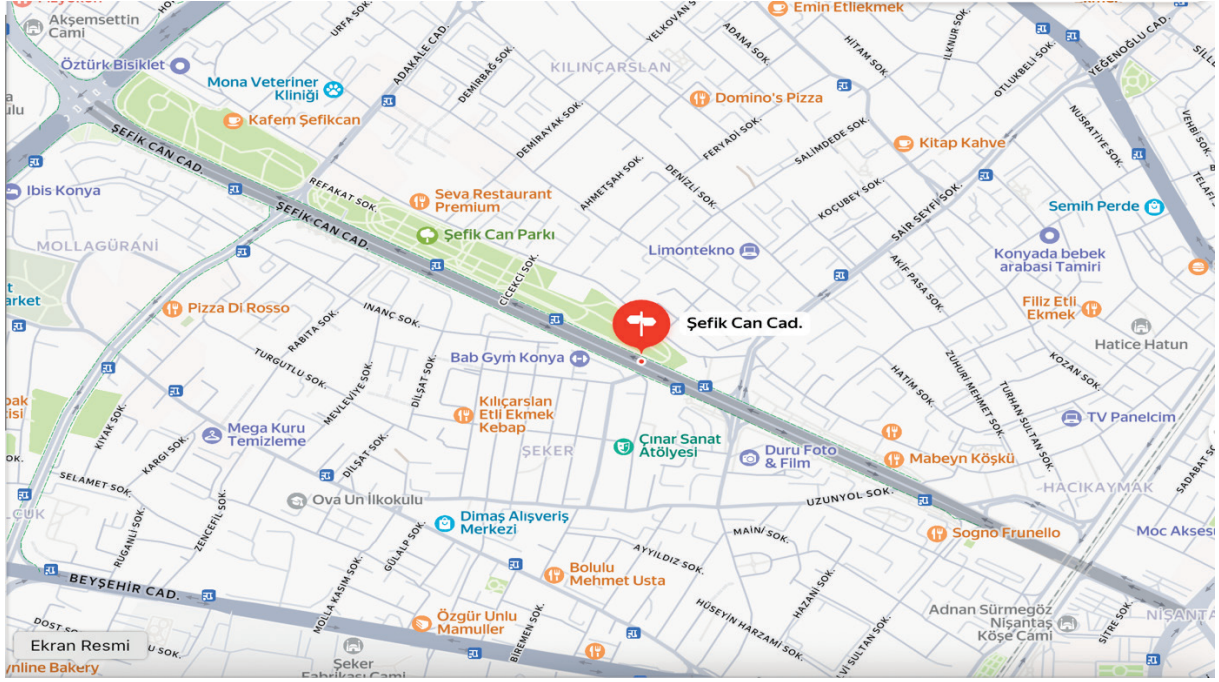
- Akalın, M. (2016). Kentsel Dönüşümün Karanlık Yüzü: Soylulaştırma, Yerinden Edinme ve Mekansal Dışlanma. *Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 7(14), 287-319.
- Altındağ Belediyesi (2020, 18 Haziran). Örnek Mahallesi'ne Dev Yatırım. <https://www.altindag.bel.tr/#!haberler/ornek-mahallesine-dev-yatirim->.
- Altındağ Belediyesi. (2024, 7 Temmuz). Örnek Mahallesi'ne Müjde. <https://altindag.bel.tr/#!haberler/ornek-mahallesi-ne-mujde->.
- Arslan, F. D. & Yashıkaya, R. (2024). Soylulaştırmanın Dönüşümü: Devlet Eliyle Soylulaştırma. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 26(2), 673-700. <https://doi.org/10.26745/ahbvuibfd.1427796>
- Aydın, Y. & Kayıkcı, H. (2024). Göç Ettirmeyen Kentsel Dönüşüm ve Soylulaştırma Ayrımı: Ankara, Yenimahalle Mehmet Akif Ersoy Mahallesi Örneği. *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 12(1), 41-58. <https://doi.org/10.5505/jas.2024.28291>
- Bahçeçi, H. I. (2017). Urban Transformation As The Manifestation Of Neoliberalism In Urban Space, *Journal of International Management, Educational and Economics Perspectives*, 5(1), 36-47.

