

HUBYAR OCAĞI ÖRNEĞİNDE MODERNİTE SONRASI İNANÇ YAPILANMASINDA DEĞİŞİMLER VE RİTÜEL AKTARIMI

Postmodern Transformations in Religious Organization and Ritual Transmission: The Case of Hubyar Ocak

Der postmoderne Wandel religiöser Organisation und die Überlieferung von Ritualen am Beispiel des Hubyar-Ocak

Hıdır TEMEL *

N
Ö

Alevi ocak yapılanmaları, tarihsel olarak erksiz (*interregnum*) ya da merkezi otoritenin sınırlı kaldığı toplumsal bağlamlarda, inanç sisteminin iç dinamikleriyle uyumlu biçimde gelişmiştir. Genel Alevi toplumsal yapısını oluşturan ve görece özerk bir örgütlenme sergileyen bu ocaklar, cemaat temelli alt yapılar (*congregations*) olarak değerlendirilebilir. Doğrudan misyonerlik amacı taşımayan ama topluluk içi istikrar ve düzen sağlama olanakları sunan bu yapılanmalar, Anadolu'da en az 13. yüzyıldan bu yana varlıklarını sürdürmektedir. Bölgesel ve kapalı yapılarıyla bu ocaklar, diğer din ve inançların baskı ve saldırılarına karşı kendilerini korumayı ve kitlelerini günümüze taşımayı başarmışlardır.

Orta Çağ koşullarında istikrarlı ve başarılı olan, merkezi idareye karşı paralel bir yönetim biçimi de barındıran bu yapılanma, modernite sonrası gelişen koşullarda yaşam olanağını yitirmiştir. Ülkenin hızla sanayileşmesi ve buna bağlı kitlesel göç, Alevileri coğrafi ve toplumsal izolasyondan çözmüş, bu çözülmeye birlikte ocak yapıları da erozyona uğramaya başlamıştır. Aleviler yeni dünyalara açılıp entegre oldukça geleneklerinden

* Bağımsız Akademisyen, Gengenbach, Almanya, hidir.temel@web.de, ORCID: 0009-0004-7331-5916.

ve inanç kurumlarından uzaklaşmak zorunda kalmışlardır. Göçle birlikte insanlar alışlagelmiş yapılarını, sosyal pozisyonlarını ve buna bağlı olarak da ocak bağlantılarını yitirmeye başlamışlardır.

Eski bağlantıların kopması, insanları yeni dünyalarındaki şehirleşme süreci içinde yeni arayışlara itmiş, yeni yapılanmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Seküler yaşam biçimleri sunan kültür dernekleri ve politik sendikalar, Alevilerin yeni dünyalarında kabullendikleri seçenekler olmuştur. Son elli yılda ortaya çıkan bu gelişmeler, Alevilerin inanç bağlantılarında ve pratiklerinde derin etkiler ve köklü değişimler yaratmıştır. Bu inceleme, Hubyar Ocağı bağlamında bu değişimler üzerine etnografik bir gözlem sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hubyar Ocağı, Ritüel, Gelenek, Göç, Modernite.

ABSTRACT

Alevi *ocak* structures developed historically within social contexts characterized by the absence of centralized authority (*interregnum*) or by the limited reach of state power, evolving in accordance with the internal dynamics of the belief system. As constituent elements of the broader Alevi social structure, these *ocaks*, which display a relatively autonomous form of organization, may be conceptualized as congregation-based substructures (*congregations*). Although they do not pursue an explicit missionary agenda, these formations have provided mechanisms for maintaining internal stability and social order, and have existed in Anatolia since at least the thirteenth century. Through their regionally bounded and inward-oriented character, *ocaks* have managed to protect themselves against external pressures and hostilities from other religious traditions, thereby sustaining their communities over time.

This organizational model, which proved stable and effective under medieval conditions and also embodied a form of governance parallel to central authority, has increasingly lost its viability under post-modern conditions. Rapid industrialization and the ensuing waves of mass migration dissolved the geographical and social isolation of Alevi communities, a process that simultaneously initiated the erosion of *ocak* structures. As Alevis became integrated into new social environments, they were increasingly compelled to distance themselves from traditional institutions and belief-based frameworks. Migration disrupted established patterns of social organization, leading individuals to lose familiar social positions and, consequently, their institutional ties to *ocaks*.

The weakening of these traditional affiliations prompted new forms of social and cultural searching within urbanized contexts, giving rise to alternative organizational structures. Cultural associations and political unions offering secular modes of belonging emerged as prominent options in these new environments. Developments over the past fifty years have thus produced profound transformations in Alevi religious affiliations and practices. Within this broader context, the present study offers an ethnographic observation of these transformations through the specific case of the Hubyar *Ocak*.

Keywords: Hubyar Ocak, Ritual, Tradition, Migration, Modernity.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Organisationsformen der alevitischen Ocaks haben sich historisch in gesellschaftlichen Kontexten, in denen entweder ein Machtvakuum (Interregnum) herrschte oder die zentrale Autorität nur begrenzt wirksam war, und im Einklang mit den inneren Dynamiken des alevitischen Glaubenssystems entwickelt. Diese Ocaks, die die allgemeine alevitische Sozialstruktur bilden und eine vergleichsweise autonome Organisationsweise aufweisen, lassen sich als gemeinschaftsbasierte religiöse Gemeinden (*congregations*) verstehen. Ohne einen expliziten missionarischen Anspruch zu verfolgen, boten sie ihren Gemeinschaften Stabilität und soziale Ordnung und bestehen in Anatolien nachweislich seit mindestens dem 13. Jahrhundert. Aufgrund ihrer regionalen Verankerung und ihrer geschlossenen Struktur gelang es diesen Ocaks, sich gegenüber Druck und Verfolgung durch andere Religionen und Glaubenssysteme zu behaupten und ihre Anhängerschaft bis in die Gegenwart zu bewahren.

Diese Organisationsform, die unter mittelalterlichen Bedingungen stabil und funktional war und teilweise als Parallelordnung zur Zentralregierung fungierte, hat unter den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Moderne ihre Existenzgrundlage verloren. Die rasche Industrialisierung des Landes und die damit einhergehende Massenmigration haben die Alevitinnen und Aleviten aus ihrer geografischen und sozialen Isolation gelöst, was auch eine Erosion der Ovak-Strukturen nach sich gezogen hat. Infolge ihrer Öffnung gegenüber und zunehmenden Integration in neuen sozialen Welten haben sich viele Aleviten zwangsläufig von ihren traditionellen Glaubensinstitutionen entfernt. Durch Migration gehen etablierte soziale Strukturen und Positionen und damit auch die Bindungen an die jeweiligen Ocaks zunehmend verloren.

Der Abbruch dieser traditionellen Verbindungen hat im urbanen Kontext zu neuen Suchbewegungen und zur Herausbildung alternativer Organisationsformen geführt. Innerhalb ihrer neuen Lebenswelten wenden sich Alevitinnen und Aleviten vermehrt Kulturvereinen mit säkularer Ausrichtung sowie politische Gewerkschaften zu. Diese Entwicklungen der letzten fünfzig Jahre haben tiefgreifende Auswirkungen und grundlegende Veränderungen in den religiösen Bindungen und Praktiken der Aleviten bewirkt. Die vorliegende Studie bietet auf der Grundlage des Beispiels des Hubyar-Ovak eine ethnografische Beobachtung dieser Transformationsprozesse.

Schlüsselwörter: Hubyar-Ovak, Ritual, Tradition, Migration, Moderne.

Giriş

Hubyar¹ Ocağı, Tokat ili sınırları içerisinde yer alan Almus ilçesine bağlı Hubyar Köyü merkezli bir Kızılbaş² ocağıdır. Bu çalışmada temel alınan ölçüt, grubun kendisini tanımlama biçimidir; söz konusu yaklaşım, saha gözlemleri ve sözlü aktarımlara dayalı verilerle desteklenmektedir. Bu bağlamda, ocağa mensup topluluklar da kendilerini Hubyar adlandırması üzerinden ifade etmektedir. Hubyar köyü, tarihsel süreç içerisinde “Uzunbelen”, “Hubyâr”, “Tekke”, “Çamalanı” ve “Gürgençukuru” adlarıyla anılmıştır. Köy adının 1962 yılında resmî kayıtlarda Uzunbelen olarak değiştirilmesinin ardından, yerel girişimler ve topluluk talepleri doğrultusunda 1992 yılında yeniden Hubyar adına dönülmüş ve bu adla resmî kayıtlara geçirilmiştir.³

Okak, adını kurucusu olan Hubyar’dan almaktadır. Günümüzde Hubyar Köyü’nde türbesi bulunan Hubyar’ın 1582 yılında vefat ettiği bilinmektedir.⁴ Hubyar’ın aynı zamanda bir tekke kurmuş olması nedeniyle vakıf statüsüne sahip bu tekkeye ilişkin kayıtlar 1554 yılından itibaren izlenebilmektedir (Karaman, 2003: 17). Tahrir defterleri aracılığıyla Hubyar’ın babasının Yâr Ahmed, dedesinin ise Mustafa olduğu tespit edilebilmektedir. Bu doğrultuda, yaklaşık son beş yüzyıla ait tekke kayıtları üzerinden tekkeye atanan şeyhlerin kimliklerine ulaşmak, mahkeme kayıtları aracılığıyla da bu kişilerin karşılaştıkları idari ve hukuki süreçler hakkında bilgi edinmek mümkün olmaktadır.

