

HIZIR-İLYAS KABULÜ BAĞLAMINDA ANADOLU'DA KUTSAL MEKÂN ALGISİNİN YENİDEN İNŞASI SORUNU -ELVAN ÇELEBİ ZÂVİYESİ ÖRNEĞİ-

Güldane GÜNDÜZÖZ*

Özet:

Bu çalışma, özelde Elvan Çelebi zâviyesinin, genelde ise ortaçağ İslâm dünyasında devamlı surette değişen sınır bölgelerindeki kutsal alanların dönüştürülmesinde Hızır-İlyas kabulünün rolünü incelemektedir. Daha çok müsteşriklere ait farklı görüşler incelendiğinde bu zâviyenin geçmişi hakkında Hıristiyanlık etkisine bağlı olarak diyalektik bir köken iddiasını öngören üç temel teorinin geliştirilmiş olduğu görülmektedir. İlk teorinin sahibi Hasluck'un ilgisi özellikle çifte kutsallık (Doppelheiligtum) olgusu olarak bilinen ve Hıristiyan ve Müslüman kutsal mekânları arasındaki özdeşliğe dayanmaktadır. İkinci teori Wolper tarafından ortaya atılmış olup, Elvan Çelebi Zâviyesi'nin mevkiinin varsayılan Hıristiyan geçmişine atıfta bulunmak üzere yapıda spolia adı verilen devşirme antik inşaat malzemesinin kasıtlı kullanıldığı tezine dayanmaktadır. Her halükârda her iki teori St. Theodore ve St. George gibi Hıristiyan azizler ile Anadolu tasavvuf tarihinde yer bulan Hızır-İlyas kabulü arasında bir bağlantı kurma temeline dayanmaktadır. On altıncı yüzyılda Ogier Ghislain de Busbecq (ö. 1591) ve Hans Dernschwam (ö. 1568) tarafından ortaya konulan üçüncü teori ise mimari değerlendirmeleri aşarak keşişler ve dervişler arasındaki analogiyi öne çıkarmaktadır. Bu husus konuyu sadece mimarinin değil, değerler manzumesi bakımından tasavvuf tarihi ve İslâm düşüncesinin bir problemine dönüştürmektedir. Bu çerçevede makale, Elvan Çelebi Zâviyesi'nin inşasındaki muhtemel stratejinin mahiyetini ve bu hususta *Menâkıbü'l-Kudsîyye fî Menâsibi'l-Ünsîyye* adlı eserin fonksiyonunu sorgulamaktadır. Çalışmada Hıristiyanlık etkisi tezine aykırı olarak zâviyenin konumu ile ilgili İslâmî dinamiklerin de rol oynamış olabileceği hususu incelenmek suretiyle stratejik bir metin olarak *Menâkıb*'in yapısal olarak tahliline yer verilmekte ayrıca döneme ait toplumsal şartlar incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Elvan Çelebi Zâviyesi, Devşirme Yapı Malzemesi, Hızır-İlyas İnanç, *Menâkıbü'l-Kudsîyye*.

The Problem of Reconstruction of the Sacred Space Perception in Anatolia in the Context of Khidr-Elijah Faith -Elvan Çelebi's Zawiya -

Abstract:

This study examines the role of Khidr-Elias belief in the transformation of the holy areas of Elvan Çelebi's lodge and in particular the medieval Islamic world, which is constantly changing in the border regions. When the different opinions of orientalisks are examined, it is seen that three basic theories about the claim of dialectical origin are developed according to Christian influence about the history of this sepulcher. The interest of Hasluck, the proprietor of the first theory, is based mainly - known as the double holiness (Doppelheiligtum)- on the identity between the Christian and Muslim holy places. The second theory was put forward by Wolper. Wolper claims that the antique stones used in the place of Elvan Çelebi lodge are intentionally used. These two

* Yrd. Doç. Dr., Kırkkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. gunduzoz50@hotmail.com.

theories are based on establishing a connection between Christian saints such as St. Theodore and St. George and Khidr-Ilyas belief in the history of Anatolian mysticism. The third theory was put forward by Busbecq and Denschwam in the sixteenth century. This theory overcomes architectural considerations and highlights the analogy between monks and dervishes. This situation turns this issue into a problem not only of the architect but of Sufi history and Islamic thought. In this framework, the article examines the nature of the possible strategic construction of the Elvan Çelebi lodge. Moreover, this article is questioning the function of the work named *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*. Contrary to the Christian influence thesis it has been examined that Islamic dynamics related to the position of the shrine in the study may also play a role. The article was structurally analyzed as a text by *Menâkıb*.

Key words: Elvan Çelebi's Zawiya, Spolia, Khidr-Elijah Faith, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*.

Giriş: Mimari Geçmiş Tartışılan Yapı: Elvan Çelebi Zâviyesi

Elvan Çelebi Zâviyesi eskiden olduğu gibi günümüzde de insanların sıkça uğradıkları ziyaret mekânlarından biridir. Anadolu'nun fethi sürecinde bu zâviye, on ikinci yüzyıl ile on dördüncü yüzyıl arasında Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilerek ziyaret edilmiş,¹ aynı zamanda Hz. Hızır-İlyas inancı ile bağlantılı görülmek suretiyle dinî ve kültürel bir unsur olarak toplum muhayyilesinde yer etmiştir.²

Çorum'un Mecitözü ilçesine bağlı olan Elvan Çelebi Beldesi, doğal olarak adını Elvan Çelebi'ye ait olan zâviyeden almaktadır.³ Zâviyenin önemi ve şöhreti XVII. yüzyılda Kâtip Çelebi ve Evliyâ Çelebi tarafından da tasdik edilmektedir.⁴ Elvan Çelebi Kırşehir'den gelerek buraya yerleşmiş ve zâviyesini kurmuştur. Elvan Çelebi'nin ikâmetinden önce bu bölgenin "Tanunözü" diye meşhur bir kaza olduğu, "Zünnûnabâd" nahiyesinin de bu kaza dâhilinde bulunduğu söylenmektedir. Tanunözü 728/1328 tarihine kadar "Tanuk Kaza-sı", merkezi ise "Tanuk-Tanun" ismiyle anılmıştır. 753/1352'de Tanunözü'n-

1 On ikinci ve on dördüncü yüzyıllarda Hacıbektaş ilçesinde bulunan Pir Evi'nin ve Hacı Bektâş-ı Velî'nin türbesinin bölgedeki Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından ziyaret edilmesi hakkında bk. Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2016, s. 25.

2 Hatay'da Alevî, Hıristiyan ve Sünnî Müslümanların müşterek ziyaret mekânları hakkında bk. Laila Prager, "Alawi Ziyara Tradition and Its Interreligious Dimensions: Sacred Places and Their Contested Meanings Among Christians, Alawi and Sunni Muslims in Contemporary Hatay (Turkey)", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2013, c. 103, s. 42.

3 Elvan Çelebi Zâviyesi 1422'de mevcuttur ve aynı sülâleden Derviş Ahmet Âşıkî o dönemde burada yaşamaktadır. Âşık Paşazade, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, neş.: Nihal Atsız, İstanbul 1949, s. 157.

4 Kâtip Çelebi, *Cihannüma*, Müteferrika Baskısı, İstanbul 1145, s. 625; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1314, c. II, s. 407.

de bir cami, bu caminin ön tarafına türbe, batı tarafına ise büyük bir zâviye, bir imarethane, bir hamam yaptırılmış ve bu tarihten sonra kasaba, “Elvan Çelebi Kasabası” adıyla anılır olmuştur.⁵

On altıncı yüzyılda Busbecq ve Dernschwam'ın ilgisini çeken bölge, daha önce ilk çağlara ait Euchaita (Avkat) isimli bir kasabanın da yerleşim yeridir. Bu bağlantı çerçevesinde Elvan Çelebi zâviyesinin, kasabadaki Bizans askeri St. Theodore Tyron manastırı ve ziyaretgâhu üzerine kurulduğu iddia edilmiştir.⁶ Kapadokya bölgesinde Roma ordusunda görevli bir subay olduğu da iddia edilen St. Theodore Tyron'un, gerçekte muhayyel bir şahsiyet olduğu ve onun bölgede St. Georges'in (Aya Yorgi) yerine ikame edildiği öne sürülmüştür.⁷ Ahmet Yaşar Ocak'ın iddiasına göre Elvan Çelebi zâviyesini kurmak için bu mevki özellikle seçmiştir. Ocak bunun gerekçesini Elvan Çelebi'nin, Baba İlyas'ı St. Georges'in (St. Theodore'un) yerine ikâme edebileceğini düşünmüş olması ile açıklamaktadır. Bu iddiaya göre Elvan Çelebi bu konuda Saint Georges'in meşhur “atlı ejderha avcısı” rolünü ve menkıbesini kullanmıştır.⁸ Ocak'ın görüşüne uygun olarak Hasluck da Elvan Çelebi Zâviyesi'nin St. Theodoros'un bir zamanlar popüler olduğu bu bölge dâhilinde inşa edildiği yönünde görüş beyanında bulunmaktadır.⁹

Rivayete göre bulunduğu yerin yakınında bir ejderha öldürerek insanları kurtaran St. Theodoros'a adanmış olan kilise, on birinci yüzyılda aynı zamanda mucizeleriyle ünlü bir mabettir. İddiaya göre bu yapı, ilk olarak bir kilise formunda inşa edilmiştir. Fakat daha sonra fetihler zamanında Elvan Çelebi'nin nâşî binaya yerleştirilip yapı tamamen İslâmî bir mahiyet kazanıncaya kadar burası Hz. Hızır'a ithaf edilmiştir.¹⁰

5 Hüseyin Hüsameddin, *Târîh-i Amasya I*, Dersaadet, İstanbul 1327-1330, s. 394-395; Neşet Köseoğlu, *Amasya Tarihi* yazarını birbirine üç saat mesafede bulunan Elvan Çelebi köyü ile Tanun köyünü aynı köy zannederek karıştırması sebebiyle eleştirmiştir. Neşet Köseoğlu, “Köy Adlarına Göre Bir Araştırma”, *Çorumlu Dergisi*, Çorum 1939, s. 13, s. 400.