- Başarslan, F. (2021). *Yaşlıların Kentsel Dönüşüm Sürecine Yönelik Algıları: İstanbul Mahalleleri Üzerine Bir Karşılaştırma*. [Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 695140).
- Creswell, J. W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (4th ed.). SAGE Publications.
- Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, (t.y.). 2015-2017 Stratejik Plan. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı.
- Çevre, Şehircilik ve İklim Bakanlığı. (2023, 16 Ekim). Kentsel Dönüşüm Başkanlığı Kuruldu. <https://csb.gov.tr/kentsel-donusum-baskanligi-kuruldu-bakanlik-faaliyetleri-38848>.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2018). *The Sage Handbook of Qualitative Research* (5th ed.). SAGE Publications.
- Ertaş, M. (2011). Kentsel Dönüşüm Çalışmalarında Sosyal Boyutun İncelenmesi, Ankara ve Londra Örneği. *Selçuk-Teknik Dergisi*, 10(1), 1-18.
- Geçalp, G. C. (2017). *Kentsel Dönüşüm Uygulamalarında Soylulaştırma: Tarlabası Örneği*. [Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi]. <https://www.academia.edu/86924386>.
- Glass, R. (1964). *London: Aspects of Change*. (1st ed.). MacGibbon & Kee Publications.
- Google. (2025) Şefik Can Caddesi, Konya [Uydu Görüntüsü]. Google Earth: https://earth.google.com/web/search/%c5%9eefik+Can+Caddesi,+Sel%c3%a7uklu%2fKonya,+T%c3%bcrkiye/@37.88260989,32.47264478,1019.51346117a,759.38135233d,35y,0h,0t,0r/data=CpwBGm4SaAoIMHgxNGQwODViOTFjNWFjZjFkOjB4MWZhNmUxMGY5MzQxODEzZRMGEKfb-fBCQCGDD8qgfzxAQcotxZ5lZmlrIENhbiBDYWRkZXNpLCBTZWzDp3VrbHUvS29ueWEsIFTDvHJraXllGAlGASImCiQJwKEuJPXxQkARh0XN3nLwQkAZSBdGLAY9QEAh6Z-p41w7QEBCAggBOgMKATBCAggASgOI_____ARAA
- Google. (2025). Şefik Can Caddesi, Konya, [Harita]. Google Maps: https://www.google.com/maps/place/%C5%9Eefik+Can+Cd.,+Sel%C3%A7uklu%2fKonya,+T%C3%BCrkiye/@37.8826098,32.47007,17z/data=!3m1!4b1!4m6!3m5!1s0x14d085b91c5acf1d:0x1fa6e10f9341813e!8m2!3d37.8826098!4d32.4726449!16s%2Fg%2F1tt5p91m?entry=ttu&g_ep=EgoyMDI1MTEyMy4xIKXMDSoASAFQAw%3D%3D
- Gür, M. (2015). *Kentsel Dönüşüm Uygulamasında Yaşam Kalitesi Araştırması ve Kavramsal bir Model Önerisi: Bursa Doğanbey Örneği* (1. Baskı). Nilüfer Belediyesi Yayınları.
- Gürler Aksoy, H. (2024). *Kentsel Dönüşümde Soylulaştırma Kavramının Karaman İli Yenimahalle Ölçeğinde İrdelenmesi*. [Yüksek Lisans Tezi, KTO Karatay Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 866407).
- Hacıcaferoğlu, S. (2023). *Kentsel Dönüşüm Avrupa ve Türkiye'deki Uygulamaları* (1. Baskı). Tevafuk Yayınları.
- Kaş, M. (2014). *Konut Sorununun Çözümünde Kentsel Dönüşüme Kullanıcı Katılımının Sağlanması Üzerine Bir Yöntem Araştırması: Konya Örneği*. [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 380828).
- Koçak, E. (2019). *Kentsel Dönüşüm Projelerinde Soylulaştırıcı Olarak TOKİ'nin Rolü: Ankara İli, Aktaş Mahallesi Örneği*. [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 564218).
- Konya Büyükşehir Belediyesi. (t.y.). Mevlâna Türbe Arkası Kentsel Yenileme Projesi. <https://www.konya.bel.tr/proje/mevlana-turbe-arkasi-kentsel-yenileme-projesi>.
- Konya Büyükşehir Belediyesi Kent Bilgi Sistemi. (2025). Projeler. <https://www.konya.bel.tr/proje>.

- Meder, M. & Bal, S. (2018). Soylulaştırma ve Ankara Dikmen Vadisi Örneği. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (32), 211-223. <https://doi.org/10.30794/pausbed.424373>
- Meram Belediyesi. (2024, 9 Ocak). 2023'ün En Büyüğü; 'Şükran Kentsel Dönüşüm Projesi'. <https://www.meram.bel.tr/haber/2023-un-en-buyugu-sukran-kentsel-donusum-projesi>.
- Nacak, İ. (2024). Kent Araştırmalarında Antropolojik Açılımlar: Yeni Meseleler ve Özgünlük Arayışı. *SEFAD*, 51, 241-254. <https://doi.org/10.21497/sefad.1358813>
- Orçan, M. & Yahya, A. (2023). Dünyadan ve Türkiye'den Örneklerle Kentsel Dönüşüm. (Editör: Mustafa Orçan ve Yahya Aydın). *Türkiye'de Kentsel Dönüşüm*, Çizgi Kitabevi, 9-19.
- Osmanlı, N., Koçer, K., & Sağ Serdaroğlu, N. (2020). Kentsel Dönüşüm Sürecine Yönelik Anahtar Bir Çerçeve ve Konya Deneyimi. *Balıkesir Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, 22(2), 507-533. <https://doi.org/10.25092/baunfbcd.718183>
- Ökde, F. (2020). *Kentsel Dönüşüm Uygulamalarının Kentsel Yaşam Kalitesine Etkisi Mamak Örneği* (1.Baskı). Nobel Bilimsel Eserler Yayınları.
- Özkan, E., Yazıcı, Y. E., & Gökşin, Z. A. (2024). *Bir Kentsel Dönüşüm Hikayesi Sarığöl-Yenidoğan* (1. Baskı). İdeal Kent Yayınları.
- Polat, S., & Dostoğlu, N. (2007). Kentsel Dönüşüm Kavramı Üzerine: Bursa'da Kükürtlü ve Mudanya Örnekleri. *Uludağ Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Dergisi*, 12(1). 61-76. <https://doi.org/10.17482/uujfe.48905>
- Smith, N. (1987). Gentrification and the Rent Gap, *Annals of the Association of American Geographers*, 77(3), 462-465.
- Şen, B. (2011). Kentsel Mekânda Üçlü İttifak: Sanayisizleşme, Soylulaştırma, Yeni Orta Sınıf. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, (44), 1-21.
- TOKİ (Toplu Konut İdaresi). (2024) TOKİ Kurum Profili.
- Topatan Orhan, N. (2019). *Tasarım İlkeleri Doğrultusunda Cephe Karakterleri: Konya Şefik Can Caddesi Örneği*, [Yüksek Lisans Tezi, Konya Teknik Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (Tez No. 586976).
- Yaman, M. (2010). Türkiye'deki Uygulamalar Bağlamında Kentsel Dönüşümün Yeniden Kavramsallaştırılması. *Toplum ve Demokrasi Dergisi*, 4(8-9-10), 119-128.