Bu makalede, Hubyar Ocağı’na bağlı toplulukların modernleşme ve göç süreçleri karşısında inanç ve ritüel yapılarında yaşanan dönüşümler ele alınmaktadır. Bu çerçevede çalışma, şu araştırma sorularına odaklanmaktadır: Modernite sonrası göç

1 Hubyâr’ın yazılış biçiminde farklılıklar vardır: Hubyâr, Hûbyâr, Hûbiyâr, Hubuyar, Hubyar olarak yazılmaktadır. Köyün adı resmi kayıtlarda “Hubyar” olarak geçtiğinden dolayı bu çalışmada terim Hubyar şeklinde tercih edilmiştir.

2 Kızılbaş, Alevi ve Bektaşî kavramlarının tarihsel ve kavramsal kullanım alanları ile aralarındaki farklılıklar, çalışmanın ana odağı dışında kaldığından bu çalışmada ayrıntılı olarak ele alınmamıştır.

3 Bu çalışmada kaynak gösterilmeyen bazı yerel ve tarihsel bilgiler, Hubyar Ocağı’nın şeyhlik geleneğini sürdüren bir aileye mensup olma konumundan edinilen sözlü aktarımlar ve uzun süreli gözlemlere dayanmaktadır.

4 Hubyar’ın ölüm tarihi, yerine atanan oğlu Mustafa’ya verilen fermanan tespit edilebilmektedir. Söz konusu ferman, özel bir arşivde tarafımca muhafaza edilmektedir. Hâlen basıma hazırlanan Hubyar Ocağı başlıklı çalışmada, bu fermana ait orijinal belgenin bir görseline yer verilmektedir.

deneyimleri Hubyar Ocağı'nda ritüel sürekliliğini hangi açılardan etkilemektedir? Toplumsal ve mekânsal değişimler, ritüel pratiklerin ortadan kalkması, dönüşmesi ya da yeniden üretilmesi süreçlerinde nasıl bir rol oynamaktadır? İnanç otoritesi ile dinsel bilginin üretim ve aktarımı, bu dönüşümler bağlamında hangi yönlerde yeniden biçimlenmektedir? Çalışmada ileri sürülen değerlendirmeler; arşiv belgeleri, yazılı kaynaklar ve saha araştırmaları kapsamında elde edilen verilerle desteklenmekte, ayrıca geleneğin içinden edinilmiş deneyimsel bilgi birikimine dayandırılmaktadır.

1. Hubyar Ocağı

Hubyar tüm rivayetlerde Hoca Ahmed adıyla ve Hacı Bektaş Veli'nin çağdaşı olarak zikredilmektedir. Hubyar Ocağı geleneği içerisinde, dedeler ve talipler Hubyar'ı Hoca Ahmed ile özdeşleştirmektedir. Sözlü anlatılarda "Hubyar" adının, Hacı Bektaş Veli tarafından verildiği kabul edilen bâtinî bir ad olduğu aktarılmaktadır. Aynı geleneğe göre Hoca Ahmed, Hacı Bektaş Veli'nin hocası olarak konumlandırılmakta; bu bağlamda Türkistanlı Hoca Ahmed Yesevî ile ilişkilendirilmektedir.

Araştırmalar, 13. yüzyılda yaşayan birden fazla Hoca Ahmed'in varlığını ortaya çıkarmıştır. Sözlü gelenek ve elde edilen belgeler incelendiğinde, 13 ve 16. yüzyılda olan olayların ve kişilerin karıştırıldığı görülmektedir. Bugünkü Hubyar köyü 1520 tarihli tahrir defterinde görülmezken 1554 tarihli tahrirde Gürgençukuru denilen yerde ormanın bizzat Hubyar'ın kendisi tarafından açılarak "zaviye" kurulduğu belirtilmektedir (Karaman, 2003: 387, 417). Zaviyenin kuruluşundan önce de Hubyar'a ilişkin belgelere rastlanması (Asarkaya, 1941: 39) ve bu tarihten önce Hubyar Ocağı'na bağlı Alevi toplulukların ocaksız bir yapı içinde düşünülmesinin güç olması dikkate alındığında, söz konusu veriler belirli bir tarihsel sürekliliğe işaret etmektedir. Bu çerçevede, 16. yüzyılda yaşamış olan Hubyar'ın, 13. yüzyılda yaşamış Hoca Ahmed'in soyundan geldiği ve Hubyar Ocağı'nın kurumsal yapılanmasında ikinci bir düzenleyici rol üstlendiği yönündeki değerlendirme güçlü bir olasılık olarak ortaya çıkmaktadır.

Geleneğe göre vefat etmiş büyüklerin adlarının yeni doğan çocuklara verilmesi pratiği dikkate alındığında, Ahmed adının Hubyar evlatları arasında yaygın biçimde kullanıldığı, 1455 yılından itibaren belgelere dayalı olarak izlenebilmektedir. Hubyar'ın babasının adının Yâr Ahmed olması da bu sürekliliği destekleyen bir unsur olarak öne çıkmaktadır (Karaman, 2003: 387; 1520 tarihli tahrir defteri). 1871 yılında Hubyar Tekkesi'nin yeniden vakıf statüsü kazanmasını sağlayan Şeyh Hıdır'ın babasının

adının da Ahmed olması, ad sürekliliği bağlamında dikkat çekici bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra Hubyar Ocağı mensupları⁵, mürşit ocağı olarak Üryân Hızır Ocağı'nı⁶ göstermekte; Üryân Hızır'ın 13. yüzyılda yaşamış bir şahsiyet olduğu bilinmektedir (Gülten, 2010). *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*'nde de bir Hoca (fakih) Ahmed ile Hızır figürlerine yer verilmesi, söz konusu isimler etrafında şekillenen inanç ve silsile bağlarının tarihsel arka planına işaret etmektedir (Velâyetnâme: 55, 67).

Tüm Hubyar Ocağı bağluları⁷, Hubyar'ın Tokat'ın Pazar ilçesi sınırları içinde yer alan Erkilet köyünden bugünkü yerleşim alanı olan Tekeli Dağı'na göç ettiğini, sözlü rivayetler ve şiirsel anlatımlar aracılığıyla bilmektedirler (Temel, B. A., 2011: 16; Temel, H., 2011: 11). Nereye çadır kurduğuna, develerinin nasıl taşlandığına dair detaylara varıncaya kadar bu taşınmayı anlatmakta, hatta buna bağlı olarak develerinin taşlandığı yerle ilgili geleneklerini de sürdürmeye devam etmektedirler.⁸ Sözlü anlatılarda, Hubyar'ın bir süre çadır kurarak yaşadığına dair bilgiler yer almakta; günümüzde köy sakinleri bu anlatılara dayanarak Hubyar'ın ikamet ettiği yer olarak kabul edilen alanı gösterebilmektedir. Güncel durumda ocak merkezi olarak kabul edilen Hubyar köyü, Hubyar Ocağı'na bağlı yerleşim alanlarının doğu sınırında yer almakta; bu köyün doğusunda ocağa bağlı başka bir yerleşim bulunmamaktadır. Ocak merkezinin coğrafi dağılım açısından daha merkezi bir konumda yer almasının beklendiği bu yapı içinde, Erkilet yerleşimi dikkat çekmektedir.

Erkilet, Hubyar Ocağı mensuplarının yoğun olarak yaşadığı coğrafi alanın merkezinde yer almakta ve Alevilerin erken dönem yerleşim alanlarından biri olan Kazova'da bulunmaktadır. Erkilet Köyü'nde "Hubyar'ın Bağı" adıyla anılan bir bağ alanı ile Hubyar'ın kız kardeşine atfedilen bir ziyaret yeri mevcuttur. Söz konusu ziyaret, "Şeyhevi" olarak bilinen ve günümüzde Balakbaba evlatlarının ikamet ettiği yapının doğu yönünde, yaklaşık 700-800 metre mesafede konumlanmaktadır. Bu alan, 1980'li yıllardan sonra ziyaret niteliğini yitirmiş, zamanla üst kısmındaki tarım alanına dâhil edilmiştir. Erkilet köyü, bugün Sünnî mezhepli insanların ikamet ettiği bir yerdir. Köy sakinleri, 1980 yılına kadar bu ziyaret yerine gelen ziyaretçileri ve

5 "Hubyarlılar" kavramı burada yalnız Hubyar köylülerini değil, tüm Hubyar Ocağı bağlılarını kapsamaktadır.

6 Bu tespit, sözlü gelenek aktarımları ile her iki ocağa mensup dede ailelerinin güncel beyanlarına dayanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Gülten, 2010: 93

7 "Bağlılar", "mensup" ve "talip" kavramları bu makalede eş anlamlı kullanılmaktadır.

8 Bu yer "lanetli" kabul edilmekte ve oradan geçerken o yöne bakmamaya özen gösterilmektedir.

getirdikleri horoz adaklarını anlatmaktalar. Çünkü bu ziyaret yerine yalnız horoz adak edildiği aktarılmaktadır. Tüm bu veriler birlikte değerlendirildiğinde bir göç olayının gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Göçün tam zamanı ise henüz aydınlık kazanmış değildir.