6 Semavi Eyice, “Çorum'un Mecitözü'nde Âşık Paşa Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi”, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1969, s. 15, s. 211-244, s. 211.

7 Eyice, “Elvan Çelebi Zâviyesi”, s. 227.

8 Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1990, s. 138.

9 Frederick William Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, çev.: Timuçin Binder, Ayrintı Yayınları, İstanbul 2012, s. 48.

10 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 49; Ahmet Yaşar Ocak, “XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimleri ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü”, *Belleten*, İstanbul 1992, s. 55, s. 661-675.

Daha çok msteriklere ait farklı görüşler incelendiğinde bu zâviyenin geçmişi hakkında Hıristiyanlık etkisine bağlı olarak diyalektik bir köken iddiasında bulunan üç temel teorinin geliştirilmiş olduğu görülmektedir.

İlk teori, Hasluck tarafından ileri sürülen ve alanın fiziki incelemesine dayanmayan bir grtr. Hasluck Avrupalı seyyahların verdikleri bilgilerden yola çıkararak özellikle Osmanlı Devleti'ndeki Bektai zviyeleri hakkında ummi bir resim çizmeye çalışmıştır. Hasluck'un ilgisi özellikle ifte kutsallık (Doppelheiligtum) olgusu olarak bilinen "bir yatrın değişik adlarla hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar tarafından kutsanması" zerinde yoğunlaşmaktadır.¹¹ Hasluck'a göre St. Theodore'a ithaf edilen eski kutsal alanın zerine Elvan elebi zâviyesi kurulmuştur. Hasluck'un teorisini sadece mi-mari gerekçelerle onaylayan Semavi Eyice, Theodore kültünün Elvan elebi'nin dervı cemaatine devri teorisine katılmış ve Elvan Çelebi Zâviyesi'nin daha önce bir Hıristiyan azize ait olan manastıra yerletirildiğini iddia etmiştir. Bu erevede Eyice yapının dört eyvan "ha biçimli" bir zemin planı gösteren bir bölümünün, muhtemelen St. Theodore'un ev kalıntıları üzerindeki bir Bizans komutanı türbesi temelinde durabileceğini ileri sürmüştür. Bu bakış açısı, Hikmet Tanyu tarafından eletirilmitir. Tanyu'ya göre bir evliy türbesinin yakınında İslâm ncesi kalıntıların bulunmasını bir mezarın işlevsel dönüşümü olarak yorumlamak doğru bir yaklaşım değildir. Haddizatında ona göre bu sorun ancak arkeolojik araştırmalarla çözülebilir.¹²

İkinci teori Wolper tarafından ortaya atılmıştır. Bu teori, XIV. yüzyıldaki yapıda, "tarihsel bir aziz" (St. Georges ya da St. Theodore) ile modern bir "mukaddes figür" (Elvan elebi) arasında bağlantı kurmak üzere, söz konusu mevkiin varsayılan Hıristiyan geçmişine atıfta bulunmak için yapıda kasıtlı olarak spolia adı verilen devşirme antik inşaat malzemesi kullanıldığı iddiasını ortaya koymaktadır. Wolper devşirme antik inşaat malzemesi kullanımının Hıristiyanların bu yapıya dâhil edilmesini teşvik etmeye yönelik olduğu iddiası ile erh etmektedir.¹³

11 Suraiya Faroğhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, ev.: Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul 2003, s. 19.

12 Hikmet Tanyu, *Ankara ve çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s. 318-321.

13 Ethel Sara Wolper, "Khidr, Elwan elebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2000, c. 90, s. 315-322.

Kronolojik olarak en erken döneme tarihlenen üçüncü görüş ise Busbecq ve Dernschwam'a aittir. Bu teori mimari değerlendirmeleri de aşarak bölgede daha önce yaşamış olan keşişlerin ve akabinde burada yerleşmiş dervişlerin menkıbelerindeki ve inançlarındaki benzerliği kendisine me'haz almaktadır. Keşişler ve dervişler arasındaki analogi üzerine kurulmuş olan teorinin sahibi olan Busbecq ve Dernschwam, on altıncı yüzyılda bölgede karşılaştıkları dervişlerin inançlarından ve anlatılan menkıbelerden hareketle bir zamanlar Euchaita'ta mukim St. Georges inancının kılık değiştirerek devam ettiğini ileri sürmüşlerdir. Busbecq, bu bölgede St. Georges'in başarılarının Hz. Hızır'a yüklendiğini iddia ederek "Ölümsüzlük suyundan içen Hızır ve yine aynı sudan içen atının bu bölgede dolaşarak insanlara yardım ettiği inancı"nu işaret etmektedir.¹⁴ Bu görüş bir mimari unsur olarak sadece Elvan Çelebi Zâviyesi'ni Hıristiyan kökene bağlamakla kalmayıp zâviyeyi düşünce, uygulama ve faaliyetler bakımından da eklektik bir konumda tasavvur etmektedir. Bu türden görüşler, tasavvuf tarihi alanında uzman olan Prof. Dr. Mustafa Kara gibi akademisyenler tarafından genel hatları ile eleştirilmiştir.

Elvan Çelebi Zâviyesi'nin Kilise Kökeni Üzerine Tartışmalar:

Farklı etkileşimleri ve kültürel ve mimari geçişleri aşacak şekilde bir yönüyle sanat tarihini, diğer yönüyle İslâm düşüncesini ilgilendiren ve çok defa Batılı bilim adamlarınca ileri sürülen genel çerçevesi aktarılan teorilerin ele alınması önemli görünmektedir. Kuşkusuz bunun önemi, tasavvuf tarihinde gerek İslâmlaşma sürecinde fethedilen topraklardaki, özellikle Anadolu'daki toplumsal yapının anlaşılması, gerekse de İslâm medeniyetinin iç dinamiklerinin doğru şekilde konumlandırılması ile ilgilidir. Teorilerde Elvan Çelebi Zâviyesi'nin diyalektik bir yapı olarak tasavvurunun en temel referansının spolia olarak nitelenen devşirme antik taşlar olduğu anlaşılmaktadır. Semavi Eyice, yapının "Bizans ve erken dönem Osmanlı formlarını birleştiren bir plana sahip" olduğunu belirterek gerçekte binanın mezar odası, merkezi bir kubbeli oda ve yan tonozlara sahip olan standart bir Bizans kabri olduğunu; bünyesinde bulunan zâviye ve caminin ise bölgedeki diğer Türk İslâm binalarına benzediği yorumunu yapmaktadır. Semavi Eyice binanın dış cephesinin erken Osmanlı mimarisini andırmasına rağmen yapının daha yakından ince-

14 Ogier Ghislain de Busbecq, *Kanuni Devrinde Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*, çev.: Derin Türkömer, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005, s. 59, 61.

lenmesi durumunda duvarlara gömülü birçok Bizans ve antik yapı malzemesinin belirgin şekilde görüldüğüne dikkat çekmektedir.¹⁵

Roma Dönemi'nde Euchaita adındaki yerleşim birimi, antik Roma yol güzergâhında bulunan önemli duraklardan biridir. İddiaya göre Bizans Dönemi'nde Euchaita, kalıntıları Amasya'dan getirilen St. Theodore Tyron'la olan ilişkisi nedeniyle bir hac bölgesi haline gelmiştir. Buna göre Euchaita'da erken dönem St. Theodore kilisesinin kalıntıları olmasına rağmen, yedinci yüzyıldaki Müslüman Arapların fetihleri zamanında bunlar yıkılmıştır. Kilise onuncu yüzyılın ortalarında yeniden inşa edilmiştir.¹⁶ İddiaya göre Elvan Çelebi Zâviyesi onuncu yüzyılda yapılmış bu kilisenin üzerine bina edilmiştir.¹⁷