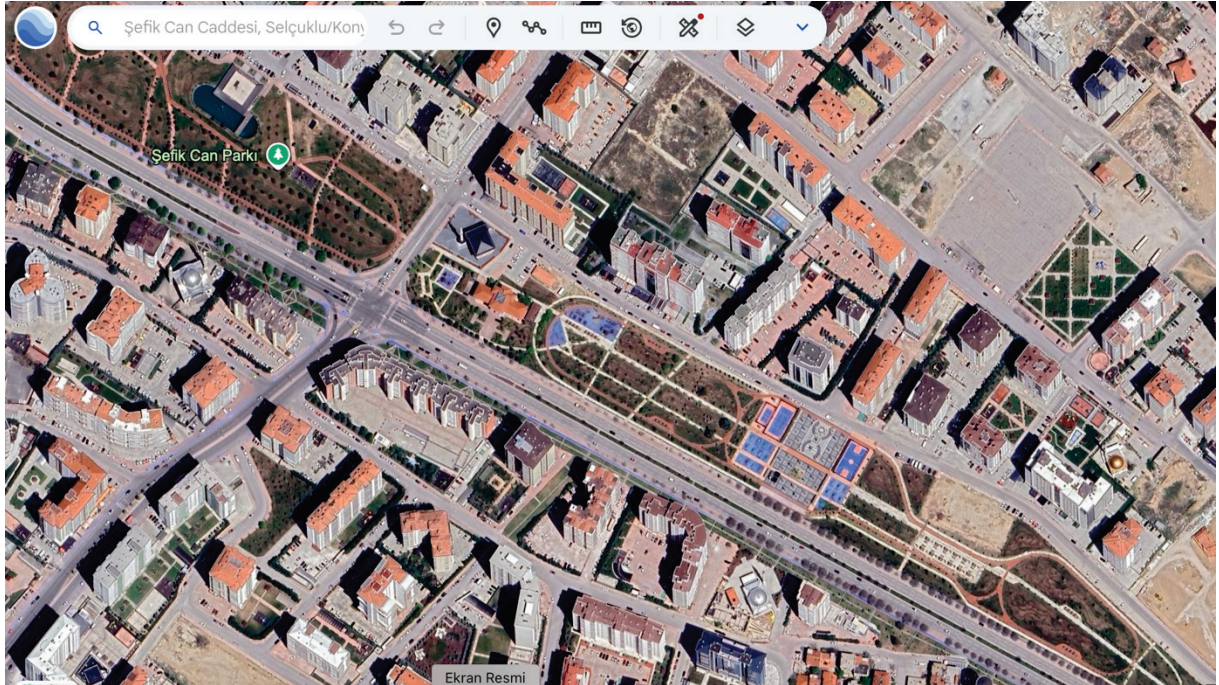
Ekler

Ek 1. Şefik Can Caddesi'nin Harita Görüntüsü



Kaynak: Google Maps, 2025

Ek 2. Şefik Can Caddesi'nin Uydu Görüntüsü



Kaynak: Google Earth, 2025

Ek 3. şefik Can Caddesi'nin Kentsel Dönüşüm Öncesi ve Sonrası



Kaynak: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kent Bilgi Sistemi, 2025

Ek 4. Şefik Can Caddesi'nin 2025 Yılındaki Görüntüleri



Kaynak: Konya Büyükşehir Belediyesi Kent Bilgi Sistemi, 2025.

Bahailiğin Yerel Yansımaları Üzerine Bir Çalışma

Kitap Adı: **Tarihi-Dini Boyutuyla Bahailik (Konya Örneği)**

Yazar: **Prof. Dr. Mustafa Sami Baybal**

Yayınevi: **Literatürk Academia**

Baskı Yılı: **2023**

Sayfa Sayısı: **200**

ISBN: **978-625-694-913-3**

Halil Çiftçi¹

Atıf / Citation: Çiftçi, H. (2025). Bahailiğin Yerel Yansımaları Üzerine Bir Çalışma. *Konya Araştırmaları Dergisi*, 2, 129-132. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17956446>

¹ Doktora Öğrencisi / Ph.D. Student, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya / Türkiye, ORCID: 0000-0002-9842-3292, E-mail: hc.halil.ciftci@gmail.com.

Konya ilahiyat camiasının mümtaz şahsiyetlerinden, dinler tarihçileri arasında saygın bir yer edinerek yakın zamanda emekli olan Prof. Dr. Mustafa Sami Baybal'ın kaleme aldığı *Tarihi-Dini Boyutuyla Bahailik (Konya Örneği)* adlı kitapta, Bahailik hakkında detaylı ve kapsamlı bir inceleme sunulmaktadır. Çalışmada mümkün olduğunca tarafsız ve önyargısız bir bakış açısıyla konuya yaklaşıldığı ve deskriptif bir metot kullanılarak Bahailiğin detaylı bir şekilde ele alındığı belirtilmektedir. Deskriptif (betimleyici) yöntemin tercih edilmesinin temel nedeni, konunun doğası gereği normatif değil analitik bir yaklaşım gerektirmesidir. Deskriptif yöntem, nesnellik ve tarafsızlık hedefi açısından yerinde bir seçimdir; ancak yöntemin doğası gereği çalışma eleştirel, karşılaştırmalı veya sosyolojik çözümleme bakımından eksik kalmıştır. Bu nedenle, ilerleyen araştırmalarda deskriptif çerçevenin, yorumsamacı (hermeneutik) veya sosyolojik bir yaklaşımla desteklenmesi, Bahailiğin Türkiye bağlamındaki dinamiklerini daha derinlikli biçimde anlamayı mümkün kılacaktır. Araştırmada hem yazılı kaynaklardan hem de Konya'daki Bahailerle yapılan birebir görüşmelerden faydalanılmıştır. Türkiye'de Bahailik üzerine yapılan çalışmalar arasında ilk sistematik yerel saha örneğini sunması bakımından benzersiz bir değere sahiptir. Ancak bu benzersizliği, yalnızca ampirik veri sunumu düzeyindedir; teorik ve yorumlayıcı derinlik açısından literatürde hâlâ geliştirilmeye açık bir alan bırakmaktadır.