Hubyar Ocağı bağlularının coğrafi dağılım alanı, tarihsel kaynaklarda “Diyâr-ı Rum” olarak adlandırılan ve günümüzde Sivas, Tokat, Yozgat, Çorum ve Amasya illerini kapsayan bölgeyle örtüşmektedir. Bu alan içerisinde Turhal ve Zile, Hubyar Ocağı mensuplarının en yoğun olarak yaşadığı yerleşimler arasında öne çıkmaktadır. Turhal, Zile ve Yozgat üçgeninde Hubyar Ocağı mensupları için kullanılan “Sıraç” adlandırması, bölgesel bir tanımlama niteliği taşımaktadır. Bu adlandırmanın, Arapça “ışık” anlamına gelen *sirāğ* (sirâc) kelimesiyle ilişkili olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır.⁹ Bu adlandırma, komşuları Çelebi koluna bağlı Bektaşilerce yapılmaktadır. Bugün ise bu kavram yaygınlık ve genellik kazanmış, neredeyse ayrı bir ocak olarak tasnife kadar götürülmüştür. “Işık” adlandırmasının 13. yüzyılda Alevi topluluklar için kullanılan bir tanım olduğuna dikkat çekilmektedir. Bölgenin tarihsel konumu ile saha araştırmalarından elde edilen veriler birlikte değerlendirildiğinde, Hubyar Ocağı’na bağlı toplulukların önemli bir bölümünün 13. yüzyılda “Babaî” olarak adlandırılan Alevi grupların tarihsel ardılları olduğu yönündeki değerlendirme güç kazanmaktadır. “Sıraç” adlandırmasının ise daha çok Babaîler sonrasında oluşan Bektaşî gruplar tarafından kullanılması ve bölgede olumsuz bir çağrışım taşıması, bu yorumun destekleyici unsurları arasında yer almaktadır. “Işık” adlandırmasının 13. yüzyılda Alevi topluluklar için kullanılan bir tanım olduğuna dikkat çekilmelidir. Bölgenin tarihsel konumu ile saha araştırmalarından elde edilen veriler birlikte değerlendirildiğinde, Hubyar Ocağı’na bağlı toplulukların önemli bir bölümünün 13. yüzyılda “Babaî” olarak adlandırılan Alevi grupların tarihsel ardılları olduğu yönündeki değerlendirme güç kazanmaktadır. “Sıraç” adlandırmasının ise daha çok Babaîler sonrasında oluşan Bektaşî gruplar tarafından kullanılması ve bölgede olumsuz bir çağrışım taşıması, bu yorumun destekleyici unsurları arasında yer almaktadır.

Alevilik araştırmaları alanında önemli çalışmaları bulunan Ahmet Yaşar Ocak, bu değerlendirmeyle örtüşen bir yaklaşımı kişisel bir görüşme sırasında dile getirmiştir¹⁰. Söz konusu coğrafi alan, tarihsel olarak Babaî nüfusun yoğunlaştığı bölgeler arasında

9 “Sıraç” adlandırmasının *sirāğ* (sirâc) kelimesiyle etimolojik ilişki içinde olduğu yönündeki bu yorum, yalnızca yerel sözlü kullanımlara değil, konuya ilişkin çeşitli araştırmalarda dile getirilen değerlendirmelere de dayanmaktadır.

10 Kendisi “Sıraçlar Babaîlerin ardıllarıdır” şeklinde dile getirmiştir.

yer almaktadır. Günümüzde bu bölgede yüzün üzerinde köyde Hubyar Ocağı'na bağlı nüfusun bütünüyle yaşadığı, ayrıca sayısı kesin olarak belirlenemeyen birçok köyde ise bu bağlılığın gruplar hâlinde sürdürüldüğü görülmektedir. Bölge dışında Kars ve Erzurum'da da Hubyar Ocağı mensuplarının yaşadığı köyler bulunmaktadır. Batı Anadolu'da Manisa'da iki, İzmit'te bir köy Hubyar Ocağı'na bağlıdır. Karadeniz Bölgesi'nde ise Bafra ve Çarşamba'da üç köy bu ocağa mensup olarak bilinmektedir.

Rize'ye göç eden Hubyarlılar, köken olarak Hubyar'dan geldiklerini bilmekle birlikte zaman içerisinde Sünnileşmiş ve ocakla olan bağlarını büyük ölçüde yitirmiştir. Ağustos 2019'da on-on iki kişilik bir grubun Hubyar Köyü'nü toplu hâlde ziyaret etmesi, bu bağın güncel niteliğine dair önemli bir gösterge sunmaktadır. Söz konusu ziyaretin ritüel pratikleri sürdürme amacı taşımaktan ziyade akrabalık ilişkilerini ve atalara ait mekânları görmeye yönelik bir hatırlama biçimi olarak ifade edilmesi, kentleşme sürecinde ocak-talip ilişkisinin işlevsel bir bağ olmaktan uzaklaştığını düşündürmektedir. Kent ortamında taliplerin karşılaştıkları gündelik ve süreklilik arz eden sorunlara, yılda bir kez talip görmeye dayalı geleneksel ocak bağının yanıt üretememesi, bu çözülme sürecini daha da belirginleştirmiştir. Bu durum, Salman'ın (2019: 395) *Lâmekândan Cibana: Göç, Kimlik ve Alevilik* adlı çalışmasında vurguladığı üzere, göçle birlikte ritüel sürekliliğin zayıflaması ve inanç bağlarının mekânsal kopuşla çözülmesi olgusuyla örtüşmektedir.

Göç ve kentleşme süreçleri Alevi inanç sistemi içinde ritüellerin yalnızca mekânsal olarak yer değiştirmesine yol açmamış; ritüel pratiğin icra koşullarını, anlam dünyasını ve topluluk içindeki işlevini de dönüştürmüştür. Kırsal bağlamda süreklilik taşıyan ve topluluk yaşamını düzenleyen ritüeller, kent ortamında aynı işlevi sürdürememiş; bu durum kimi pratiklerin zayıflamasına, kimilerinin ise sembolik düzeye indirgenmesine neden olmuştur. Ersal'ın (2024: 29) da belirttiği gibi bu süreç yalnızca ritüel biçimlerdeki değişimle sınırlı kalmamış, ritüelin taşıdığı kolektif hafıza ve kimlik üretme kapasitesi de aşınmıştır.

Bu çerçeve dikkate alındığında, bazı bağlamlarda söz konusu dönüşümün daha ileri bir aşamaya evrildiği; ritüel pratiklerin bütünüyle terk edilmesiyle birlikte inanç temelli kimliğin de reddedildiği örneklerle karşılaşmaktadır. Konya'nın Turgut, Yunak, Büyük Hasan ve Küçük Hasan köylerinde yürütülen saha araştırmaları bu duruma ilişkin somut veriler sunmaktadır. Söz konusu yerleşimlerde yaşayan Hubyar Ocağı mensuplarının günümüzde Sünni inanç pratiğini benimsedikleri ve geçmişteki ocak bağını kabul etmedikleri ifade edilmekle birlikte, görüşülen kaynak kişiler

arasındaki ileri yaş grubuna mensup bazı katılımcılar, kendilerine gösterilen geleneksel giysi fotoğrafları üzerinden bu tür giysilerin kendi ninelerinin yaşadığı dönemde de kullanıldığını belirtmişlerdir (Saha araştırması, 2015). Bu durum, güncel kimlik beyanları ile geçmişe ilişkin pratikler arasında bir kopuş bulunduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Hubyar Tekkesi'nin 1540'lı yıllarda vakıf statüsü kazandığı yönünde güçlü göstergeler bulunmaktadır. Aynı dönemde yaşadığı arşiv kayıtlarından anlaşılan ve sözlü gelenekte Hubyar ile “müşahib” oldukları aktarılan Ali Baba'nın, Sivas'ta bulunan vakfını 1546 yılında kurduğu bilinmektedir (Savaş, 1992: 19). Hubyar'ın Ali Baba ile birlikte İstanbul'a gittiğini ve bir ferman aldıklarını dile getiren bir şiirin varlığı da bu tarihsel bağlamı desteklemektedir (Savaş, 1992: 46; Dedeşoğlu, 2009: 120). Söz konusu şiir ve rivayetler birlikte değerlendirildiğinde, Hubyar Tekkesi'nin de vakıf olarak kayda geçiriliş tarihinin 1546 olması muhtemel görünmektedir.

Tekkenin 1826 yılında kapatılmasının ardından köy sakinlerinin sürgün edildiği anlaşılmaktadır (Özmen, 2008: 213). Bu süreçte köylülerin bir bölümü uzak bölgelere göç ederek yeni yerleşim birimleri oluşturmuş, bir kısmı ise farklı köylerde yaşayan taliplerinin yanına yerleşmiştir. Günümüzde Hafık, Niksar, Turhal ve Zile çevresinde talipleriyle birlikte yaşayan dede ailelerinin varlığı, bu tarihsel sürecin izlerini yansıtmaktadır. Köylülerin bir diğer kısmı ise yakın çevredeki mezarlara ve yaylalara yerleşmiş; 1845 tarihli bir arşiv belgesinden anlaşıldığı üzere, söz konusu gruplar bu tarihten sonra kademeli biçimde köye geri dönmeye başlamıştır (BOA, Cevdet Evkaf, nr. 420/21293). Bugünkü köy sakinleri bu dönenlerin çocuklarıdır. Merkezi köyün anılan tarihte boşalmasıyla birlikte dedeler köylere gitmekten çekinmişler ve Hubyar talipleri başsız kalmıştır. Bu boşluğu Zile'ye bağlı Acısu Köyü'nde ikamet eden ve köy *sofusu*¹¹ olan Veli Baba doldurmaya çalışmış ve Hubyar taliplerinin bir kısmının inanç merkezi 18. yüzyılın ikinci yarısında Acısu Köyü olmuştur.