Yapının eklektik bir yapı olduğu görüşünü savunan araştırmacılardan çoğunun temel dayanaklarının, zâviyenin bahçesinde ve duvarlarında yer alan bazı unsurlar ve iç kısımda bulunan St. Theodore'un adının geçtiği Grekçe kitabeler olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸ Bu yaklaşım Elvan Çelebi Zâviyesi'ne ilişkin ilk iki teorinin de esasını oluşturmaktadır. Buna mukâbil bir sanat tarihi ve arkeoloji uzmanı olan Anderson, Elvan Çelebi Kompleksi'ne ait söz konusu hususiyetlerin, iddia edilen diyalektik yapı tasavvurunu ispat etmek konusunda yeterli olamayacağı görüşündedir. Bu mevkide daha eski bir Hıristiyan kutsal varlığı için arkeolojik bir kanıt bulunmadığını belirten Anderson, dört eyvan yapısının orijinalinin bir türbe olduğunu belirtmektedir. Anderson bu binanın temelde bir türbe olmaması durumunda mimari tipolojik argümanının kaybolacağını da söylemektedir. Üstelik Anderson XIV. yüzyıla tarihlenen bu binada devşirme taş (spolia) kullanımının olağanüstü bir durum teşkil etmediğini belirtmektedir.¹⁹ Nitekim Dernschwam on altıncı yüzyılda Anadolu'yu gezerken Roma Dönemi'nden kalma pek çok antik yapı malzemesinin yeni inşa edilen binalarda kullanıldığına şahit olmuştur.²⁰ Benzer şekilde Busbecq Anadolu topraklarında uğradığı her noktada en çok yaptığı şeyin, eski kita-

15 Eyice, "Elvan Çelebi Zâviyesi", s. 211.

16 Speros Jr. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1971, s. 165.

17 Wolper, "Khidr, Elvan Çelebi", s. 313.

18 Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz.: İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2014, s. 11.

19 Anderson, "The Complex of Elvan Çelebi", s. 77, 91.

20 Hans Dernschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev.: Yaşar Önen, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992, s. 275.

beler ve Roma ve Yunan paraları aramak olduğunu işaret etmiştir. Busbecq, uğradığı pek çok köyde gördüğü Türk mezarlıklarında üstünde Yunanca ve Latince yazıların izleri kalmış eski güzel mermer levhalara ve sütunlara rastladığını açıkça belirtmektedir. Türkler bu levhaları mezarlarının üstünü örtmek için kullanmaktadırlar.²¹

Bu noktada mimari açıdan teorik bazı tenkitler gündeme getirilebilir. Bu çerçevede sanat teorisini E. Panofsky'ye göre bir sanat eserinin, içinde bulunduğu ve parçası olduğu kültür ortamı içerisinde, yani dönemin felsefesi, toplumsal yapısı, psikolojisi, dinsel ortamı, politik ve ekonomik durumu gibi farklı hususiyetler ile ele alınıp incelenmesi gerekir. Panofsky bu olguların tamamını kültürel belirtiler (*cultural symptoms*) olarak adlandırmakta ve sanat eserinin formunun yanında içerik ve anlamının da önemli olduğunu vurgulamaktadır. Böylece bir eseri konumlandırmak, tanımlama ve çözümleme süreçlerini de içine alan ikonolojik bir yorumlama ile mümkün olabilir.²² Kuşkusuz teorik değerlendirmeler, Hasluck gibi Elvan Çelebi Zâviyesi'ni dahi görmeden değerlendirme yapanların altında ezileceği türden ifadeler içermektedir.

Yapının eklektik özellikleri ile ilgili olarak mimari unsurlardan çok, keşiş ve derviş analogisi üzerine kurulmuş olan üçüncü teorinin sahipleri Busbecq ve Dernschwam, Elvan Çelebi Zâviyesi'nin eklektik yapısını mimarinin ötesinde doğrudan değerler manzumesi ile ilgili olan paradigmatik bir soruna çevirmektedirler. Bu bağlamda bazı araştırmacılar mimari unsurlarla beraber başka hususlara yönelmiş görünmektedirler. Onlar bölgede gördükleri dervişleri –kanaatimizce oldukça iddialı, aceleci ve ideolojik bir tavırla– “Muhammedî formda giyinmiş St. Theodore sevdalıları” olarak nitelendirmişlerdir.²³ Binanın Hıristiyan unsurlar taşıdığını iddia eden Dernschwam'ın zâviyede bulunan dervişlerin de Hıristiyan keşişleri ile benzerlik gösterdiğini iddia etmesi²⁴ onun iddialı, aceleci ve ideolojik tavrıyla uyusmaktadır.

Bu bağlamda Seyyah Dernschwam, keşiş ve derviş benzerliği üzerinden inşa edilmek istenen eklektik paradigmaya farklı argümanlar bulma peşinde-

21 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 50, 52.

22 Uşun Tükel ve Serap Arsal, *Sözden İmgeye Batı Sanatında İkonografi*, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2014, s. 16-17.

23 John George Clark Anderson, *A Journey of Exploration in Pontus*, Nabu Press, Charleston 2013, s. 10, 17.

24 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 59.

dir. Bu noktada şu kaydı koymak gerekir. “Batılı ortaçağ seyyahlarının seyahatlerinin tam bir yabancılık duygusu içinde olduğu unutulmamalıdır.²⁵ Zira onlara göre [kendi Katolik dünyalarının] dört bir yanları paganlarla veya Bizans ve doğu Hıristiyanlığı ile çevriliydi. Bu düşüncelerini şu sözleriyle açıkça itiraf etmektedir:

Toprak, adeta Hıristiyan kültürüne ve ihtimamına hasret içinde matem tutuyor... Sanatı ve bilimleri keşfeden bu topraklar, bizlere devrettiği bu medeniyeti geri almak için müşterek inancımız adına yabaniliğe karşı bizden yardım bekliyor... Dinimizin ve vazife anlayışımızın bizleri acı çeken bu kardeşlerimize yardım için koşmaya zorlamış olması gerekirdi.²⁶

Bu ötekileştirmeye simetrik yapıda Busbecq ve Dernschwam’ın seyahatlerinin daha çok kendi kutsallarının peşinde gerçekleşen hac yolculuğu tarzında olduğu anlaşılmaktadır.²⁷

Busbecq ve Dernschwam’a göre Müslümanlarca Elvan Çelebi zâviyesi ile özdeşleştirilen Hızır-İlyas kabûlü, aslında meşhur bir asker olduğu söylenen St. George’dan başkası değildir.²⁸ Dernschwam buraya yaptığı ziyarette gördüğü dervişlerin görünüşte Hızır-İlyas’ı takdis ederek böylece aslında Anadolu’da önceden meşhur olan St. George’u kutsadıklarını iddia etmektedir. Bu iddiaya göre St. George’un sadece adı değişmiş ve İslamî bir kimlik kazanmıştır. Dernschwam bu iddiasını dervişlerin anlattıkları menkıbelerine dayandırmak istemektedir. Nihayetinde söz konusu zaviyede anlatılan bazı hikâyelerin ve yapıda kullanılmış olan bazı antik taşların Dernschwam’ı bu iddiaya sevk etmesi kabul edilebilir görünmemektedir.²⁹

Dernschwam’dan bu yana yapı, pek çok batılı seyyahın ilgisini çekmiştir. 1960’lı yıllarda, Frederick Hasluck, Elvan Çelebi Zâviyesi’ni Anadolu’da “evirilmiş ve dönüşmüş yapılara bir örnek” olarak kaydetmiştir. Bölgeyi hiç ziyaret etmemiş olmasına rağmen, onun yaptığı birçok yorum, maalesef pek çok araştırmacıyı etkilemiştir. Anadolu’da bazı kutsal alanların, genellikle bir

25 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 20, 26, 224.

26 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 42, 43.

27 Yeşim Tükel Kılıç, “Aynılığın Mekânından Farklılığın Merkezine Seyahat: Batıda Seyahatin Kültür Tarihine Bir Bakış”, *Bellek, Mekân, İmge: Prof. Dr. Nilüfer Kuruyazıcı’ya Armağanı* içinde, neş.: Mahmut Karakuş ve Meral Oralış, Multilingual Yayınları, İstanbul 2006, s. 81-82.

28 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 59; Hassan Haddad, “ ‘Georgic’ Cults and Saints of the Levant,” *Nomen*, Leiden E. J. Brill 1969, (April 1969), c. 16, s. 36.