Konya, hem İslamî-mistik kimliği güçlü bir şehir olması hem de modernleşme sürecinde dinsel çeşitlilikle sınırlı temaslar kuran bir sosyokültürel yapıya sahip olması nedeniyle özgün bir örnektir. Çalışmanın Konya sahasında yapılması; Mevlevîliğin, tasavvufi geleneğin ve İslami kimliğin baskın olduğu ortamda Bahailiğin nasıl algılandığını görmek, bu inancın toplumsal kabul sorunlarını anlamak için uygun bir laboratuvar niteliğindedir. Konya'daki Bahai topluluğunun sayıca az ama örgütlü oluşu, dinî azınlıkların yerel düzeyde nasıl varlık gösterdiğine dair değerli ipuçları sunduğu için bu durum yerel din sosyolojisine katkıdır. Türkiye'de Bahailik üzerine daha önce yapılmış çalışmalar çoğunlukla doktrinel karşılaştırmalarla sınırlı olmuştur. Baybal'ın bu eseri ise yerel saha verisini tarihsel ve teolojik bağlamla birleştiren ilk örneklerden biri olması bakımından bu literatürdeki boşluğu doldurmaktadır.



Kitapta, Bahailiğin tarihsel arka planına odaklanılarak, bu dinî hareketin doğuşunu ve gelişimini etkileyen önemli faktörler ele alınmaktadır. Özellikle Bahailiğin temellerini atan Babilik hareketine ve bu hareketin öncüsü olan Seyyid Ali Muhammed'in (Bab) hayatına ve öğretilerine yer verilmektedir. Birinci bölümde *Bahailiğin Gelişmesi ve Osmanlı Dönemi'nde Bahailer* başlığı altında, Bahaullah dönemine ve bu süreçte Osmanlı yönetimiyle olan ilişkilere odaklanılmaktadır. Osmanlı arşiv belgeleri kullanılarak, Bahailiğin Osmanlı topraklarındaki konumu ve bu dönemde yaşanan önemli gelişmeler detaylı bir şekilde incelenmektedir. İkinci bölümde Bahailiğin temel inanç ve ibadet esasları ele alınmaktadır. Tanrı anlayışı, peygamberlik görüşü, ahiret inancı, namaz, oruç, zekât ve hac gibi konular detaylı bir şekilde açıklanmaktadır. Ayrıca Bahailikteki diğer dinî hükümlere de yer verilerek, evlilik, boşanma, miras, çalışma, yasaklar gibi konulardaki hükümler ve uygulamalar incelenmektedir. *Bahailiğin Türkiye'deki Faaliyetleri ve Türk Bahailer* başlıklı üçüncü bölümde, Bahailiğin Türkiye'deki tarihine, örgütlenmesine ve faaliyetlerine odaklanılmaktadır. Özellikle Konya'daki Bahailerle yapılan görüşmelere dayanarak, onların inançları, uygulamaları ve toplumsal yaşamdaki konumları ele alınmaktadır. Ayrıca Türk Yargıtay'ının Bahailiğe dair görüşleri ve aldığı kararlar da analiz edilmektedir. Çalışmada hem Bahai kaynakları (Kitab-ı Akdes, İkan Kitabı, Saklı Sözler, Yedi Vadi ve Dört Vadi vb.) hem de İslami kaynaklar kullanılarak konuya farklı bakış açılarından yaklaşılmaktadır. Osmanlı arşiv belgelerine başvurularak, Bahailiğin Osmanlı dönemindeki konumu ve yaşanan önemli olaylar hakkında detaylı bilgiler sunulmaktadır. Kullanılan kaynak türleri bakımından oldukça dengeli bir kompozisyona sahiptir. Bu durum, konunun farklı inanç perspektiflerinden ele alınmasına imkân tanımaktadır. Dolayısıyla kaynak seçimi ilk bakışta metodolojik olarak yeterli görünmektedir. Ancak, kaynak çeşitliliği kadar önemli olan şey, bu kaynakların ele alınma biçimidir. Baybal'ın yaklaşımı çoğu zaman aktarımı önceleyen, yorumlamayı ikinci plana atan bir çizgidedir. Yani kaynaklar arasında karşılaştırmalı veya eleştirel bir analiz değil, daha çok tanıtıcı bir derleme görülmektedir.