1851 tarihinde Şeyh Hüseyin tekkenin yeniden açılması için müracaat etmiş ancak bu başvuru reddedilmiştir (BOA, AMKT.NZD, nr. 38/46). Hüseyin'den sonra kardeşi Hıdır şeyh olmuştur. Şeyh Hıdır tekkenin açılması için yeniden müracaat etmiş ve tekke 1871 yılında yeniden vakıf olarak açılmış; Hıdır da tekkeye şeyh olarak

11 Dedenin vekili olarak köyün inanç hizmetlerini yerine getiren kişi.

atanmıştır. Askerlik belgesindeki kayıtlara göre 1840 doğumlu olan Hıdır Şeyh, 1905 yılında vefat etmiş, ardından oğlu Mustafa (1867–1921) şeyhlik görevine atanmıştır¹²

Şeyh Hıdır’la Veli Baba arasında süren meşruluk iddiası taliplere de yansımış ve Hubyar talipleri 18. yüzyılın ikinci yarısında “Babacı” ve “Dedeci” olmak üzere iki kola ayrılmıştır.¹³ Ayrılk öyle boyutlar kazanmıştır ki iki kol arasında evlenmek -yerel deyimle kız alıp-vermek- dahi yasaklı duruma gelmiştir. Bu ayrılığı gruplar ve köyler olarak düşünmemek gerekir; aynı aileden kardeşler farklı kollara geçebilirken baba ve çocukları da ayrı kollarda olabilmektedir. Gruplar arası aidiyet geçişkendir. Ayrılıktan sonra her iki kolun inanç bünyelerinde bazı farklılıklar da oluşmuştur. Babacı inanç bünyesinde *dede* kavramı kullanılmazken Dedeci Kolu da bu olaydan sonra inanç uygulamalarından *babalık* makamını tamamen kaldırmışlardır. Hubyar Köyü içinde dede aileleri kendi aralarında yeni bir *dede-taliş* ilişkisi oluşturmuşlardır.¹⁴ İnanç yapılarındaki bu değişim, Hubyar Ocağı’nda tespit edebildiğimiz 16. yüzyıldan sonraki en büyük değişimdir ve bize geçmişle ilgili önemli bilgiler sunmaktadır. Her iki grup da bugün hâlâ varlıklarını devam ettirmektedirler. Gruplar arasında eskiden olduğu gibi bir husumet artık bulunmamaktadır.

Çakmak (2018: 248), Veli Baba’nın doğum tarihini 1800 olarak belirtirken vefat tarihine ilişkin bilgi Kurt’un (1993) açıklamasında 1864 yılı olarak yer almaktadır. Kendisinden sonra güçlü ve dirayetli bir kişiliğe sahip olduğu mahkeme tutanaklarından ve anlatılanlardan anlaşılan eşi Ayşe Bacı¹⁵ (yörede Anşa Bacı) oğullarına önderlik ederek geleneği sürdürmüştür. Osmanlı’ya karşı ayaklanma hazırlığı içinde olduğu öne sürülerek şikâyet edilen Anşa Bacı 1887 yılında Şam’a sürgüne gönderilmiş,

12 Konuyla ilgili berat ve fermanların birer kopyası günümüzde Hubyâr Türbesi’nin girişinde sergilenmektedir. Belgelerin asılları özel bir arşivde muhafaza edilmekte olup bu belgelere Hubyâr Ocağı başlıklı çalışmada yer verilmesi planlanmaktadır.

13 Bu konuya ilişkin olarak literatürde çeşitli çalışmalar yayımlanmıştır. Bu çalışmada da yararlanılan ve kaynakçada yer alan Yalçın Çakmak’ın makalesinin yanı sıra, Ali Selçuk, Havva Selçuk ve İlkay Şahin tarafından birlikte hazırlanan Sıraç Alevileri (Çekerek–Zile) başlıklı araştırma (Proje No: 109K382, Kayseri, 2012) ile Kemal Cebecik’in Sanköy Sıraçları (Ankara, 1992) adlı çalışması dikkat çekmektedir. Söz konusu çalışmalarda, ağırlıklı olarak yazılı belgelerdeki veriler ve adlandırmalar esas alınmakta ancak saha verileri ve kolektif hafızayla yeterince örtüşmeyen, Alevi inanç yapısıyla ilişkilendirilmesi güç bazı yorumlara da yer verildiği görülmektedir.

14 Bu konu ayrı bir değerlendirme konusu olduğundan burada girilmemekle birlikte, Alevilik araştırmaları açısından çok önemli bir örnek oluşturmaktadır.

15 “Bacı”, Hubyar Ocağı’nda babaların eşlerine verilen ünvanıdır.

sürgünden döndükten kısa bir süre sonrada Acısı’da vefat etmiştir.¹⁶ Yalçın Çakmak (2018: 253), Anşa Bacı’nın ölüm yılını 1893 olarak vermektedir. Şikâyet edenlerin Dedeci taraftarları olduğu söylene de mahkeme kayıtlarında şikâyet edenler isim ve yer bildirilerek verilmektedir. Muhtemelen dönemin Tokat Mutasarrıfı Bekir Sıtkı Paşa’nın adamlarıdır.¹⁷ Ancak Çakmak, bu şikâyetten önce doğrudan padişaha yapılan başka bir şikâyetin daha olduğunu ve bu şikâyeti Dedecilerin yaptığını, bunların içinde Hubyar Köyü’nden Ali Efendi’nin (Hatibin Ali) de yer aldığını belirtmektedir (Çakmak, 2018: 232).

Anşa Bacı’nın, Veli Baba’dan sonra uzun süre yaşamış olması, Babacı kolunun literatürde ve sözlü gelenekte “Anşa Bacılı” olarak da anılmasına yol açmıştır.¹⁸ Kendisinin sürgüne gönderilmesi ve bu olay etrafında şekillenen anlatılar, söz konusu adlandırmanın yaygınlaşmasını destekleyen unsurlar arasında yer almaktadır. Ancak Alevi inanç sistemi ve ocak yapılanması üzerine sınırlı saha verisine dayanan bazı çalışmalarda, bu adlandırmadan hareketle kadın merkezli bağımsız bir Alevi ocağının varlığı ileri sürülmekte ve Anşa Bacı’nın cem yürüttüğü yönünde değerlendirmelere yer verilmektedir. Oysa Babacı koluna ilişkin saha verileri ve sözlü aktarım, cem erkânının ne babalar ne de bacılar tarafından yürütüldüğünü; bu görevin köy sofuları tarafından yerine getirildiğini göstermektedir. Ayrıca Anşa Bacı sonrasında geleneğin günümüze kadar kızları aracılığıyla değil, oğulları üzerinden sürdürüldüğü bilinmektedir. Her iki kolun da mensup oldukları ocak Hubyar Ocağı olup, bu hususta bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. İkrâr ve görgü erkânları Hubyar Tarığı¹⁹ üzerinden

16 2 Temmuz 1887 ve devam eden günlerde Tokat’ta görülen davalara ait mahkeme kayıtları günümüze ulaşmıştır. Söz konusu kayıtlarda Ayşe Bacı, 1887 yılında yaşını yetmiş olarak beyan etmekte; Veli Baba’nın vefat tarihini ise “yirmi yıldan fazla” bir süre önce gerçekleşmiş olarak ifade etmektedir. Ayşe Bacı’ya ait ifade tutanakları, sözlü gelenekte aktarılan bilgiler ve torunu Ali Kurt tarafından paylaşılan verilerle örtüşmektedir bk. Kurt, 1993. Mahkeme tutanakları için bk. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), DH.MKT.PRK., nr. 1006/25. Söz konusu mahkeme tutanaklarının bana ulaşmasını Yalçın Çakmak sağlamıştır.

17 Söz konusu dönemde, bölgede yaşayan etnik ve dinî grupların durumlarına ilişkin olarak belirli aralıklarla İstanbul’a gönderilmek üzere raporlar hazırlanmıştır. Çalışmanın konusuyla doğrudan ilişkili olan bu raporları ele alan önemli bir inceleme için bk. Alandağlı, 2015.

18 Topluluk kendi içinde her iki deyiimi de kullanmakla birlikte, grup içi ayrılığı belirtmek için “Babacı” ve “Dedeci” terimleri kullanılmaktadır.

19 “Tarık” bugün birçok Alevi ocağında “kutsal obje” olarak artık kullanılmamakla birlikte, ritüellerde sözlü de olsa dile getirilmektedir. Alevilikte ikrâr verilirken ikrâr alan dede hangi ocağın tarığı üzerine ikrâr aldığını beyan etmek zorundadır. Bu, aynı zamanda o dedenin meşruluk kanıtıdır.

yürütülmektedir. Tartışmanın odağını ise ocak mensubiyeti değil, meşruiyet meselesi oluşturmaktadır.

Hubyar Ocağı'na bağlı Aleviler, yaşadıkları bölgede geleneksel pratiklerini büyük ölçüde koruyan topluluklar arasında gösterilmektedir. Günümüzde Hubyar taliplerinin cem erkânını ve pek çok Alevi ocağında artık uygulanmayan görgü hizmetini sürdürmeleri, bu algının temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Birçok köyde kadınların geleneksel giysileri kullanmaya devam etmeleri ve bu giysileri kimliklerinin sembolik bir unsuru olarak görmeleri de söz konusu sürekliliğe işaret etmektedir. Kendilerine özgü semah tarzları ve geleneksel kıyafetleriyle Hubyar Ocağı mensupları, Alevi topluluklarına ilişkin yerli ve yabancı görsel yayınlarda da dikkat çeken örnekler arasında yer almaktadır.