29 Eyice, “Elvan Çelebi Zâviyesi”, s. 211-246.

aracı vasıtasıyla “kayıtsız kült bir figür” olarak bir dinî gelenekten diğerine aktarıldığını iddia eden Hasluck, son derece indirgemeci bir tavırla Elvan Çelebi Tekkesi'nin St. Theodoros Tiron'un makamının yerine ikâme edildiğini düşünmektedir. Bu iddiaya göre St. Theodoros'un kilisesinin bulunduğu yeri Müslümanlar ele geçirdiğinde azizin genelde at üzerinde temsil edilmiş ikon imajı ve kendisi ile ilgili anlatılan ejderha efsanesi zamanla Hızır Aleyhis-selâm ile özdeşleştirmiştir.³⁰ Hasluck söz konusu dönüşümden sonra Elvan Çelebi'nin buraya gömülmesinin bu yere yeni ve daha somut bir kutsallık kazandırdığını öngörmektedir.³¹

Hasluck'un ve onun gibi düşünen araştırmacıların bu görüşüne ilişkin Hikmet Tanyu'nun daha önce aktarılan eleştirilerinin yanında daha başka tenkitler de yöneltilmiştir. Kuşkusuz bu tenkitler haklı olarak bazı müsteşriklerin indirgemeci ve aceleci tavrına yöneliktir. Mustafa Kara bu konudaki fikirlerini şöyle ifade etmektedir:

*Doğu ilimleri ve tarihiyle uğraşan gayrimüslim müsteşrikler dini öğrenmeden, dinî hayatla ve İslâm tarihiyle uğraştıkları için çok defa meselelere bakış tarzları gerçekleri bulmada yeterli olmuyor. Toplumdaki ruhî hayatı incelemeyen kendi tasavvur ve hayalindeki üç beş sarhoş Kalenderi'yi dinî hayatın önderi ve rehberi olarak görme işinde ise hepsi müttefiktir. Bunlardan Barthold ve Hasluck, dinî propagandada birinci sırayı dervişlere veriyorlar. Fakat bu dervişler Şîî ve Alevî dervişlerdi (!). Çünkü diğerleri tutucudur. Bunun için söverek övenlerle, severek yerenleri ayırt etmek gerekir.*³²

İslâm medeniyetini ve kültürel mirasını indirgemeci bir yaklaşımla ele alan oryantalist eğilime yönelik bu tenkide katılmamak mümkün değildir. İslâm medeniyetinin kendi dinamiklerinin dışlandığı bir okuma gerçekçi sonuçlar doğurmayacaktır.

İslâmî gelenekte ölümsüz hayatın sırrını temsil eden “Hani Hz. Musa, beraberindeki gence şöyle demişti: ‘İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.’”³³ ifadelerinde yer bulan Hz. Musa'nın isimsiz yol arkadaşı, ölümsüzlük ve Bâtını bilginin temsili bir

30 Benzer bir anlatım Saint Georges hakkındadır. Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 138.

31 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 48.

32 Mustafa Kara, *Din-Hayat-Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 122, 123.

33 Kehf, 18/60.

figürü durumundadır.³⁴ Ölümsüzlüğü, bilgeliği ve farklı donlara girebilme özellikleri ile Hızır Aleyhisselâm İslam geleneğinde önemli bir mevkedir.³⁵ Bu minvalde on dördüncü yüzyılda Anadolu’da, Hızır Aleyhisselâm’ın, bazı bölgeler ve yerleşim yerleri ile ilişkilendirilmesi, onun bir arabulucu ve kuşatıcı figür olarak değerlendirilmesi ile alakalı görünmektedir.³⁶

Menâkıbü'l-Kudsıyye'nin İkonolojik Değeri ve Mânevî Verasetin Aktarımı

Türlere Anadolu'nun kapılarını kesin olarak açması bakımından önemi tartışılmaz olan 1071 Malazgirt zaferi, bu özelliğinden dolayı İslâmiyet'in ilk devirlerinde Bizanslılara ve Sasanilere karşı kazanılan Yermük ve Kadisiyye savaşlarına benzetilmiştir.³⁷ Moğol istilâsının hemen öncesinde gerçekleşen olayların yanı sıra Malazgirt zaferinden sonra vuku bulan Türkmen göçleri, Anadolu'da önemli değişimlere yol açmıştır. Ne var ki Anadolu'nun Türkleştirilmesi ve İslâmlaştırılması faaliyetinde başat rol oynayan Amasya-Çorum bölgesine yerleştirilmiş olan Türkmenler, Selçuklu idaresiyle anlaşmazlığa düşmüş, bu ise çeşitli çatışmalara sebep olmuştur. Bu durumun sosyal yapı üzerinde kaçınılmaz etkileri olmuştur. Bölgenin Türklerin eline geçmesinden başlayarak Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılışına kadar geçen sürede, etkileri uzun süre hissedilen hâdiselerden biri "Babaî Ayaklanması"dır. Bu ayaklanma Anadolu Türk tarihinin en büyük ayaklanmalarından biridir. 1240 yılında gerçekleşmiş olan bu olayın liderinin kim olduğu tartışma konusu olmakla beraber bir iddiaya göre bu ayaklanmanın lideri Baba İlyâs-ı Horasânî'dir (ö. 637/1240).³⁸

Baba İlyâs-ı Horasânî'nin soyundan gelen Elvan Çelebi³⁹ ise Kırşehir'de doğmuş daha sonra kendisine temlik edilen Çorum ile Amasya arasındaki

34 Süleyman Uludağ, "Hızır", *DİA*, İstanbul 1998, c. 17, s. 410.

35 Muhyiddin Muhammed b. Alî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kahire ts., c. I, s. 186.

36 Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları*, Doşt Yayınları, Ankara 1999, s. 66, 69, 97; James L. Cox, *Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev.: Fuat Aydın, İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 155.

37 Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul 1969, s. 143.

38 Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı, Dergâh Yayınları*, İstanbul 1980, s. 87.

39 Ahmet Yaşar Ocak, *XIII ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menâkıbu'l-Kudsıya Fî Menâsibi'l-Unsiya*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979, s. 91.

mevkie gelerek yerleşmiş ve zâviyesini burada kurmuştur.⁴⁰ Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*'si, Baba İlyâs-ı Horasânî ve Babaî ayaklanması ile ilgili önemli bilgiler barındırmaktadır. Bu yarı menkıbevi ve yarı biyografik eser, Anadolu'da sûfî grupların oluşumunda çok önemli bir döneme tarihlenmektedir.⁴¹ Aslında eserin bütünü dikkate alındığında menâkıbnâme özelliğinin yanında eser Baba İlyas, oğlu Muhlis Paşa ve onun oğlu Âşık Paşa ile halifelerinin menkıbe unsurları ile karışık terceme-i hâllerini de ihtiva eden bir mahiyet arz etmektedir.⁴²

Söz konusu dönemde karizmatik manevi figürler etrafında şekillenen mistik cemaatler, bu figürlerin tarihçelerini ve toplumun diğer büyük liderlerini çoğunlukla menakıp biçiminde kaydetmeye başlamıştır. Bu eserler kurucu şeyhin ölümünden sonra yazıldığı için çoğunlukla -pirin müritleri tarafından- temsil edilen geçmişe geleceğe aktaran tarihî rivâyetler olarak işlev görmüşlerdir. Bu metinlerin yazarları, çevrelerindeki kutsal alanları kullanarak buldukları bölgedeki konum ve özelliklerini değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin, bazı bölgeleri ve yapıları Hızır Aleyhisselâm ve Baba İlyâs-ı Horasânî gibi efsanevi iki figürle birleştirmesi ve böylece bu mekânlara kutsallık atfetmesi ilgi çekicidir. Söz konusu eser aynı zamanda Baba İlyas'tan -Âşık Paşa ve Muhlis Paşa soy bağıyla- Elvan Çelebi'ye kadar uzanan sağlam bir bağlantı ortaya koymaktadır. *Menâkıbnâme*'de böylesi bağlantılar kurulurken belirli yer ve binalara özel atıflarda bulunmaktadır. Bu durum, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin Baba İlyas'ın mesajının yayıldığı bölgelere coğrafi bir bağlam kazandırdığı yorumları yapılmasına sebep olmuştur.⁴³

Birçok günümüz tarihçisi için *Menâkıbnâme*'nin en can alıcı noktalarından biri, Baba İlyas'ın Türkmen ayaklanmasında oynadığı roldür.⁴⁴ *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, Baba İlyâs-ı Horasânî'nin misyonunu ve karizmasını Hızır Aleyhisselâm ile pekiştirmektedir. Üstelik bunu kutsal yapıları ve kutsal alanları da kullanmak suretiyle yapmaktadır. Dolayısıyla *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin amacı, Babaî misyonunun tarihini ve kaderini yeniden oluşturmak için sarf edilen

40 Eyice, "Elvan Çelebi Zâviyesi", s. 222.

41 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 15.

42 Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 29.

43 Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*, s. 19.

44 Nasırüddin Hüseyin b. Muhammed el-Münşî İbn Bîbî, *el-Evâmiri'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*, haz.: Adnan Sadık Erzî, TTK, Ankara 1956, s. 498-503.

bir çaba olarak kabul edilmektedir.⁴⁵ *Menâkıbü'l-Kudsiyye* Baba İlyas'a ve Hz. Hızır'a yaptığı önemli referanslar ile bu iki karizmatik figürü Anadolu'nun geçmişine ve mekânına şöyle bağlamaktadır:

*Ol Hızır yoldaşı Baba İlyâs,
Anun evsâfına ne hadd ü kıyâs.*⁴⁶

*Menâkıbü'l-Kudsiyye'*de Hızır'ın ve Baba İlyas'ın ortak yönlerinden en dikkat çekici olanı, her ikisinin karizmatik yönlerinin tamamlayıcı unsurları olan boz atlarıdır. İki karakter de birbirine benzer mucizevî boz atlara sahiptirler. Bu durum eserde şöyle anlatılmaktadır:

*Hak sıfatlı ulu müriüvetlü
Hızır İlyâs adlu boz atlu.*⁴⁷

Bununla birlikte, Hızır Aleyhisselâm'a doğrudan gönderme yapan husus, Hz. Hızır'ın, Baba İlyas'ın en küçük oğlu olan Muhlis Paşa'yı Selçuklu sultanının mancınığından kurtardığı bölümde bulunmaktadır:

*Ol havâdan giderken ol sultân
İrişür âna rahmet-i Rahmân
Ya'ni Hızru'n-Nebî Aleyhisselâm
Dutar ânu zihî murâd u merâm
Ol havâdan anı alur varur
Kendü ilminden âna hûş viriür.*⁴⁸

Bu beyitlerde anlatıldığı üzere Hz. Hızır'ın Muhlis Paşa'yı son anda Sultan Gıyâseddîn'in mancınığından kurtarması, siyasî iktidara karşı Hızır Aleyhisselâm'ın Babaî hareketini desteklediği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹ Böylece *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, Hz. Hızır'ı Orta Anadolu'nun siyasî ve edebî manzarasına yerleştirmekte ve Hızır Aleyhisselâm ve Babaî figürleri arasındaki ilişkileri Anadolu tarihinin diğer alanlarına ve dönemlerine yayarak Babaî manzara için derin ve yeni bir anlam ortaya koymaktadır.⁵⁰

45 Wolper, "Khidr, Elwan Çelebi", s. 311.

46 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, s. 123.