Konya'daki Bahailerle yapılan görüşmeler ve saha çalışmaları, Bahailiğin Türkiye'deki yerel düzeydeki yansımalarını anlamak açısından önemli bir katkı sağlamaktadır. Bahailiğin söylemleri ve iddiaları üzerine farklı algılar ve eleştirel yorumlar da sunularak konuya objektif bir şekilde yaklaşılmakta, dengeleyici bir bakış geliştirilmektedir. Bu durum çalışmanın nesnel yönünü güçlendirmektedir. Neticede *Tarihi-Dini Boyutuyla Bahailik (Konya Örneği)* adlı kitap, Bahailik üzerine genel bir çerçeve arayan araştırmacılar için yararlı bir başvuru metni olarak değerlendirilebilir. Yazarın tarafsız ve akademik yaklaşımı, konunun hem olumlu hem de olumsuz yönlerini ele alması, Bahailiğe dair kapsamlı bir bilgi derlemesi sunduğunu göstermektedir. İslam Ansiklopedisi maddelerine bakıldığında, tezler incelendiğinde Türkiye'de Bahailiğin genellikle şu üç eksen üzerinden incelendiği söylenebilir: 1) Teolojik/mezhpsel analizlerle Bahailiğin İslam içindeki veya dışındaki konumu tartışılmaktadır. 2) Tarihsel yaklaşımlarla Bahailiğin İran ve Osmanlı'daki tarihsel gelişimi üzerinde durulmaktadır. 3) Dış kaynak temelli incelemelerle çoğu araştırma, Bahai kaynaklarının tercümelerine ve Batı merkezli literatüre dayanmaktadır. Bu çalışmaların ortak özelliği, saha verisinden büyük ölçüde yoksun olmalarıdır. Baybal'ın çalışması, bu noktada belirgin biçimde ayrılmaktadır. Yazar, Konya'daki Bahai topluluğuyla doğrudan görüşmeler gerçekleştirmiş, yerel düzeyde inanç pratikleri, toplumsal ilişkiler ve kültürel yansımalar üzerine birincil veri toplamıştır. Dolayısıyla kitap, Bahailiğin Türkiye'deki yerel tezahürlerine dair ilk sistematik alan araştırmalarından biridir.

1960'lı yıllarda Yargıtay'ın aldığı bir karar neticesinde Bahailiğin Türkiye'de bir din olarak kabul görmediği belirtilmektedir. Bu karara dair daha fazla detay verilmemiş olsa da, bu bilgi, Yargıtay'ın Bahailiği İslam'dan bağımsız bir din olarak tanımadığını göstermektedir. Bu durumun, Bahailiğin Türkiye'deki hukuki statüsünü ve toplumsal konumunu etkilemiş olması muhtemeldir.

Kaynaklarda yer alan diğer bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Bahailik, hem İslami kaynaklarda hem de bazı akademik çalışmalarda, İslam'dan ayrı bir din olarak değil, İslam'ın bir mezhebi veya bir tarikatı olarak değerlendirilmektedir. Bu bakış açısının, Yargıtay'ın kararını etkilemiş olabileceği düşünülebilir. Sonuç olarak, kaynaklardan Yargıtay'ın Bahailik hakkında hangi gerekçelerle böyle bir karar aldığını ve bu kararın içeriğini tam olarak anlamak mümkün değildir. Yargıtay'ın Bahailik hakkındaki kararları hakkında daha detaylı bilgi edinmek için, hukuki kaynaklara ve Yargıtay kararlarına başvurmak gerekmektedir.

Tarihi-Dini Boyutuyla Bahailik (Konya Örneği) kitabında, Konya'daki Bahailerin faaliyetleri hakkında doğrudan bir liste bulunmamakla birlikte, yazarın Konya'daki Bahailerle yaptığı görüşmelerden ve gözlemlerinden edindiği bilgiler ışığında bazı faaliyetlere değinilmektedir.

Çocuk Eğitimi: Konya'daki Bahailer, 6 yaşından itibaren çocuklara ahlak, erdem ve dinlerle ilgili hikâyelerin öğretildiği özel sınıflar düzenlemektedir. Bu sınıflar, Bahailerin çocuk eğitimine verdiği önemi ve çocukların manevi gelişimine katkıda bulunma amacını göstermektedir.

Gençlik Eğitimi: 12-15 yaş arası gençler için "yeni genç eğitimi" adı verilen programlar düzenlenmektedir. Bu programlarda toplumsal projeler yapılarak gençlerin topluma nasıl faydalı olabilecekleri, matematik gibi derslere manevi bakış açısının nasıl katılabileceği ve toplumun manevi olarak nasıl geliştirilebileceği konuları üzerinde durulmaktadır.

Ev Ziyaretleri: Konya'daki Bahailer, toplumun birbirini tanıması amacıyla haftada bir ev ziyaretleri gerçekleştirmektedir. Bu ziyaretler, Bahailerin toplumsal dayanışmaya ve birlik ruhuna verdiği önemi göstermektedir.

Toplantı ve Ziyafetler: Kitapta, yazarın Konya'daki bir Bahai ailesinin evinde düzenlenen bir ziyafette bulunduğu ve bu ziyafette çeşitli Bahai dualarının okunduğu, piyano çalındığı, çocukların tiyatral gösteriler sergilediği ve çay-pasta ikramıyla sohbet edildiği belirtilmektedir.

Sosyal ve Kültürel Faaliyetler: Kaynaklarda Konya'daki Bahailerin sosyal ve kültürel faaliyetlerine dair doğrudan bilgi verilmese de, Türkiye genelindeki Bahailerin, müstakil veya yurtdışındaki teşkilatlarla koordineli olarak yürüttükleri sosyal ve kültürel faaliyetleri kamuoyuna yansıttıkları belirtilmektedir.

Milli Ruhani Mahfil'in Çalışmaları: Milli Ruhani Mahfil, Konya'daki Bahailer de dâhil olmak üzere Türkiye genelindeki Bahailere eğitim ve rehberlik sağlamaktadır. Ayrıca, Milli Ruhani Mahfil'in Türkiye'de Bahai olmayan birçok çocuğun eğitimine destek verdiği bilgisi de kaynaklarda yer almaktadır.