Hubyar Ocağı'na bağlı topluluklar, 1950'li yıllardan itibaren başlayan ve özellikle 1980 sonrası hız kazanan kitlesel göç süreçlerinden bölgede en yoğun biçimde etkilenen gruplar arasında yer almaktadır. Günümüzde köylerin önemli bir kısmı, yaz aylarında ve okul tatili dönemlerinde öğrenci ve emekliler için geçici yerleşim alanlarına dönüşmüş; kış aylarında ise yalnızca yaşlı nüfusun yaşadığı ya da tamamen boşalmış mekânlar hâline gelmiştir. Bu süreçle birlikte köylerde tarımsal üretim belirgin biçimde gerilemiş, kendi kendine yetebilen ya da tarımda artı değer üretebilen yerleşimlerin sayısı oldukça sınırlı kalmıştır.

Kitlesel göçün etkisiyle Hubyar Alevilerinin demografik dağılımında da önemli bir dönüşüm yaşanmıştır. Günümüzde Hubyarlılara ait nüfusun yaklaşık %70'inin İstanbul'da yaşadığı, bu kenti İzmir ve Ankara'nın izlediği görülmektedir. Bu bağlamda İstanbul, Hubyarlılar açısından fiili bir merkez niteliği kazanmıştır. Yurt dışına yönelik göçler de dikkate değer bir boyuta ulaşmış; Hamburg, Bremen, Viyana ve Zürih gibi kentlerde Hubyarlılara ait dernekler kurulmuştur.²⁰

2. Sosyal ve İnanç Yaşamında Yapısal Değişimler

Göçle birlikte şehirlere gelen Hubyar Ocağı bağlıları, geldikleri yerleşim birimleriyle ilişkilerini tam koparmadıklarından, başlarda geleneksel inanç biçimlerini eski yerleşim yerlerinde bulundukları zamana denk getirerek veya ibadet zamanı orada

20 Viyana'da kurulan Avrupa Hubyarlılar Birliği dışında kalan dernekler ise ağırlıklı olarak köy adlarıyla kurulmuş olup literatürde "köy dernekleri" olarak adlandırılan yapılanmalar niteliği taşımaktadır.

bulunarak dinsel yükümlülüklerini yerine getirmeye çalışmışlar ancak kitlenin ağırlıklı kesiminin göçüyle birlikte artan dinsel ihtiyaçlarını artık yeni yerleşim alanlarında gerçekleştirme arayışına girmişlerdir.

Aslında bu olgu, Türkiye genelinde tüm Alevileri kapsamaktadır. Son 30 yılda gelişen olaylar, Alevilerin yaşamlarını ve inanç kimliklerini tarihinde hiç olmadığı kadar etkilemiştir. Daha önce bir bütün olan sosyal toplulukla inanç topluluğu ayrılmaya başlamıştır. Tarihlerinde ilk kez inançlarını ve inanç yapılarını eleştirmeye başlamışlar, başka inançlarla karşılaştırmak zorunda kalmışlardır. Global dünyanın dayatmalarından biri de inanç algılamalarının kabullenilebilir bir biçimle sunulmasıdır. Yani inançlar yalnız dışardan gelen eleştirilere değil, kendi taraftarlarından gelen eleştirilere de karşılık üretmek zorunda kalmışlardır. Öyle ki bu ikincisi, birincisinden daha zordur. Yaşayan gelenek ve kolektif bilinç, teolojik temel dinamiklerini ve seremoni göreneklerini günümüze aktarmakta zorlanmaktadır. İnanç içeriği ile inanç işlevinin karşı karşıya gelme tehlikesi baş göstermektedir. Bunun ilginç bir örneğini kurban kesme inancında görebiliriz: Kurbanın ritüelik presentasyonu ile kurbanın da sembolik “rıza”sının alınarak – işaret gösterme – yerine getirilmesi ve asıl amacın sergilenmesi unutulmuş, kurban topluca paylaşılan bir yemeğin “vazgeçilmez unsuru” halini almıştır.²¹ Bugün Aleviler içerisinde kurban kesme konusunda tartışmalar yaşanmaktadır. Elbette bu olgular yalnız Alevi inancını değil, tüm inançları etkilemektedir.

1990’lı ve 2000’li yıllarda Alevilik, Türkiye medyasında ve kısmen uluslararası medyada belirgin bir görünürlük kazanmıştır. Bu dönemde ‘Aleviliğin yeniden keşfi’ ve ‘Aleviliğin Rönesansı’ gibi başlıklar dolaşıma girmiştir. Etik ve inanç temelli bir çerçeveden çok, liberal pazar ekonomisinin değerleri ekseninde şekillenen ve etkileri günümüzde de süren bu süreç, asimilasyon bağlamında kullanılan ‘etnisitenin folklorla ıslahı’ (*folkloric domestication of ethnies*) ve ‘geleniğin pazarlanması’ (*commercialization of tradition*) kavramları üzerinden değerlendirilmektedir.²² Bu dönüşümü yakından

21 Alevi inancında kurbanın neyi sembolize ettiği ile hangi durumlarda ve hangi gerekçelerle kurban kesildiği konusu, kapsamı itibarıyla müstakil bir çalışmayı gerektirdiğinden, bu bölümde yalnızca ana hatlarıyla ele alınmıştır.

22 Bu popülerleşme sürecinin seyri incelendiğinde, belirli yönlendirmelerin etkili olduğu görülmektedir. Alevi geleneği ve inanç sistemiyle ilişkili unsurlar, özellikle kamusal tartışmalar ve yayın faaliyetleri aracılığıyla görünürlük kazanmıştır. Bu süreçte, üretim ve sunum pratiklerinin etik ve inanç temelli kaygılardan ziyade kültürel dolaşımın piyasa dinamikleri çerçevesinde şekillendiği yönünde değerlendirmeler yapılmaktadır. Benzer yaklaşımların

izleyen etnolog Robert Langer (2005: 76), söz konusu durumu şu şekilde tasvir etmektedir:

Çeşitli çıkar grupları, kentsel modern hayata uyum sürecini aktif şekillendirebilmek ve burada yönetici bir rol iddia edebilmek, daha doğrusu alabilmek için, dini öğreti ve pratikleri araçsallaştırmayı deniyorlar.

Modernite²³ çoğu durumda din, gelenek, yoksulluk ile aşiret ve kabile ilişkilerinden uzaklaşma süreci olarak deneyimlenmektedir. Bu bağlamda söz konusu dönüşüm, bir özgürleşme söylemi üretirken geleneğe yönelik bir yabancılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Din sosyoloğu Peter Berger'e (1992: 25) göre, geleneksel bir dünyanın moderniteyle karşılaşması, 'kaderci dünya'nın hızlı ve sarsıcı biçimde çözülmesine yol açmaktadır. Bu çözülme sonucunda ortaya çıkan dönüşümler, toplumsal ve inançsal alanlar çerçevesinde ele alınabilir.

2.1. Sosyal Yapıda Değişimler

Bu bölümde, söz konusu inanç topluluğu açısından belirleyici nitelik taşıyan başlıca dönüşümler ele alınmaktadır. Göç süreciyle birlikte bölgesel özerk yapının çözülmesi, gelenek ve göreneklerde sürekliliğin zayıflamasına yol açmıştır. Kent yaşamına geçiş, kadınların toplumsal hayata katılımında belirgin bir artış yaratmıştır. Yerel ağızlar zamanla ayırt edici özelliklerini yitirerek ortak dile yönelmiş, eğitim olanaklarının yaygınlaşmasıyla birlikte eğitim düzeyi yükselmiştir.

Her bölge, kendine özgü bir toplumsal evren ve bu evreni tanımlayan sınırlı bir etki alanı üretir. Ölçek olarak dar olmasına karşın söz konusu yapı özerk bir nitelik taşır. Bireyin bu alanın dışına çıkmasıyla birlikte, alan içinde kendisine tanınan sosyal konum ve buna eşlik eden özerklik ortadan kalkar. Benzer bir durum gelenek ve görenekler açısından da geçerlidir. Belirli bir toplumsal bağlam içinde geçerlilik kazanan kurallar, farklı bir mekâna geçildiğinde işlevini yitirir. Âdet olarak tanımlanan bu düzenlemeler, gündelik yaşam içinde son derece doğal kabul edildiğinden, genellikle

günümüzde de varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Özellikle müzik alanında, Alevi kültürüne ait şiir, deyiş ve semahların, bağlamlarından ayrılarak geniş kitlelere sunulduğu örnekler dikkat çekmektedir. Bu durum, söz konusu kültürel öğelerin sanatsal icra ile icra edeni ayırt etmeye yönelik kavramsal tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İlgili eleştirilerde, bu tür sunumların geleneksel bağlamdan kopma riskine işaret edildiği görülmektedir (Eyuboğlu, 1991).