47 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, s. 158.

48 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye*, s. 180.

49 Wolper, "Khidr, Elwan Çelebi", s. 312.

50 Benzer bir tespit için bk. Tawfik Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Luzac Co., London 1927, s. 79.

Elvan Çelebi, sadece mimari teşebbüsü ile değil; bu teşebbüsünü temsili bir dünyanın parçası kılan *Menâkıb*'ı ile de farklı bir etki uyandırmıştır. Haddizatında menâkıbnâmeler, zâviye, türbe ve mabet gibi dinî mekânları farklı bir sunum ile yeniden aktarmaktadır. Bu mimarideki teknik bilginin dinî epistemolojiye dâhil edilerek inananların muhayyilesinde yeniden temsil edilmek üzere derin yorumların malzemesi olması anlamına gelmektedir. Bu yorumlama biçimi, sembolizm, efsane, alegorik anlatım gibi hususlara beraberce kapı aralamaktadır. Bu anlamda menâkıbnâmeler, nesnel olarak var olanın temsilidir. Bu itibarla menkıbeler bir nesnenin, kişi ya da mekânın konumu ile ilgili kolektif bir perspektif oluşturmaktadır.

Bu noktada çeşitli tradisyonlarda dil yetisiyle ilişkili sembolik ifadelerden yararlanılmasının gelenekler arasındaki tekâbülleri tebârüz ettirmesine benzer şekilde⁵¹ zaman zaman birtakım metinlerde kültürler arası analogiler kurulabilmektedir. Bu bağlamda menâkıbnâmelerin alegorik dil yapısı yanında reel dünyayla tamamen örtüşmeyen menkıbevi yönü farklı bir retorği öne çıkarmaktadır. Hellmut Ritter'in ifadesiyle teville muhtaç hikâyeler alegorik bir mahiyet arz etmekte, mitos ise kozmik şahsiyetleri konu edinmektedir.⁵² Alegorinin sıradan insan üzerinden yaptığını, -hurafe ve mitostan ayrı tutarak- kendine münhasır yapısı içinde menkıbeler de pek çok defa olayları ve şahsiyetleri kozmik bir mâhiyette ele alarak gerçekleştirmektedir.

Menkıbeler diğer taraftan ritüel ve dinî uygulamalarla ilgilidir. Ritüeller sembolik nesnelere mantıksal bir sentaks ve sıra dizimi aramak yerine bağlı oldukları arketipler doğrultusunda farklı atıfların yapıldığı bir retorik yapı sunmaktadır. Nihayet bu retorik, arketiplerden oluşan üst bir paradigmayı temsil etmektedir.⁵³ Çoğu defa bu paradigma nasların yanında menkıbelerle de tesis edilmeye çalışılmaktadır. Bu menkıbelerde, temsili olduğu düşünülecek ya da dilde hiperbol ya da mübalağa karşılığındaki unsurlara yer verilmesi ise şaşırtıcı değildir. Zira sözlü kültürlerde abartmaların yanı sıra garip nakiller belleğe güç katan unsurlar olarak önemli görülmektedir.⁵⁴

51 René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 9.

52 Hellmut Ritter, *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*, edit.: Mehmet Kanar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011, s. 34.

53 Maurice Bloch, *Ritüel, Tarih, İktidar*, çev.: Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara 2013, s. 70-71.

54 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*, Metis Yayınları, İstanbul 2003, s. 89.

Menâkıbnâmelerin alegorik üslubu, menkıbelerin ve akıl üstü olay ve olguların kabulünü kolaylaştırmaktadır. Richard Rotry'nin ifadesi ile "Metafor, algı ve çıkarsama gibi, doğruluğun kriterleri arasına dâhil olmakta, böylece akıl dışı olan da tıpkı aklî olan gibi doğruluk algısı oluşturmaktadır."⁵⁵

Menâkıbnâme türüne uygun olarak *Menâkıbü'l-Kudsiyye'* de şifâhî kültür ortamı içinde epizodik olay örgüsü hâkimdir. Zira bu yapı uzun sözlü rivayetlerin doğasına daha uygundur. Berkley Peabody'nin ifadesi ile "Freytag piramidi" olarak anılan çizgisel olay örgüsü ile sözlü bellek arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Zira gerçek hayatta olaylar Freytag piramidindeki gibi çıkıp inmemekte, pekâlâ dağınık olaylar zinciriyle gelişebilmektedir.⁵⁶

Menâkıbü'l-Kudsiyye' nin yapısal analizi, bu metnin etkisi hakkında farklı bir hususun vurgulanmasını gerekli kılmaktadır. Sözel kültürlerin tamamen belleğe bağımlı olması nedeniyle bilginin hafızada tutulmasını kolaylaştırmak üzere bazı biçimsel ve kurgusal hususiyetlere başvurulmaktadır. Bu noktada metnin genellemeler yerine özel ve öyküsel örneklere yer verdiği, sözü ritmik olarak düzenlediği, bazı nitelikleri mecaz ve benzetmelerle tasvir ettiği görülmektedir. Yakın zamana kadar Anadolu'da yaşayan toplumsal grupların daha çok sözel kültürün hâkim olduğu bir yapıda bulduklarını söylemek mümkündür. Bu çerçevede bilgi aktarımının yazılı olduğu kültürlerde söz konusu şiirsel niteliklere gerek yoktur. Bu itibarla anlatılar daha kavramsal, genel ve karmaşık cümlelerle yapılmaktadır. Böylece cümlelerde ana fikir ve yardımcı fikirler yer almakta; bir başka deyişle hiyerarşik yani kademelenmiş bir sistem oluşturulmaktadır. Bu düzen içinde her şey aynı değerde değildir. Buna mukâbil sözel kültürlerde cümleler kısadır ve her cümlenin değeri, her fikrin ve anlatımın değeri eşittir. Bu husus "parataktik düzen" olarak anılır. Bu metinlerde bütün, bir şekilde yan yana eklenen cümlelerden oluşmaktadır. Hâlbuki yazılı kültürün metinlerinde bütün, birbirinden koparılamaz ve farklı değerde, farklı gruplamalarla birbirine eklenen parçalardan oluşur. Sintaktik düzendeki yazılı kültür eserlerinde hiçbir parça bütünden koparılamaz.⁵⁷ Son tahlilde Elvan Çelebi'nin *Menâkıbü'l-Kudsiyye'* sinin karmaşık bir toplum yapısında etkin bir işlev gerçekleştirdiği söylenebilir. Üstelik *Menâkıbü'l-Kudsiyye* yazılı bir metin olsa da üzerine oturduğu genel dilsel şema

55 Hilmi Yavuz, *İslâm'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 78.

56 Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 170, 171, 174.

57 Eric Havelock öğelerin art arda sıralandığı parataktik yapıya örnek olarak Homeros destanlarını, sintaktik yapıya örnek olarak Platon dönemi düşünce yapısını, özellikle Sokrates'in getirdiği değişiklikleri göstermektedir. Jale Nejdet Erzen, *Çoğul Estetik*, Metis Yayınları, İstanbul 2011, s. 39, 40.

bakımından sosyal yapıdaki sözlü kültürün hâkimiyetine uygun dil ve üslup özellikleri taşımakta, böylece kurucu, hatta ikonolojik bir metin olarak öne çıkmaktadır.