Kaynaklarda, Konya'da Bahailerin toplum tarafından ne ölçüde kabul gördüğüne dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı ipuçları ve çıkarımlar yapmak mümkündür. Yazarın Konya'daki Bahailerle yaptığı görüşmelerde, onların toplum tarafından dışlanma veya baskı görme endişesi taşıdıkları anlaşılmaktadır. Örneğin bazı Bahailer, güvenlik kaygısı nedeniyle kitapta isimlerinin yer almamasını istemişlerdir. Bu durum, Bahailerin Konya toplumunda tam anlamıyla kabul görmediklerini ve hâlâ bazı önyargılarla karşılaşabileceklerini düşündürülebilir. Kitapta, Konya Bahaisi olan bir katılımcının, Bahailiği ilk duyduğunda şaşırıldığı ve hatta gereksiz bulunduğu belirtilmektedir. Bu ifade, Konya'da Bahailiğin yaygın bir inanç olmadığını ve toplumun çoğunluğu tarafından bilinmediğini göstermektedir. Konya Bahaisi olan bir diğer katılımcının belirttiğine göre, 1955-1965 yılları arasında Konya'da 35-40 Bahai yaşadığı ve bunların arasında 6-7 ailenin İranlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgi, Konya'daki Bahai nüfusunun geçmişte de az olduğunu ve çoğunlukla göçmenlerden oluştuğunu göstermektedir. Toplumun çoğunluğu Bahailik hakkında bilgi sahibi olmasa ve haklarında bazı önyargılar söz konusu olsa da kitapta yer alan bazı ifadeler, Konya'daki Bahailerin toplumsal hayata katılmaya ve diğer insanlarla iyi ilişkiler

kurmaya çalıştıklarını göstermektedir. Örneğin bir Konya Bahaisi, evine dünyanın her yerinden misafir geldiğini ve Bahailerin tüm insanlara yardım etmeyi kendilerine farz kıldığını belirtmektedir. Sonuç olarak, Konya’da Bahailerin toplumsal kabul görme durumu karmaşık ve çok yönlü bir konudur. Bu konuda daha kesin bir yargıya varabilmek için daha kapsamlı sosyolojik araştırmalara ihtiyaç vardır.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal programında taranmış, bir editör ve bir hakem incelemesinden geçmiştir. / *This article has been scanned via a plagiarism software, reviewed by one editor and one reviewer.*

Değerlendirme / Review: Bir iç (kitap editörü) değerlendirme, bir dış (hakem) değerlendirme / *One internal (book editor) review, an external (reviewer) review.*

Etik Beyan / Ethical Declaration: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study.*

Etik Bildirim / Complaints: info@konyadergisi.net

Beznerlik Taraması / Similarity Check: iThenticate

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*

Finansman / Grant Support: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants or other support was received.*

Kaynaklar / References

Baykal, M. S. (2023). *Tarihi-Dini Boyutuyla Bahailik (Konya Örneği)*. Literatürk Academia.

Konya Medreselerine Dair Kapsamlı Bir İnceleme

Kitap Adı: **Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri 1900-1924**

Yazar: **Prof. Dr. Caner Arabacı**

Yayınevi: **Konya Ticaret Odası Yayınları**

Baskı Yılı: **2017 (2. Baskı)**

Sayfa Sayısı: **721**

ISBN: **978-605-137-638-7**

Rabia Dikilitaş¹

Atıf / Citation: Dikilitaş, R. (2025). Konya Medreselerine Dair Kapsamlı Bir İnceleme. *Konya Araştırmaları Dergisi*, 2, 133-136. <https://doi.org/10.5281/zenodo.18051525>

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi / Graduate Student, KTO Karatay Üniversitesi, Konya / Türkiye, ORCID: 0009-0000-3623-3488, rabia.dklts@gmail.com.

Binlerce yıllık eğitim tarihimizin en uzun ve istikrarlı eğitim kurumu olan medreseler, Büyük Selçuklu Devleti'nden, Türkiye Selçuklu Devleti'ne ve oradan da Osmanlı Devleti'ne gelişerek ve büyüyerek intikal etmiştir. Medreseler, sadece ilim ve eğitim sistemi ile sınırlı kalmayarak içtimai ve kültürel olarak her alana nüfuz edebilmeyi başarmıştır. Başlangıçta dini temelli eğitim veren medreseler, zamanla bütün ilimlerle ilgilenmiştir. Devlet ve toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda ihtisas medreselerinin Türkiye Selçukluları devrinden itibaren kurulması önemlidir. Zamanla kendisini yenileyerek yoluna devam eden medreselerde bazı yenilikler Fatih Sultan Mehmed (1444-1446, 1451-1481) döneminde, ikinci önemli yeniliklerse Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde yaşanmıştır.

Asırlar boyunca bu devletlerin ayakta kalabilmeleri sadece harp ile sağlanmamıştır. Sağlam temeller üzerine atılmış bir eğitim sistemi ile medreseler, yüzyıllar boyunca devlete ve milletimize her anlamda büyük hizmetlerde bulunmuştur. Günümüzde de hâlen en büyük hizmetlerin eğitim alanında verilmesi gerekmektedir. Zira en büyük ve etkili silah, eğitimidir. Eğitim, bireysel gelişimin yanında toplumsal ilerleme ve devletlerin geleceğini belirleyen temel unsurlardan biridir. Ancak eğitimle yenilikler sunarak ülkemize, milletimize, dünyaya ve gelecek nesillere kalıcı katkılar sunmak mümkündür.