23 “Modernite” kavramı burada ileri teknoloji, iletişim olanakları, sanayileşme ve şehirleşme kavramlarını barındıran bir zaman dilimi için kullanılmaktadır.

yabancı bir çevreyle karşılaşıldığında fark edilir hâle gelir. Âdetler, bünyelerinde çok sayıda norm, eylem kalıbı ve davranış düzenini barındırır. Bu nedenle bireyler, aidiyet kurdukları bölgeyle bağlarını korumaya ve sürekliliğini sağlamaya yönelir. Âdetlerin inanç bağlamındaki belirleyici rolü, dinbilimci Edith Franke'nin (2012: 45) değerlendirmeleriyle açık biçimde ortaya konmaktadır:

Bu gelenekler sosyal yapılarında, yerel özelliklerden ve farklı kozmolojik yapılardan bağımsız olarak, göreceli bir bütünsellik sergilerler. Bireyin içine doğduğu topluluğu öne çıkarırlar ve ritüel uygulaması âdet/alışkanlık geleneğini dâba doğrusu ortak hukuk geleneğini takip eder. Âdet, kozmik düzenin ve insanlar, tanrılar, ölenin ataları ve de hayvanlar, bitkiler ve tabiat arasındaki dengenin ayakta kalmasını sağlayan en belirleyici faktördür. Ritüelleşmiş kutlamalar, tarım kültürü için önem taşıyan doğa döngülerini takip eder ve grup içi birlik ve dayanışmayı sağlama amacına hizmet eder.

Geleneklerin yanı sıra günlük konuşma dili de büyük önem arz etmektedir. Türkiye'de günlük dil, Sünnî değer yargılarının etkisi altındadır. Bu son 30 yılda daha da artmıştır. Kendi bölgesini terk ederek genel topluluğun içine giren Alevi inancındaki insanlar, buralarda kendi inanç değerlerini taşıyan dili kullanamadıkları için Alevi deyim ve terimleri gittikçe unutulmakta ve inanç dilinin fakirleşmesine yol açmaktadır. Bu durum özellikle selamlaşma, dilek ve teşbihte kendini göstermektedir.

Kadının sanayi toplumunda aldığı yeni konum, işte aktifleşmesi, kamuda söz kullanabilir hale gelmesi, aile ve toplumdaki konumunu da yakından etkilediğini açıklamaya gerek yoktur. Bu yeni konum, Alevi kadınına yakından ilgilendirmektedir. Alevi toplumunda evlilik bir ikrâr sonucu gerçekleşmektedir. İkrâr, dini topluluğun şahitliğinde gerçekleştirilen bir ahit (dinsel sözleşme)dir. Alevilikte ikrâr ancak başka yolu yoksa yine dinsel bir törenle bozulur. Bu yüzden de Alevi inanç geleneğinde boşanma yoktur. Aleviler için evlilik koşulu da aynı inançtan olmaktadır. Topluluk dışı evlilikler kabul edilmez. Ancak, bugün yaşadıkları bu yeni ortamlarda hem boşanma hem de topluluk dışı evlilikler sık karşılaşılmaya başlanan sıradan bir olaya dönüşmüştür. Bugün Hubyar Ocağı bağlılarının yaşadığı en büyük sorunların başında boşanma ve “dışardan” evlilikler gelmektedir.

Türkiye'de eğitim, istenilen düzeyde olmasa bile ilerlemiş, hemen herkesin zor da olsa eğitim alabilmesi olanaklı hale gelmiştir. Eğitimin düzeyinin yükselmesi, bilimsel gelişmeler ve bunların getirdiği rasyonelleşme, özellikle gençlerin kendi inançlarını sorgulama, başka inançlarla karşılaştırma, kabullenilebilir olmayan kuralları reddetme

sonuçlarını doğurmuştur. Din ve inançlar bu tür durumlara pek alışık değildir. İnanç ve ritüellerin eleştirilmesi, inancın gelecek kuşaklara aktarılmasında büyük zorluklarla karşılaşılmasını beraberinde getirmekte ve din adamlarının (*dedelerin*) otoritesini zayıflatmaktadır.

Alevi inancı, temelinde gizlilik (*sır*) üzerine yapılanmıştır. Bazılarının iddia ettikleri gibi bu gizlilik korkudan değil, inancın ve kurgusunun özelliğinden kaynaklanmaktadır. İşte en büyük değişiklik de bu bağlamda olmuştur. Alevî inanç dünyasının yukarıda anlatılan biçimde medyaya açılmasıyla birlikte sır faş olmuş, Aleviliğin bâtinî yapısı zahirî hâle gelmiştir. Yüzyıllar boyunca aktarılan sır geleneği, özellikle son yüzyıl içinde önemli ölçüde çözülmüştür. Alevi inancının en büyük buyruğu böylece çignenmiştir. Şimdi *batını irfân* (keşf/deneyim) geleneği, *zahirî* yolla anlatılmaya çalışılmakta ve büyük çelişkiler yaşanmaktadır.

Bu gelişmeler elbette iki yönlüdür. Bir yanıyla inanç içeriklerini anlamsızlaştırırken diğer yanıyla kimliğin sahiplenilmesini pekiştirmektedir. Dinsel içerik ve biçimler kendilerine yüklenen işlevi artık yerine getiremiyorlarsa inançsal niteliklerini yitirerek inançla ilgisi olmayan içerik ve biçim almaya başlarlar.

2.2. İnanç Yapısında Değişimler

Bu başlık altında, sosyal yapıda ortaya çıkan önemli etmenlerin ardından inanç yapısında gözlemlenen değişimler ele alınmaktadır. Sosyal alandaki dönüşümler, karşılıklı etkileşim süreçleri aracılığıyla inanç alanında da yeniden yapılanmaları beraberinde getirmektedir. Hubyar Ocağı'na bağlı topluluklarda bu süreç; ritüelin ortadan kalkması, ritüel biçimlerinin değişmesi ve yeni ritüel pratiklerinin oluşmaya başlaması olmak üzere üç başlık altında, maddeleme yöntemiyle sunulacaktır.

a. *Tarık/erkan çubuğu*: Hubyar Ocağı, Anadolu'da "tarıkçı" ve "pençeci" olarak bilinen ritüel süreçlerinden *tarıkçı* geleneğine bağlıdır. Tarık, yaklaşık 90-100 cm uzunluğunda, Tuba Ağacından yapıldığına inanılan ve yalnızca *Ehlibeyit* soyundan gelen dedelerin kullanabileceği kutsal objelerden biridir. *İkerâr* törenlerinde kullanılan bu kutsal objenin uygulamasına en son 1970'li yılların başında tanıklık edilmiştir. Bugün Hubyar Talipleri *tarıkla* bir ritüel uygulamamaktadır.

b. *Tevhid*: Hubyar Ocağı'na bağlı toplulukların Hıdır-Ellez (Hızır-İlyas) olarak adlandırdığı ve şubat ayının ortasına denk gelen cemlerde icra edilen ikinci tevhid -Hubyarlılar arasında 'tevüd' olarak adlandırılır- günümüzde sınırlı ölçüde

uygulanmaktadır. Bu ritüelin terk edildiği bir köy topluluğunda yapılan görüşmelerde, televizyon yayınlarında ‘radikal’ tarikatlara atfedilen benzer uygulamaların görülmesinin, söz konusu ritüelin bu yapılarla ilişkilendirilmesi endişesini doğurduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle ritüelin kaldırılmasına topluluk tarafından karar verildiği, süreçte herhangi bir inanç önderine (dedeye) danışılmadığı belirtilmiştir.

c. 12 *Hizmette oluşan değişimler*: 12 Hizmet, yola giren *talibin* (*tarığa* yatan *talibin*), yolda katetmesi gereken aşamaların pratik uygulamaları iken günümüzde sadece ibadet mekânında yapılması gereken görevler olarak işlev görmektedir. Bu hizmetlerden *peyikeçi*, *bekçi*, artık uygulanmamakta, kalanlar ise giderek profesyonelleşmektedir. *Kurbancının* yerini aşçı, *zâkînin* yerini müzisyen almıştır. Seremonide devamlılığı olan *çerağcı*, *gözcü*, *feras*, *ibrikçi*, *pervazcı*, *sâki* gibi hizmetler sembolik olarak devam etmekle birlikte, asıl inanç merkezli anlamlarında kayba uğramış, bununla bağlantılı olarak da eski önemlerini kaybetmişlerdir.

d. *Dedelik makamı*: Dede yalnız kutsal törenleri yöneten bir idareci, bir din adamı değildir. O aynı zamanda “*nur-i daim*”, yani sönmeyen, söndürülemeyen Muhammed-Ali Nuru’nun, tanrısal özün temsilcisidir. Velâyetin ve İmametın temsilcisidir; bu yüzden o soydan gelmesi gerekmektedir. O olmadan *cem* olmaz.