Kutsal Mekânın Karizması: Bir Mülkiyet ve Âidiyet Vasıtası Olarak Hızır İnanıcı

On birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar Anadolu'da yaşayanlar ve bu bölgede seyahat edenler Bizans yapılarına ait antik taşlar ve kalıntılarla yapılmış pek çok bina ve türbe ile karşılaşmıştır. Elvan Çelebi Zâviyesi de Anadolu'da devşirme yapı taşları içeren pek çok sûfî türbesinden biridir. Ancak bazı araştırmacılar erken dönemlerde bu tür bir devşirme taş bina görülme olasılığının nadir olması sebebiyle Elvan Çelebi Zâviyesi'nin diğerlerinden daha farklı bir yerde bulunduğuna dikkat çekmek istemişlerdir.⁵⁸ Bu parçalar, Elvan Çelebi'nin mezarının bulunduğu bölgede mânevî bir iklimin parçası olarak konumlandırılmasının yanında farklı bir bağlanma katmanı oluşturmaya neden olmuştur. Basit gibi görünse de bu devşirme yapı taşları, çoğu Grekçeyi ve Arapçayı tanıyan, fakat okuyamayan ve yeniden yapılandırılmaya muhtaç Orta Çağ Anadolu'sundaki insanlar üzerinde, mülkiyetin tâyin edilmesi vazifesi görmüş, geçmiş ve gelecek arasında bir bağlantı unsuru hâlini almıştır. Bu hususun bazı durumlarda daha gelişigüzel bir biçimde cereyan ettiği düşünülebilir. Fakat nihayetinde Anadolu bir kültürel harmanlanma anaforuna çoktan dâhil olmuştur. Böylece Elvan Çelebi örneğinde olduğu gibi menâkıbnâmelerde sûfî türbelerine ve bazı mânevî şahsiyetlere atıflarında tabakât müellifleri, ortak bir tarihsel geçmiş oluşturma hususunda çok daha fazla güçlü hâle gelmişlerdir.⁵⁹ Hızır Aleyhisselâm bu noktada önem arz etmektedir. Her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'de ismen bahsedilmiyorsa da Hz. Hızır, Hz. Musâ'nın âb-ı hayatı keşfederek ölümsüzlüğe ulaşan yoldaşı olarak kabul görmüştür.⁶⁰ İslâmiyet'in takdim ettiği Hızır inancını kolayca benimseyen Türkler, Kur'ân ve hadislerin işaret ettiği dışında bu inancın menkıbevî yönüne de sahip çıkmışlardır.⁶¹

58 Finbarr Barry Flood, "Appropriation as Inscription: Making History in the First Friday Mosque of Delhi," *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, edit.: Richard Brilliant and Dale Kinney, Ashgate Publishing, Farnham 2011, s. 121.

59 Anderson, "The Complex of Elvan Çelebi", s. 74.

60 Kehf, 18/60-65; Buhârî, *es-Sahîh*, Tefsîru Sûreti'l-Kehf 4; Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 517, 566, 606, 654, 660, 728.

61 Wolper, "Khidr, Elvan Çelebi", s. 309.

Malazgirt zaferi ile Türkmen grupları Anadolu'ya istikrarlı bir şekilde göç etmeye başladıklarında Türkler burada Hıristiyan azizleri ve Eski Ahit figürleri ile bağlantılı pek çok kutsal bölge ve yapıyla karşılaşmışlardır. Eski ibadet yerleriyle bağlantılı olarak dinî hürmet, gçlendirilmediği takdirde ya azalmakta ya da tamamen ortadan kaybolmaktadır.⁶² Buna mukabil Hızır te-lakkisi, Bizans'ın 1071 Malazgirt Savaşı'ndaki yenilgisinden sonraki yüzyıl-larda Anadolu'da bulunan bazı kutsal mekânların yeniden şekillenmesinde çok önemli rol oynamıştır. Bu bölgelerin birçoğu yeni gelen sfi gruplar ve diğer bazı Müslüman gruplar tarafından kullanılmaya başlanmışsa da Hıristiyanlar bu alanları kutsal saymaya devam etmişlerdir. Böylece hem eski halk hem de yeni gelen fatihler tarafından kutsal kabul edilen bölgeler, Hızır inancı vasıtasıyla ortak bir ziyaret alanı hâlini almıştır. Bu bağlamda Hızır yerleşimlerinin ortak bir ziyaret mekânı olarak algılanması dönemin şartla-rına göre değerlendirilmelidir.⁶³ Bu dönemde büyük siyasî istikrarsızlıklar ve bunun bir devamı olarak sınırların değişkenliği söz konusudur. Bu durumda Hızır inancı, bu alanların ve yapıların kutsallığını arttırmıştır.⁶⁴

Hızır'ın sadece kitabî ve dinî referanslar bakımından değil, şifâhî kültürdeki karşılığı da önem arz etmektedir.⁶⁵ Kısa sürede büyük mesafelere yolculuk edebilen, yaşam sırrını elinde bulunduran ve bulunduğu yeri dönüştüren özellikleri ile Hızır,⁶⁶ sadece Anadolu'da değil Mekke, Kudüs, Kahire ve Tunus gibi Őehir ve yerlerde bulunan bazı özel yapılarda adından söz edilir bir hâl almıştır. Hızır'ın mekânların kutsallığını belirleyecek Şekilde varlığı, on ikinci yüzyılda başlayarak Haçlı Seferleri ile devam etmiş görünmektedir.⁶⁷ Bu doğrultuda fetihlerle birlikte yeni dönüştürülen yerleşim yerlerinde dua eden Hızır tasvirleri, bu yapıları birbirleriyle yeni bir ze-minde birleştirmektedir.⁶⁸

Hızır'a dair en eski nakiller, Irak, Hicaz, Mısır, Suriye ve Filistin'de oluşmasına rağmen, Haçlı seferleri ve Bizans ile yapılan savaşlar gibi psikolo-

62 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 100.

63 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, s. 58.

64 Ethel Sara Wolper, "Khiğr and the Changing Frontiers of the Medieval World", *Medieval Encounters*, Koninklijke Brill 2011, c. 17, s. 121.

65 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, s. 58.

66 Wheeler M. Thackston, *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, Shambhala Publication, Boston 2004, s. 254-255.

67 Wolper, "Khiğr and the Changing Frontiers", s. 124.

68 Haddad, " 'Georgic' Cults and Saints of the Levant", s. 39.

jik etkilere sahip olaylara kadar Hızır inancı önemli bölgeler ve yapılarla bağlantılı hâle gelmemiştir. Bir başka deyişle ilginç biçimde Hızır Aleyhisselâm ile ilişkilendirilen mekânların büyük bir kısmı, bu savaşların ve fetihlerin gerçekleştiği sınır bölgelerinde kümelenmiştir. Orta Çağ'da İslâm dünyasının sınırları hâline gelen Anadolu ve Suriye bölgelerindeki farklı kökenlerden Müslüman nüfus, Hıristiyan ya da Yahudi guruplarla yakın temasta bulunmuştur.⁶⁹ Sadece bu sınır bölgelerindeki farklı dinlere mensup grupların birbirleriyle temasının değil, aynı zamanda Müslümanların hâlihazırda kaybetmedikleri bazı İslâm öncesi örf ve geleneklerinin de bu kabulde etkili olduğu söylenebilir.⁷⁰

Günümüzde çok sayıda doğal ya da insan yapımı mekân "Hızır bölgeleri" olarak tanımlanmaktadır. Bunlara tepeler, göller, köyler, camiler ve diğer binalar dâhildir. Ortadoğu'da bu yerlerin birçoğu hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar için kutsal kabul edilmiştir. Bu kaynaşma, yerli halkın Hızır inancı çevresinde şekillendiği konusunda ipucu vermektedir.⁷¹ Bu bakımdan Hızır inancı, fethedilen bölgelerin dönüşümünü ve yeni gelenlerin oraya adaptasyonunu anlamak açısından önemlidir.

Hızır Aleyhisselâm'ın birçok camiye, mezara veya tekkeye yaptığı ziyaretler, menkıbeler şeklinde kaydedilmiş ve genellikle bu binalarda bazı mimari unsurlarla işaretlenmiştir. Bazen bunlar, taç kapılarda ya da binalarda belirli bölümlerde oyulmuş kitabeler şeklindedir. Bazı araştırmacılar günümüzde Hızır'ın makamı olarak bilinen bazı yapıların, Karadeniz'de Sinop ve Elbiştan üzerinden Halep'e ya da Musul'a yeni bir kuzey-güney hac rotası oluşturduğu tezini öne sürmüşlerdir. Sinop'ta bulunan Hızır-İlyas manastırı, Merzifon'da Hızır dağı ve Sivas Ulu Cami'de şifa bulma umuduyla hastaların ziyaret ettiği "Hızır Direği" bu hususla ilgili bazı örneklerdir.⁷² Sık kullanılan bir yolun üzerinde bulunan tecrit edilmiş bir türbenin ya da bir mabedin Hızır Aleyhisselâm ile ilişkilendirilme ihtimali yüksektir. Bu yapı özellikle hac yolunun üzerinde ise, ana yoldan uzak olana göre daha fazla Hz. Hızır ile ilgili bir ziyaretgâh mekânına dönüşmesi söz konusu olmaktadır.⁷³

69 Busbecq, *Bir Elçinin Gözlemleri*, s. 168.

70 Wolper, "Khiḍr and the Changing Frontiers", s. 124.

71 Wolper, "Khiḍr and the Changing Frontiers", s. 122.

72 Ocak, *Hızır-İlyâs Kültü*, s. 128-129.

73 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 97.