Kadim tarihimizin güçlü bir merkezîyetçi yapıya sahip olduğu medreselerde, dünyanın dört bir yanından bilim adamları, Anadolu'ya gelerek çalışmalarda bulundular. Üretilen bilgiler, geniş coğrafyalara taşındı. Devletlerin ilme maddi ve manevi olarak yüksek değer atfetmesi, medreseleri yalnızca birer eğitim kurumu değil, aynı zamanda birer medeniyet merkezi haline getirdi. Bu kültür atmosferi, toplumun maddi-manevi kalkınmasına katkı sağladı. O köklü geçmiş, neslimize Osman Gazi'nin rüyasında sembolleşen çınar ağacının kök salması, dallarını geniş coğrafyalara yayması gibi tekrar büyümeyi mümkün kılacak kaynak durumundadır. Tarihi mirası çağın şartlarına uygun biçimde yorumlayıp yeniden yeşertmek, geleceğe dair bir ülkü ve sorumluluk olarak değerlendirilmelidir.



Osmanlı Devleti asırlar boyunca, bilgiyi kendisine çeken büyük bir cazibe merkezi idi. Günümüzde yükseköğretim kurumlarının artmasına rağmen her yaştan nitelikli insanların “beyin göçü” yoluyla ülke dışına yönelmesi, tersine bir durumdur. Bu hâl, yalnızca bireysel kariyer tercihleriyle açıklanamaz. Beyin göçü, kısa vadede bireylere daha iyi imkânlar sunsa da uzun vadede ülkenin ilmî birikimini, kültürel sürekliliğini ve entelektüel varlığını zayıflatma riski taşımaktadır. Bu riski en aza indirmek için üniversitelerin düşüncenin serbestçe üretildiği, bilim insanının maddi ve manevi olarak desteklendiği merkezler haline gelmesi büyük önem taşımaktadır. Aksi halde, akademik özgürlük, liyakat, ekonomik imkânlar ve bilimsel üretim ortamı bakımından yaşanan sorunlar, özellikle genç araştırmacıların yurt dışına yönelmesine neden olmaktadır. Beyin göçü sorununun tarihsel bir birikimle, bütüncül bir ilim anlayışıyla yeniden ele alınması gerekmektedir.

Medrese eğitim sisteminin merkezlerinden birisi ve bilim insanları için çekim odağı olan kadim şehir Konya, önemli bir konuma ve köklü bir tarihe sahiptir. Prof. Dr. Caner Arabacı'nın *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*¹ adlı kitabı, Osmanlı medrese geleneğinin devamlılığını ve dönüşümünü izleyebilmek açısından önemlidir. Arabacı, 1954 yılında Konya'nın Beyşehir ilçesine bağlı Yeşildağ kasabasında doğmuştur. Ortaöğretim ve lise öğretmenliği görevlerinin ardından bazı üniversitelerde öğretim üyeliği yaptı. Hâlen KTO Karatay Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde görev yapmaktadır.

Kitapta Konya'daki medreselerin tarihi gelişimi, kurumsal yapıları ve işlevleri ele alınmaktadır. Bu yönüyle eser, şehir tarihçiliği alanında önemli bir boşluğu doldurarak temel ve akademik seviyede kapsamlı bir kaynak olmuştur. Eserin temel amacı, Osmanlı son döneminde Konya'da faaliyet gösteren medreseleri, tarihsel süreç içinde tespit etmek, bu medreselerin kuruluşlarını, işleyişlerini ve zamanla geçirdikleri değişimleri ortaya koymaktır. Arabacı, Konya'nın başkent olması sebebiyle güçlü bir medrese geleneğine sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ağırlık olarak da Osmanlı döneminde bu geleneğin nasıl sürdürüldüğünü inceleyerek Konya'daki medreselerin gelişimini kronolojik bir şekilde kaleme almaktadır. Bu kurumlar hem dinî ilimlerin hem de aklî ilimlerin öğretildiği temel eğitim merkezleridir.

Selçuklu döneminden devralınan medreselerin bir kısmı, Osmanlı devrinde de aktif olarak kullanılmıştır. Ayrıca yeni medreseler kurularak istihdam sağlanır. Böylece, ilim hayatı canlı tutularak cazibe merkezi olmaya devam eder. Ancak, Konya medreselerinin vakıflar aracılığıyla ayakta tutulması ve bu vakıfların zaman zaman ekonomik sıkıntılar yaşaması, bazılarının kapanmasına yol açmıştır. Bazen de zaman içerisinde medreseler işlevini yitirerek kullanılamaz hâle gelmiştir.

Eserin birinci bölümünde, *Medreselerin Tarihi Gelişimine Kısa Bir Bakış Açısı* ana başlığı altında ayrıntılı bir şekilde anlatılan konu ve kavramlar şunlardır: Medreselerin İşlevi, İlmiye Sınıfı, Medrese Teşkilatı ve Yeri, Müderris, Muid, Medrese Öğrencileri, Kayıt Kabul, Dersler ve Öğretim Tarzı, Medrese İçi Hayat ve Geçim, Medrese Vakıf İlişkisi, Medrese Müştemilatı, İlmiye Kıyafeti, Medrese-Tarikat İlişkisi, Medrese Öncesi Öğretim. Burada yalnızca, medreselerin mimari ya da kronolojik tarihine odaklanmakla sınırlı kalınmaz. Ekonomik ve sosyal hayattan, hiyerarşiden, ders çeşitliliği ve eğitim yönteminden, icazet törenleri ve icazetnamelerden, akademik süreçlerden, yetki ve statülerinden bahsedilerek medrese, bir eğitim kurumu olmanın

¹ Bu çalışmada eserin ikinci baskısı kullanılmıştır. Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları tarafından yayımlanan eserin üçüncü baskısı, çalışma süreci devam ederken yeniden basılmış; ancak bu baskıya ulaşamadığı için çalışma ikinci baskı esas alınarak tamamlanmıştır.