Her inanç kendi kurgusunda, “nereden gelindiğini” ve “nereye gidildiğini” açıklamak durumundadır. Alevi inancının kurgusu işte bu “Muhammed-Ali Nuru” denilen “kutsal nur” üzerine oturtulmuştur (*Hakk’tan geldik, Hakk’a gideriz*). Bu yüzden de Alevi inancı insan, yani *dede* merkezli bir inançtır. Kitlesele göçle birlikte şehirlerde yeniden oluşmaya başlayan Alevi inanç toplulukları ise *dede* merkezli değil, cemevi merkezlidir. Bu durum hem ocak bağlamında hem *dedelik* makamı bağlamında anlam ve otorite kaybına sebep olmaktadır. *Dedeler* artık kutsal nurun taşıyıcıları değil, dinsel tören yöneticileri konumunu almaktadır. *Dedeler* *tarikat* makamının işleriyle meşgulken şimdi *şeriat* makamına ait işlerle de uğraşmakta, örneğin cenaze yıkama işlerine de bakmaktadırlar.

f. *Cemevî*: Bir önceki madde de ele alındığı gibi, şehirlerde Alevi inanç merkezlerini cemevleri oluşturmakta, Alevi inancının hizmetleri bu mekanlarda verilmektedir. İlk bakışta pek anlaşılmamakla birlikte, daha önce var olan cemevleriyle modernite sonrası kurulan cemevleri arasında büyük farklılıklar vardır. Önceki cemevlerinin taşıyıcısı tüm topluluk (*cemaat*) iken şimdiki cemevlerinin taşıyıcıları üyelerdir. Uygulamaların nasıl ve kimlerle olacağına din hizmetlileri değil, cemevi yönetimi karar vermektedir.

Bu kararlarının hangi inanç referansları ve değerleri bağlamında alındığı noktasında ise her cemevinde farklılıklar arz etmektedir. Daha önce topluluğun içinde yer almak inanç kurallarının uygulanmasıyla (*işlek*) mümkünken yeni cemevlerinde bu kıstas genelde adata indirgenmiştir. Yani cemevinde *taliplik* değil, üyelik ölçü olmuştur. Cemevi başkanı, cemevi *dedesi*, cemevi görevlisi gibi Alevi inanç içeriğinde daha önce olmayan yeni terimler türemektedir. İnançsal hizmetler profesyonel işlere dönüşmektedir.

Cemler perşembe akşamları yapılır. Cem, peygamberin miracını yaşatmak ve hissetmek için yapılır. Rivayete göre Peygamber miraca bir perşembe gecesi çıktığı için, Alevilerin kutsal günü perşembedir ve ibadetleri gece yapılırdı. Ancak bugün *cemler* genelde iş takvimine göre ayarlanmakta ve hafta sonları veya tatil günleri yapılmaktadır. *Ceme* giriş şartı olan *görgü* ritüeli, bazı bölgelerde hâlâ yapılıyor olmasına karşın, ayinlere katılma şartı olmaktan çıkmıştır. *Görgü*, aynı zamanda topluluğu istikrarlı kılan en büyük etmendi.

Cemevlerinin burada mutlaka değinilmesi gereken iki yeni işlevi daha ortaya çıkmıştır. Birincisi cemevlerinin genel Türkiye toplumu içerisinde kimlik-kurucu ve kimlik-güçlendirici işlevidir. Alevi kimliği, cemevleri ekseninde kabul görmektedir.²⁴ İkincisi de şehirlerde kurulan cemevleri cenaze kaldırma, can ekmeği, kurban kesme ihtiyaçlarına cevap verirken aynı zamanda bir aşevi görevi de üstlenmişlerdir. Aslında böyle bir görevi camiler de üstlenebilirler.

g. *Cenaze Ritüeli*: Cemevleriyle birlikte, cenazelerin de cemevinden yolcu edilmesine başlandı. Daha önce olmayan yeni ritüeller uygulanmaya konulduğu gibi, eski ritüelin aynısı Türkçe olarak yapılmakta.²⁵ Eski olarak kastedilen, Sünnî-Hanefî geleneğine göre kılınan cenaze namazıdır.

h. *Muharrem Orucu ve Aşure*: Hubyar talipleri hicrî takvime göre Muharrem ayının 1. gününden 12. gününe kadar, Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin anısına oruç tutarlar. 12. gün öğleye doğru pişen aşureyle oruç açılarak son bulur. 12 gün boyunca

24 Cemevlerinin kent yapılanması içerisinde aldığı yeni konumla ilgili daha geniş bilgi için bk. Yıldırım, 2014.

25 Alevi kurumlarının ve bazı Alevi kişilerin (bunların içinde dedeler de bulunmaktadır) Cenaze Erkânnamesi adı altında yayınladıkları el kitaplarının ve broşürlerin çokluğu ve çeşitliliği bu konunun önemini ve gerekliliğini gösterdiği gibi, diğer taraftan bu konunun henüz açıklığa kavuşturulamamış olduğunun ve konu hakkında fikir birliği olmadığının da bir göstergesidir.

tutulan oruçlar daha önce küçük gruplar ve aile içinde oldukça sade bir biçimde açılırken şimdi, Ramazan'dan da etkilenerek, cemevlerinde veya özel hazırlanan mekanlarda “oruç açma” ritüeline dönüşmüştür. Bu ritüellere yaklaşık üç bin kişinin katıldığı örneklerle tanıklık edilmiştir.

Aynı şekilde, aşure ritüeli de başka bir boyut kazanmış, büyük ve oldukça etkili törenlere dönüşmüştür. Bu törenlere on binlerce insan katılmaktadır. Bu ritüellerin başka bir özelliği ise Alevi olmayan başka inançtan insanların da katılmasıdır. Muharrem ve aşure ritüelleri, toplumların yakınlaşması, özellikle Alevi-Sünnî yakınlaşması aracılığıyla da üstlenmişlerdir.

i. *Kutsal yer ziyaretleri ve kurban*: Ulaşım imkânlarının gelişmesi ve gelir düzeyindeki artış, kutsal mekân ziyaretleri ile kurban ve adak pratiklerinde belirgin bir yoğunlaşmaya yol açmıştır. Bu ziyaretler, ortak inanç ve duygu dünyasını paylaşan bireylerin bir araya gelerek karşılıklı etkileşim kurdukları, deneyim ve düşünce alışverişinde bulundukları sosyal alanlar hâline gelmiştir. Söz konusu yoğunluğun ulaştığı boyut, Aleviler açısından kutsal kabul edilen günlerde Hubyar Türbesi'nde gözlemlenen kalabalıklar üzerinden anlaşılabilmektedir. Benzer bir yoğunluk, Alevi inanç dünyasında önemli yere sahip veliler adına düzenlenen anma törenlerinde de görülmektedir. Bu tür törenler, geleneğin aktarımını sağlayan ve Alevi kimliğinin sürekliliğini destekleyen işlevler üstlenmektedir.

j. *İnanç eğitimi*: Hubyar Alevileri daha önce tüm Alevilerde de yaygın olan “ev okulları” ve muhabbet toplantılarıyla bilgi edinirler, deneyimli bir usta yanında uzun süre öğüt alarak ve deneyim kazanarak kendilerini yetiştirirlerdi. Alevi İnancı *irfân* geleneği, yani keşfle öğrenilen bir “sır” inancıdır. Bugün ise *dedeler* ve hizmetliler kurslar yoluyla eğitilmeye çalışılmaktadır. Bu öğrenim biçimi ile inanç biçimi arasında bir çelişki söz konudur.

3. Ritüel Aktarımı

Ritüel topluluklarda aktarım, ağırlıklı olarak katılım ve tekrar yoluyla gerçekleşirken günümüzde bu eksikliğin modern eğitim olanakları aracılığıyla telafi edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda dinbilimci Michael Stausberg (2001: 597), ‘Fiziksel olarak uygulama imkânı bulunmadığında, bir ritüelin öğrenildiğinden ya da bir ritüel hakkında bilgi edinildiğinden söz edilebilir mi?’ sorusunu gündeme getirmektedir. Bu sorgulama, Alevi inancı bağlamında anlamlı bir tartışma zemini sunmaktadır.

İnanç bağlamında tek başına dil ve modern eğitim yeterli iletişim aracı olmayabilir. Jan Asmann'a (1994: 415) göre insan belleği taklitle kazanılan, objeler üzerinden aktarılan, günlük konuşma yoluyla edinilen ve bunların tümünü de içeren kültürel bellek olmak üzere dört alandan oluşmaktadır:

Tören ve ritüeller düzenli tekrarlarıyla kimlik güçlendirici bilgilerin taşınmasını ve aktarımını, böylece kültürel kimliğin yeniden üretilmesini sağlarlar. Törenselle tekrar, grubun mekân ve zaman içinde uyumunu güvenceye alır.

Gözlem ve taklide dayalı ritüel aktarımı, ayinlerin sayısındaki azalmayla birlikte giderek güçleşmektedir. Ayinlerde belirleyici olan davranış kalıpları, oturma düzenleri ve kutsal mekânlara giriş–çıkış kuralları giderek önemini yitirmekte ve daha sınırlı biçimde uygulanmaktadır. Ritüel objelerinin anlam ve bilgi taşıyıcı niteliğinin zayıfladığına, kırsal alanda kısmen sürmesine karşın kent bağlamında belirgin bir anlam kaybı yaşandığına önceki bölümlerde değinilmiştir.

Genç nesillerin modernitenin iletişim olanaklarını daha fazla kullanmalarından ötürü, bu iletişimde kullanılacak kaynağa ihtiyaç giderek büyümektedir. Buna bağlı olarak da ritüel aktarımdan metinsel aktarıma bir geçiş gözlemlenmektedir. Böylece tekrarlanan etkinliğin yerini güncellemeye bırakmaktadır. İnanç kaynaklarının tektipleştirilmesi ve ritüel akışının standartlaştırılması kendisini dayatmaktadır.

Burada seçilerek ve sınırlı biçimde ele alınan olgular, sonuç olarak inanç içeriğinde köklü dönüşümleri beraberinde getirmektedir. Alevi inancında dinsel bilginin üretimi ve aktarımı geleneksel olarak ‘Hakk için’ gerçekleştirilirken günümüzde bu sürecin daha çok ‘ihtiyaç’ ekseninde biçimlendiği görülmektedir.