Anadolu'dan Suriye'ye ve Irak'a doğru oluşturulan bu yeni rotanın Orta ağ Anadolu'sunun siyasi ve dini sınırlarının belirgin bir şekilde yeniden düzenlenmesine katkı sağladığı söylenbilir. Eskiden kutsal olan alanların ve bölgelerin Hz. Hızır ile bir araya getirilmesi, bir taraftan bu mekânların Müslümanlar için önemli bir ziyaret noktası olduğuna işaret ederken, diğer taraftan bu yapıların Hıristiyanlık'tan kalma antik bina bölümlerinin sergilenmesi ile yerel geleneklere ve inançlara da atıfta bulunmaktadır.⁷⁴

Ortak Kutsallık Atfının  öznesi: Hızır-İlyas, St. George, St. Theodore

Hızır-İlyas inancının kitabı yönü aşıp, Anadolu, Balkanlar ve Arap coğrafyası olmak üzere bütünüyle İslâm coğrafyasında, özellikle Orta ağ boyunca farklı kültürel etkileşimlere açık şekilde bir unsur hâline dönüştüğü ve bu sürecin bölgede ortak kutsal mekânlar oluşturduğu söylenbilir. Benzer şekilde bazen tedahl oluşturacak şekilde, bazen ise birbirinin yerine ikâme edilerek Hızır ve bazı kült şahsiyetlerin dini ve kültürel harmanlanmaya tesir ettiği bir ölçüde makl görülebilir. Bununla beraber yine de bazı hususlarda Batılı araştırmacıların görüşlerindeki met cezri görmezden gelmemek gerekir. Bu doğrultuda Hz. Hızır inancı ile ilgili aceleci ve yalınkat bir değerlendirme, bazı yanlış sonuçlara yol açabilir. Bu noktada Hızır'ın birden fazla Hıristiyan aziz ile olan bağının nasıl uzlaştırılabileceği önemli bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu cümleden olarak Demschwam, Hızır-İlyas'ın, Aziz George'un Müslüman bir tezahürü ve varyantı olduğunu söylemekte; buna mukâbil Hasluck, Elvan elebi'nin zâviyesinin St. Theodore'un ejderhayı öldürdüğü bir yerde inşa edildiği iddiası ile Hızır kültü ve St. Theodore arasında bağlantı kurmaya çalışmaktadır.⁷⁵

Bu figürlerin birbirlerine atfı ve referans noktaları konusunda müşahhas tespitler yapmak her zaman mümkün görünmemektedir. Fakat hiç değilse bütün bu fikirler, Hızır inancının, bazen yerel kabulün kabuk değiştirilmesinde, bazen ise basit ya da köklü değişikliklerle farklı dini kabulleri birbirine bağlama konusunda nasıl bir işlev üstlendiğini anlamamıza yardım etmektedir.

Ortaçağ Anadolu'sunu inceleyen araştırmacılar Hızır ile ilgili rivayetlerin, ancak yerel kahramanlar ve ağdaş kutsal alanların prizmatik bağlantısı içinde anlaşılabileceğini iddia etmektedirler. Bir başka deyişle Hızır, görünmeden dünyayı dolaşan, yolculara yardım eden ve manevi ltuflarıyla insan-

74 Wolper, "Khidr, Elwan elebi", s. 310.

75 Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, s. 48.

ların yardımına koşan, ancak seyrek görünüşü ile insanların ilgisini cezbeden St. George'la bağdaştırılmıştır. St. George gibi, Hızır da baharın gelişini onurlandıran bir diriliş ve yenilenme sembolüdür. "Hızır" kelimesi bir taraftan "yemyeşil" olanı, diğer taraftan gri ata binmiş yeşil giyimli bir figür olarak Hızır'ın hayatın kaynağı su ve yenilenme ile olan ilişkisini vurgulamaktadır. St. George, muhtemelen Bizans zamanında Anadolu'da en popüler Hıristiyan azizidir. Onun resmi, bölgedeki ilk Türk İslâm hanedanının sikkelerinde bile görülmektedir.⁷⁶ Hızır ile St. George'un bir dizi çağrıştırmaya ile birbiriyle bağlantılı hale geldiği ve on dördüncü yüzyılda Anadolu'da Hızır-İlyas (Hıdırellez) figürünün St. Georgen ile tedai oluşturacak şekilde algılandığı ifade edilmektedir.⁷⁷

Dernschwam ve diğerlerine göre, bu kişi sadece Hızır değil, Hızır-İlyas'tır. Ölümsüzlüğü paylaştığına inanılan Hızır'ın Peygamber Elijah ile olan birlikteliği ise Suriye ve Filistin'de son derece yaygındır.⁷⁸ Hatta bu iki figür o kadar iç içe geçmiştir ki genellikle el yazmalarında birlikte tasvir edilmişlerdir.⁷⁹ Kompozit bir figür olarak, Hızır-İlyas sıklıkla diğer azizlerle birliktedir.⁸⁰ Hızır ile St. George arasındaki özdeşleştirmenin, özellikle Suriye ve Mısır bölgesinde Müslümanların fetihleri ile başlayan ve buralara yerleştirilen Müslüman ahali ile Hıristiyan halk arasında bir kültür alışverişi sonucu gerçekleştiği şeklindeki yorumlar, bazı bölge ve mimari yapılar için kabul görebilir. Fakat fethedilen bu yerlerdeki bütün makamlar için aynı hususun gerçekliğini iddia etmek doğru bir görüş olamasa gerektir. Bu çerçevede Anadolu'da şifâhî yapı içinde Hızır figürünün, salt St. George'a dayandığını, yani Hızır'ın, St. George'un İslamlaştırılmış biçimi olduğunu iddia etmek, İslâmî referansların bölgede etkisini dışlayan yalınkat bir değerlendirme anlamına gelir. Öte yandan Elvan Çelebi Zâviyesi ile ilişkili olan İlyas'ın Peygamber Elijah/İlyas mı yoksa Elvan Çelebi'nin *Menâkıb'*ında sık sık üzerinde durduğu Baba İlyâs-ı Horasânî mi olduğu bu tartışmanın bir parçasıdır. Bu doğrultuda "Hızır-İlyas" terkindeki İlyas'ın kimliği farklı yorumlara konu olmaktadır.⁸¹

76 Bu bölgedeki ilk Türk İslam hanedanı olan Danişmentliler'in başırdığı ejderha öldüren savaşçı figürlü çift dilli paralar için bk. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, s. 468.

77 Dernschwam, *Seyahat Günlüğü*, s. 274.

78 Canaan, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, s. 58.

79 bk. Adsız, *Şerh-i Duâ-i Hızır İlyâs*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, no: 1486/2, vr. 7a-14a.

80 Dernschwam, *Seyahat Günlüğü*, s. 275.

81 Ocak, *Hızır-İlyas Kültü*, s. 138.

Sonuç

Elvan Çelebi zâviyesinin yerleşimine ilişkin tartışmada olduğu gibi Anadolu, Balkanlar ve Arap coğrafyasındaki ve bir bütün olarak İslâm coğrafyasının muhtelif yerlerindeki zâviye, türbe ve mâbet gibi yapıların mimarî kökenine dair tartışmalar, ilk bakışta daha çok mimarinin ve sanat tarihinin bir problemi gibi durmaktadır. Devşirme malzeme kullanımı gibi hususlardan hareketle Elvan Çelebi Zâviyesi örneğinde olduğu üzere birçok İslâmî yapı ile ilgili ileri sürülen diyalektik yapı tasavvuru Batılı müsteşrik ve seyyahların aceleci ve yalınkat değerlendirmeleri üzerinden dillendirilmektedir. Bu bakımdan bu iddia farklı bilimsel verilerle desteklenmesi gereken ispata muhtaç bir görüntü arz etmektedir. Bu minvalde hassaten Hasluck'un kendisine Hıristiyan mimarisi ile ilgili farklı referanslar arayan İslâmî mimarî örneklerinde çifte kutsallık tezi tartışmalı bir mahiyet arz etmektedir.

Diğer taraftan konu mimarî alanı aşarak değerler manzumesinin bir parçası olarak dinî kabul ve inançlarla ilgili farklı bir boyut kazanmış da görünmektedir. Bu itibarla zâviyeler Hızır-İlyas kabulü çerçevesinde farklı paradigmatic mtekâbiliyetlere sahne olmaktadır. Bu ise konuyu doğrudan İslâm düşüncesinin bir problemi hâlini getirmektedir. Elvan Çelebi Zâviyesi özelinde yapının eklektik özelliklerini vurgulayan bir teori, temel karakterini keşif ve derviş analojisi üzerine kurmaktadır. Bu anlayış karşısında İslâmî düşüncenin ne senkretizmi hedeflediğini ne de ortak bir teozofi inşa etme gayesinin olduğunu ifade etmek gerekir. Bu doğrultuda Hasluck gibi Batılı bilim adamlarının ele geçirdikleri bazı bölük pörçük bilgilerden hareketle her mimarî unsur la ilgili çifte kutsallık atfına yönelmiş olmaları, onların İslâm kültürünün kendi iç dinamiklerini yeterince dikkate almadıkları anlamına gelir. Bu noktada Elvan Çelebi Zâviyesi'nde olduğu gibi bazı zâviye, türbe ve mâbetlerdeki bu çift yönlülüğü bir sentezden çok, farklı gayelere matuf iskân stratejisinin bir sonucu ya da Anadolu'nun İslâmlaşmasında koloniyel derviş teşebbüsünün bir parçası olarak değerlendirmek daha tutarlı bir yol olarak gözükmektedir.