ötesinde, sosyal ve kültürel bir yapı olarak birçok açıdan ortaya konmuştur. İkinci bölüm, *Selçuklu ve Karamanoğulları Dönemi Konya Medreseleri* ana başlığını taşır. Bu başlık altında, Osmanlı öncesi Konya medreselerinden bahsedilerek konuya tarihi bir derinlik katılır. Üçüncü bölümde *Klasik Tipteki Osmanlı Devri Konya Medreseleri* ana başlığı altında kadim şehir Konya'daki Osmanlı son devri medrese yeniliklerine ve dönemin entelektüel kadrosuna yer verilerek gelişen ve büyüyen medreseler kaleme alınmıştır. Son olarak dördüncü bölüm ise, güncel tarihi tartışmalara zemin hazırlayan kısım olmasıyla önem arz etmektedir. *1908'den Sonra Konya Medreselerinde Islah Çalışmaları ve 20. Yüzyılda Konya Medreseleri* ana başlığı altında meşrutiyet dönemlerinde medreselerin ıslahatı ile reform çalışmaları değerlendirilmiştir. Bu bölümde yenilikler, kurumsal reformlar ve yeni medrese tipleri incelenmiştir. Ancak bu kurumların işlevsel olabilmesi için yeterli zaman tanınmamıştır. Sonuç verebilmesi için 25 yıla ihtiyaç vardır. Lakin, sürekli değişen yönetmelikler, siyasi istikrarsızlık nedeniyle temeli olan ve büyük kitlelere hitap eden bir sonuç elde edilememiştir. 20. yüzyıl Konya Medreseleri sonrasında, modernleşme adı altında Batı tipi eğitim, mimari ve kurumsallığın yansıdığını, bununla birlikte zamanla eğitim kurumlarına siyasi etkinin arttığı görülür.

Son olarak eser, Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu ile medrese sisteminin nasıl sonlandığını analiz ederek tarihsel sürecini tamamlamıştır. Zamanla eğitim faaliyetlerinin durağanlaşması, dönemin gerileme süreciyle paralellik göstermektedir. Kitabın sonucu ve güçlü yanları olarak Arabacı, eserinde teorik tartışmalardan ziyade, yer adları, kurucu isimleri, mimari ve personel isimleri kullanarak mikro tarih perspektifini de akıcı bir şekilde kullanmıştır. Osmanlı eğitim tarihi literatürüne yönelik Konya özelinde medrese kurumunun envanteri çıkarılmıştır. Eserin, arşiv belgeleri, kitap ve makaleler, gazete ve mecmualar, kaynak şahıslar, dizin ve ekleriyle zengin bir kaynakçaya sahip olması, çalışmayı güvenilir ve özgün kılmaktadır. Böylelikle dileyen araştırmacılar ve okuyucular için temel başvuru kaynağı ve referans olarak Konya'daki medrese eğitim tarihini Selçuklu'dan Cumhuriyet'e kadar kronolojik ve sistematik bir şekilde inceleyen önemli çalışmalardan biridir.

Bununla birlikte, eserde karşılaştırmalı analizlere daha fazla yer verilerek Konya medreselerinin diğer Anadolu şehirleriyle mukayesesi, çalışmanın etki alanını genişletebilirdi. Ancak bu durum, eserin temel amacını gölgelememektedir. Aksine ileride yapılacak çalışmalar için bir zemin hazırlamaktadır. Arabacı, yaklaşık bin yıla yakın süre boyunca devam eden ve köklü kurumlar olan medreselerin yeniden incelenmesini, yerli kültür ve medeniyet değerlerinden beslenen, toplumla bütünleşmiş ve toplum tarafından sahiplenilen bir eğitim modelinin geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, ideal insan tipi olan vatanına ve milletine sadık, üretken, güvenilir ve dürüst niteliklere sahip nesiller, "pergel" benzetmesiyle ifade edildiği üzere, bir ayağı kendi medeniyetinde sabit, diğer ayağıyla dünyayı dolaşabilen, yani hem geleneksel değerlere bağlı hem de evrensel gelişmelere açık, ufku geniş bireylerin yetiştirilmesiyle var olacaktır.

Atalarımız, asırlar boyunca millet ve devlet bilinci etrafında ortak bir paydada buluşarak hem kendi dönemlerine hem de gelecek nesillere hizmet etmişlerdi. Bu süreçte ilmî ve aklî alanlarda nitelikli ve donanımlı pek çok âlimin yetişmesine zemin hazırlamıştı. Önemli eserler ve buluşlar ortaya koymuşlardı. Bu eser, söz konusu mirasın anlaşılması bakımından değerli bir başvuru kaynağıdır.

İntihal / Plagiarism: Bu makale intihal programında taranmış ve editör incelemesinden geçmiştir. / *This article has been scanned via a plagiarism software, reviewed by editor.*

Değerlendirme / Review: Bir iç (kitap editörü) değerlendirme / *One internal (book editor) review.*

Etik Beyan / Ethical Declaration: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur. / *Ethical principles were followed during the preparation of this study.*

Etik Bildirim / Complaints: info@konyadergisi.net

Benzerlik Taraması / Similarity Check: iThenticate

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / *The author declares that there is no conflict of interest.*

Finansman / Grant Support: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. / *No funds, grants or other support was received.*

Kaynaklar / References

Arabacı, C. (2017). *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri 1900-1924*. (2. Baskı). Konya Ticaret Odası Yayınları