Tüm bunlara, geleneğin kırılabilirliği ve modernite karşısında çaresizliği de eklendiğinde ritüel aktarımının büyük bir problem olarak ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Burada ortaya çıkan çaresizlik durumu öznel bir durum olarak kabul edilmemekte, ülkede var olan sosyal ve siyasi ayrımcılık üzerinden tanımlanmaya çalışılmaktadır.²⁶

26 Elbette din ve politikanın karşılıklı penetrasyonu ve aralarındaki simbiyotik ilişki, sadece Alevilere özgü değil, global olarak tüm inanç gruplarını etkilemektedir. Ancak Alevilik, inanç yapısının öznel durumundan (ritüel topluluk) ve yüzyıllardır “devlet din” olarak destek gören ve kurumlaşmış Sünnilik karşısında dezavantajlı konumdan ötürü çok daha fazla (negatif) etkilenmektedir.

Günümüzde yaşadığımız ve modernite adı altında tartıştığımız hızlı değişim süreçlerinde ortaya çıkan tarihsel kırılmalar ve bunların doğurduğu kültürel sonuçlar, bazen de kriz biçimini alarak, bir insan yaşamı diliminde hissedilir, ancak aynı zamanda da genellikle tarihsel özel bir durum olarak kaydedilir. Kültür aktarım problemi, daha açıkçası kültürel normların ve uygulamaların aktarım problemi artık göz ardı edilemez ama postmodern “kızgın” bir toplumda sözde tarihsel bir özel duruma odaklanarak geleniğin kırılma prensibinin üstü büyük ölçüde kapatılmaktadır (Stausberg, 2001: 602).

Hubyar Ocağı bağlamında ritüelik aktarımlar katılım ve tekrar yoluyla hâlâ devam etmekle birlikte, artık günün koşullarına cevap verememektedir. Ancak burada istisna bir durum olarak semah karşımıza çıkmaktadır: Hubyar taliplerinde çok sevilen ve tazeliğini koruyan semah ritüeli, ayrıcalıklı yerini ve önemini yitirmemiştir. Daha çocukken başlanılan, taklit ve tekrarla öğrenilen semah, Hubyar Ocağı’nın bir kimlik sembolü konumuna gelmiştir. Hubyar Semahı, Stuttgart Genç Senfoni Orkestrası tarafından da seslendirilmiştir.

Sonuç

Hubyar Ocağı talipleri, geleneklerine bağlılıklarını sürdüren topluluklar arasında yer almaktadır. Kent ortamında kendi gruplarını oluşturarak geleneksel pratiklerini yeni toplumsal koşullar içinde yaşatmaya yönelik çaba göstermekte ve cemlere geleneksel kıyafetlerle katılmaktadır. Bununla birlikte, genel Alevi topluluğunda gözlemlenen yapısal krizin bu gruplar tarafından da bütünüyle aşılamadığı görülmektedir.

Sosyal yaşamda meydana gelen dönüşümler sonucunda inanç, otoritesini inşa ettiği zemini giderek kaybetmektedir. Bölgesel özerkliğin ortadan kalkması, kabile bağlarının çözülmesi ve sosyal çevrenin değişmesi, dinsel otoritenin zayıflamasına yol açmaktadır. Bu süreçte inanç kurumlarının etkisi kimi durumlarda tamamen ortadan kalkmakta, kimi durumlarda ise giderek sınırlanmaktadır. Ritüellere katılım, zorunluluk temelli bir yükümlülüğün isteğe bağlı bir tercihe dönüşmektedir.

Geleneksel pratiklerdeki dönüşüm, mekânsal, zamansal, hiyerarşik ve ritüelik düzlemlerde kendini göstermektedir. Kutsal objeler, kutsal alan ile dünyevi alan arasında kurdukları bağlamı sürdürmekte zorlanmakta, işlevsel anlamlarını büyük ölçüde yitirmektedir. İnanç uygulamaları, çoğu durumda ihtiyaç temelli yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmakta ve pratik çözümler üzerinden anlamlandırılmaktadır. Bununla birlikte, toplumsal alanın genelinde gözlemlenen kurumlaşma ve

profesyonelleşme eğilimleri, geleneksel inanç algılarının dönüşmesine ya da zayıflamasına neden olmaktadır. İhtiyacın belirleyici bir unsur olduğu açıktır; ancak inanç pratiklerinin yalnızca bu eksen üzerinden şekillenmesi, inancın kurucu anlam çerçevesinden uzaklaşmasına ve zamanla içerik kaybı yaşamasına yol açmaktadır. Bu çerçevede bir inanç sistemi içinde olumlu ve olumsuz olarak değerlendirilebilecek dönüşümlerin eş zamanlı biçimde ilerlediği görülmektedir. Saz ve deyişlerin geniş kitlelere ulaşarak evrensel bir dolaşıma girmesi bu sürecin belirgin örnekleri arasında yer almaktadır. Sözü edilen dönüşümlere karşın, Alevi topluluklarının inanç pratiklerini sürdürebilmek amacıyla değişen koşullar içinde süreklilik üretmeye yönelik çaba gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Alevi inancının güçlü bir kimlik yapısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kimlik bilincinin güçlendiği bu süreçte, modernite sonrası gelişmelerin etkisiyle teolojik yapının bazı kurucu unsurlarında çözümler yaşandığı da gözlemlenmektedir.

Kültürel yapılar ve onlarla ilişkili inanç sistemleri, zaman içinde kendi temel kabulleriyle gerilim yaratabilecek koşullarla karşılaşmaktadır. Bu tür durumlarda ortaya çıkan tepkilerin, toplumsal ve kültürel bağlama bağlı olarak farklı biçimler aldığı görülmektedir.

KAYNAKÇA

- ALANDAĞLI, Murat (2015): “Kızılbaşlara Dair İki Rapor: 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İdarecilerinin Gözüyle Kızılbaşlar.” Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş (Ed.). *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik. Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. (ss. 227–244) İstanbul: İletişim Yayınları.
- ASARKAYA, Halis (1941): *Osmanlılar Zamanında Tokat*. Tokat: Tokat Matbaası.
- ASSMANN, Jan (1994): “Unsichtbare Religion und Kulturelles Gedächtnis”. Walther M. Sprondel (Hg.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*. (ss. 404-421) Für Thomas Luckmann. Frankfurt: Suhrkamp.
- BERGER, Peter L. (1992): *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg: Herder.
- ÇAKMAK, Yalçın (2018): “Kızılbaş/Alevi Toplumunda Yeni Bir Ocak ve Topluluğun İnşası: Anşa Bacı ve Keçeli Sıraçlar”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 2018 (18). 225-258.
- DEDEŞOĞLU, Emür (2009): *Hubyarlı Deyişleri-Güzellemeleri. Hubyar Ocağı Kültürü*. İstanbul: Barış Matbaa.
- ERSAL, M. (2024). “Materialization of Ritual: The Example of Alevi Belief System”. *Millî Folklor*. 36(143). 28–39.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki (1991): *Sömürülen Alevilik*. İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım.
- FRANKE, Edith (2012): *Einheit in der Vielfalt. Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- GÜLTEN, Sadullah (2010): “Üryan Hızır Menakıbnamesi”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 2012(3). 84-104.
- KARAMAN, Fikri (2003): *Sivas-Tokat Tozanlı Kazası*. İstanbul: Akademi Ofset Matbaacılık.
- KURT, Ali (1993): “Ayşe Bacılılar’ın Gerçeği Budur!” *Kervan Dergisi*. 1993(25). Mart-Nisan. 22.
- LANGER, Robert ve MOTİKA, Raoul (2005): “Alevitische Kongregationsrituale: Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext”. Robert Langer and Raul Motika and Michael Ursinus (Hrsg.): *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. (ss. 73-107) Frankfurt am Main: Peter Lang.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2014): *Orta Çağ Anadolu’sunda İki Büyük Yerleşimci/ Kolonizatör Derviş Dede Garkan ve Emîrci Sultan. Vefâriyye ve Yeseriyye Gerçeği*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ÖZMEN, İsmail ve KOÇAK, Yunus (2008): *Hamdullah Çelebi’nin Savunması. “Bir inanç abidesinin çileli yaşamı”*. Ankara: Dumat Ofset.
- SALMAN, Cemal (2019). *Lâmekândan Cibana: Göç Kimlik Alevilik*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- SAVAŞ, Saim (1992): *Bir Tekkenin Dinî ve Sosyal Tarihi. Sivas Ali Baba Zaviyesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- STAUSBERG, Michael (2001): “Kohärenz und Kontinuität – Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religionen”. Michael Stausberg (Hg.): *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte*. (ss. 596–619) Berlin – New York: Walter de Gruyter.

- TEMEL, Bektaş Ali (2011): *Hünkârın İsim Verdiği Hubyar Sultan*. İstanbul: Barış Matbaası.
- TEMEL, Hıdır (2011): *Tekeli Semâha Durunca*. İstanbul: Hubyar Eğitim Vakfı Yayınları.
- Velâyetname-i Hacı Bektaş Veli (Tarihsiz). Sefer Aytekin (Haz.). Ankara: Emek Basım-Yayımevi.
- YILDIRIM, Rıza (2014): “Cemevi Neyi Temsil Ediyor?” *Liberal Düşünce*. 2014(19). 73-74.