Bu doğrultuda Elvan Çelebi Zâviyesi'nin önemli bir hac mekânı olarak görülmesi rastgele bir teşebbüs değildir. Pek çok zâviyede görüldüğü üzere bu türden uygulamalar, yerel halkın kazanılması ve yeni dinî düşüncenin karmatik kutsal mekânlar edinerek kökleşmesi için düşünlmş bir stratejinin parçası olarak önemlidir.

Bu çerçevede Elvan Çelebi'nin, kendi zâviyesini kurmak için St. Theodore'un kilisesinin kalıntılarında istifade etmesi, Elvan Çelebi'nin dinî ve

siyasî bir strateji gözetmiş olmasını akla getirmektedir. Elvan Çelebi Zâviyesi'nde müşahhas olarak görüldüğü üzere Hızır inancı, Orta Çağ'da –özellikle farklı inançlara mensup insanların ve grupların- birbirleriyle temasa girdiği Anadolu ve Balkanlar gibi yerlerde, bir taraftan farklı inanç guruplarını kaynaştıran, diğer taraftan onun uğradığı mekânlara kutsallık bahşeden bir mahiyet arz etmektedir.

Bu süreçte farklı dinî mimarî elemanların mâbet, zâviye ve türbelerde kullanılması, farklı atıf ve referanslar içinde yeni yapıyı geçmişe bağlamakta, Hızır-İlyas kabulü çerçevesinde Hızır'ın birçok camiye, türbeye ve tekkeye yaptığı ziyaretlere dair nakiller, bu yapılara derûnî bir kutsallık yüklemektedir. Muhayyilede ortak bir imgeye dönüşmüş olan Hızır inancının zaman ve mekânı aşan çeşitli ziyaretlerinden bahsedilmesi, bir taraftan menkıbeler şeklinde edebiyatta, diğer taraftan muhtelif yapıların kitabelerinde kaydedilmek suretiyle kolektif bir hafıza tesis edilmek istenmektedir. Elvan Çelebi'nin mimarî teşebbüsü, Hızır vurgusu üzerinden metinsel bağlamda da desteklenmiştir. *Menâkıbü'l-Kudsiyye*'nin epizodik ve parataktik şema çerçevesinde zikredilen hususiyetleri ile şifâhî kültürün hâkim olduğu sosyal yapı içerisinde son derece etkili ikonolojik bir dönüştürme aracı işlevi görmüştür.

Hızır Aleyhisselâm, birçok bakımdan, harikulade yapısıyla çeşitli bölgeleri birbirine bağlayabilen mükemmel bir hac ve ziyaret figürü ve sūfî geleneğinde kutbun daha yüksek bir derecesi olarak derin bir temsil hâlinindedir. Diğer taraftan değişimin çok hızlı yaşandığı bu dönemde ve özellikle on birinci yüzyıldan sonra, kutsal alanın tayin ve tespitinde önemli bir işlev üstlendiği anlaşılan Hızır-İlyas inancı ile binaların yeni adlar almasının, hem semantik hem de teolojik bir soruna dönüşmesinin önüne geçilmektedir.

Öte yandan yeni mekânlara yeni isimlerin verilmesi, kutsal bir bölgenin niteliğini açıkça belirtmek, konacak isimle söz konusu bölgenin geçmişine ve hatta belirli grupların dışındaki kişilere açık olup olmadığına dair mesaj vermek muhtemel spekülasyonlara ve nizalara sebep olabileceğinden bu gibi yerlerin Hz. Hızır gibi ortak ve kuşatıcı bir figür ile ilişkilendirilmeleri, ihtilafı bertaraf ederek sosyal bir kaynaşma zemini sağlamaktadır. Öyle görünüyor ki bir arada yaşama sürecinde Hızır inancı, Hıristiyanları İslâm'a dönüştüren bir unsur olarak özellikle Anadolu'nun ve Balkanların İslâmlaşmasında önemli bir unsur olarak işlev görmüştür.

Kaynakça

- Adsız, *Şerh-i Duâ-i Hızır İlyâs*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, no: 1486/2, vr. 7a-14a.
- Anderson, Benjamin, "The Complex of Elvan Çelebi: Problems in Fourteenth-Century Architecture", *Muqarnas*, Leiden Brill Boşton 2014, c. 31, s. 73-99.
- Anderson, John George Clark, *A Journey of Exploration in Pontus*, Nabu Press, Charleston 2013.
- Âşık Paşazade, *Tevarih-i Âl-i Osman*, neş.: Nihal Atsız, İstanbul 1949.
- Balivet, Michel, *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2016.
- Bloch, Maurice, *Ritiüel, Tarih, İktidar*, çev.: Ümit Hüsrev Yolsal, Dipnot Yayınları, Ankara 2013.
- Borgeaud, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma: Dinler Tarihi Araştırmaları*, Doşt Yayınları, Ankara 1999.
- Buhârî, es-*Salih*, Tefsîru Süreti'l-Kehf 4.
- Busbecq, Ogier Ghislain de, *Kanuni Devrinde Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*, çev.: Derin Türkömer, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2005.
- Canaan, Tawfik, *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*, Luzac Co., London 1927.
- Cox, James L., *Kutsalı İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev.: Fuat Aydın, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- Dernschwam, Hans, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev.: Yaşar Önen, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1992.
- Elias, Jamal J., "Sufi Saints and Shrines in Muslim Society", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2000, c. 90, s. 253-258.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fi Menâsibi'l-Ünsiyye*, haz.: İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, TTK, Ankara 2014.
- Erzen, Jale Nejdet, *Çoğul Estetik*, Metis Yayınları, İstanbul 2011.
- Evlia Çelebi, *Seyahatname*, İkdam Matbaası, c. 2, İstanbul 1314.
- Eyice, Semavi, "Çorum'un Mecitözü'nde Âşık Paşa Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1969, s. 15, s. 211-244.
- Faroqhi, Suraiya, *Anadolu'da Bektaşilik*, çev.: Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul 2003.
- Flood, Finbarr Barry, "Appropriation as Inscription: Making History in the First Friday Mosque of Delhi," *Reuse Value: Spolia and Appropriation in Art and Architecture from Constantine to Sherrie Levine*, edit.: Richard Brilliant and Dale Kinney, Ashgate Publishing, Farnham 2011, s. 121-149.
- Guénon, René, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Haddad, Hassan, " 'Georgic' Cults and Saints of the Levant," *Nomen*, Leiden E. J. Brill 1969, c. 16, s. 21-39.
- Hasluck, Frederick William, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam-I*, çev.: Timuçin Binder, Ayrintı Yayınları, İstanbul 2012.
- Hüseyn Hüsameddin, *Târîh-i Amasya I*, Dersaadet, İstanbul 1327-1330.
- İbn Bîbî, Nasırüddin Hüseyn b. Muhammed el-Münşî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*, haz.: Adnan Sadık Erzî ve Necati Lugal, TTK, Ankara 1956.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire ts.
- Kara, Mustafa, *Din-Hayat-Sanat Açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Kâtip Çelebi, *Cihannüma*, Müteferrika Baskısı, İstanbul 1145.
- Kılıç, Yeşim Tükel, "Aynılığın Mekânından Farklılığın Merkezine Seyahat: Batıda Seyahatin Kültür Tarihine Bir Bakış", *Bellek, Mekân, İmge: Prof. Dr. Nülüfer Kuruyazıcı'ya Armağan* içinde, neş.: Mahmut Karakuş ve Meral Oralış, Multilingual Yayınları, İstanbul 2006.
- Köseoglu, Neşet, "Köy Adlarına Göre Bir Araştırma", *Çorumlu Dergisi*, Çorum 1939, s. 13, s. 400.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- , *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.
- , *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1990.
- , *XIII ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menâkıbu'l-Kudsiya Fî Menâsıbi'l-Unsiya*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979.
- , "XIII-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimleri ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Belleten*, İstanbul 1992, s. 55, s. 661-675.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi*, Metis Yayınları, İstanbul 2003.
- Prager, Laila, "Alawi Ziyara Tradition and Its Interreligious Dimensions: Sacred Places and Their Contested Meanings Among Christians, Alawi and Sunni Muslims in Contemporary Hatay (Turkey)", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2013, c. 103, s. 41-62.
- Ritter, Hellmut, *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*, edit.: Mehmet Kanar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2011.
- Tanyu, Hikmet, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- Thackston, Wheeler M., *Signs of the Unseen: The Discourses of Jalaluddin Rumi*, Shambhala Publication, Boston 2004.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Turan Neşriyat, İstanbul 1969.
- Tükel, Uşun ve Arsal, Serap, *Sözden İmgeye Batı Sanatında İkonografi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2014.
- Uludağ, Süleyman, "Hızır", *DİA*, İstanbul 1998, c. 17, s. 410.
- Vryonis, Speros Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1971.
- Wolper, Ethel Sara, "Khidr and the Changing Frontiers of the Medieval World", *Medieval Encounters*, Koninklijke Brill 2011, c. 17 s. 120-146.
- , "Khidr, Elvan Çelebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia", *The Muslim World*, Hartford Seminary 2000, c. 90, s. 309-322.
- Yavuz, Hilmi, *İslâm'ın Zihin Tarihi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.

