

ALEVİLİK-BEKTAŞILIK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum
Journal of Alevism-Bektashism Studies
Revista për hulumtime Alevive dhe Bektashive

Sayı: 32 2025



ALEVİ-BEKTAŞI KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ
Das Alevitisch-Bektaschitische Kulturinstitut e.V.

ISSN: 1869-0122

ALEVİ - BEKTAŞİ KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ
Das Alevitisch - Bektaschitische Kulturinstitut e.V

A L E V İ L İ K - B E K T A Ş İ L İ K
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Forschungszeitschrift über das Alevitentum und das Bektaschitentum
Journal of Alevism - Bektashism Studies

Uluslararası Süreli Yayın / International Journal (six-monthly) /
Internationale Forschungszeitschrift (6 monatlich)

Sayı/Issue/Heft: 32 Kış/Winter 2025

ISSN 1869-0122

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum

Journal of Alevism - Bektashism Studies

Alevi - Bektaşî Kültür Enstitüsü Adına Yayın Sahibi

In Behalf of Alevi - Bektashi Culture Institute

Herausgeberin im Namen des Alevitisch - Bektaschitischen Kulturinstituts

Güllizar CENGİZ

Alevi - Bektaşî Kültür Enstitüsü Başkanı

Alevi-Bektashi Culture Institute - Bektashi chief executive

Leiterin des Alevitisch - Bektaschitischen Kulturinstituts

EDİTÖRLER / EDITORS / EDITOREN

Prof. Dr. Ali YAMAN

Prof. Dr. Mehmet ERSAL

Doç. Dr. Bülent AKIN

EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT TO EDITORS / LEKTORATSASSISTENT

Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ

Arş. Gör. Elif ŞAHİN

YAYIN KURULU / EDITORIAL DEPARTMENT / REDAKTION

Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*

Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*

Prof. Dr. Markus DRESSLER - *Leipzig Üniversitesi*

Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*

Prof. Dr. Eva CSAKI - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*

Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*

Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Milli Savunma Üniversitesi*

Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*

Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Niğde Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Prof. Dr. Irene MARKOFF - *York Üniversitesi*

Prof. Dr. Belkıs MENEMENCİOĞLU TEMREN - *Emekli Öğretim Üyesi*

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK - *TOBB Üniversitesi*

Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*

Doç. Dr. İlgar BAHARLU - *Niğde Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Doç. Dr. Cem ERDEM - *Adam Mickiewicz Üniversitesi*

Doç. Dr. Haydar YALÇIN - *Ege Üniversitesi*
Dr. David SHANKLAND - *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü*
Dr. Nevena GRAMATIKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*

BİLİM KURULU / SCIENCE COMMITTEE / WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Prof. Dr. Janos SÍPOS - *Macaristan Bilimler Akademisi Müzik Enstitüsü*
Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğlu Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Doç. Dr. Erhan KURTARIR - *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Doç. Dr. Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*

ÜLKE TEMSİLCİLERİ

LOCAL REPRESENTATIVES / LANDESVERTRETUNGEN

Türkiye/Türkei - **Dr. Muzaffer BİRDAL**
Amerika/Amerika - **Kemal KELEŞOĞLU**
Kanada / Kanada - **Prof. Dr. Irene MARKOFF**
Yunanistan/Griechenland - **Ahmet KARAHÜSEYİN**
Belçika/Belgien - **Yücel TOP**
Bulgaristan/Bulgarien - **Dr. Nevena GRAMATIKOVA**
Macaristan / Ungarn - **Prof. Dr. Éva CSÁKI**
Polonya/Polen - **Doç. Dr. Cem ERDEM**

HAKEMLER

REFEREES / SCHIEDSAUSSCHUSS

- Prof. Dr. Nevin AKKAYA - *Dokuz Eylül Üniversitesi*
Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Bülent ARI - *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Resul AY - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Mesut AYAR - *Kırklareli Üniversitesi*
Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Sedat BAHADIR - *Artvin Çoruh Üniversitesi*
Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*
Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ - *Atatürk Üniversitesi*
Prof. Dr. Bülent BİLMEZ - *İstanbul Bilgi Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL - *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi*
Prof. Dr. Ömür CEYLAN - *İstanbul Kültür Üniversitesi*
Prof. Dr. Eva CSAKİ - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*
Prof. Dr. Serpil ÇAKIR - *İstanbul Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ - *Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - *Niğde Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*
Prof. Dr. Sevilay ÇINAR - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Muvaffak DURANLI - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Tuğba ELMACI - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Prof. Dr. Pervin ERGUN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ERSAL - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Pınar FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Selami FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Burak GÜMÜŞ - *Trakya Üniversitesi*
Prof. Dr. İbrahim GÜL - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Vehbi GÜNAY - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Songül KARAHASANOĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ - *Sürt Üniversitesi*
Prof. Dr. Canser KARDAŞ - *Muş Alpaslan Üniversitesi*

Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Milli Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*
Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Neneşbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. İsmail KIVRIM - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin Ziya KÖSE - *Neneşbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Irene MARKOFF - *York Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah MOHAMMADI - *Ardahan Üniversitesi*
Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*
Prof. Dr. Cafer ÖZDEMİR - *On Dokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Fevzi RENÇBER - *Şırnak Üniversitesi*
Prof. Dr. Serkan SARI - *Balıkesir Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Abdülbasit SEZER - *Dicle Üniversitesi*
Prof. Dr. İlkey ŞAHİN - *Erişyes Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortadoğu Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan TATLIDİL - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Ömer TEBER - *Akdeniz Üniversitesi*
Prof. Dr. Recep TEK - *Neneşbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Cahil TELCİ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Ali YAMAN - *Kırgızistan-Türkije Manas Üniversitesi*
Prof. Dr. Yahya YEŞİLYURT - *Milli Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Anıl YILMAZ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Ozan YILMAZ - *Sakarya Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah Şevki DUYSMAZ - *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
Prof. Dr. Tülay METİN - *Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Zekeriya IŞIK - *Hittit Üniversitesi*
Prof. Dr. Ziya POLAT - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Prof. Dr. Janos SIPOS - *Macar Bilimler Akademisi*
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Doç. Dr. Bülent AKIN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Hüseyin AKSOY - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*

Doç. Dr. Ayten ALKAN - İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL - Bartın Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed AVŞAR - Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Zahide AY - Necmeddin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Onur AYKAÇ - Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi
Doç. Dr. İlgar BAHARLU - Nersëbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Tuğrul BALABAN - Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. Nagihan BAYSAL - Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Azime CANTAŞ - Afyon Kocatepe Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed CEYHAN - Yalova Üniversitesi
Doç. Dr. H.Ş. Çağatay ÇAPRAZ - Kırklareli Üniversitesi
Doç. Dr. Ayşe ÇEKİÇ - Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa DUMAN - Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Muharrem Faruk EKİCİ - Munzur Üniversitesi
Doç. Dr. Cem ERDEM - Adam Mickiewicz Üniversitesi
Doç. Dr. Seval EROĞLU - İstanbul Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mürüvet HARMAN - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Cengiz KANIK - Bitlis Eren Üniversitesi
Doç. Dr. Nilgün Nurhan KARA - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Abbas KARAAĞAÇLI - Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ - Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. İhsan Seddar KAYNAR - Hakkari Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet KESKİN - Samsun Üniversitesi
Doç. Dr. Murat KILIÇ - Nersëbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer KIRMIZI - Nersëbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan KIZILDAĞ - Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KOLUNSAĞ - İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Sema KÜSKÜ - İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Ufuk ÖZCAN - İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Cemal SALMAN - İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Erhan SOLMAZ - Uşak Üniversitesi
Doç. Dr. Tekin TUNCER - Nersëbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. H. Kübra UYGUR - Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN - Nersëbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mihriban ARTAN - Nersëbir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ASLAN - Gaziantep Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Serkan BALCI - Ardahan Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇAPAR - Çankırı Karatekin Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İlker KİREMİT - Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İhsan KOLUAÇIK - Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Kader POLAT - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Yağmur SAY - *Anadolu Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Bahar TAYMAZ - *Esenyurt Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TEMİZSU - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal TUZTAŞ HORZUMLU - *Yeditepe Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ - *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Arş. Gör. Dr. Didem Gülcin ERDEM KÜK - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Öğr. Gör. Dr. Muharrem FERATAN - *Afyon Kocatepe Üniversitesi*
Dr. Esra ÇAM - *İzmir*
Dr. Seda GEDİK - *Kırğızistan-Türkiye Manas Üniversitesi*
Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*
Dr. Janina KAROLEWSKI - *Hamburg Üniversitesi*
Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ - *Yeditepe Üniversitesi*
Dr. Mehmet ŞAHİN - *Samsun*
Dr. Fatoş YALÇINKAYA - *Ankara*

Yayıncı Kurumun Adresi

Publishers Address / Adresse des Herausgebers

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Telefon Numarası / Phone / Telefonnummer : 00 49 (0) 263894 59 60

Faks / Fax / Fax : 00 49 (0) 263894 59 59

Web Sayfası / Webseite / Website : www.alevibektasikulturenstitusu.de

E-Posta Adresi / Email Address / E-Mail Adresse : abk.enstitusu@gmx.net

Baskı / Publishing House / Verlag : Önel-Verlag

Silcherstraße 13 50827 Köln - Almanya / Deutschland / Germany

Telefon Numarası / Phone/ Telefonnummer : 00 49 221 5879084

Faks / Fax/Fax : 00 49 221 5879004

ALMANCA DİL EDITÖRÜ / GERMAN LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE DEUTSCHE SPRACHE

Sebastian HEUER - *Bremen*

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE ENGLISCHE SPRACHE

Arş. Gör. Elif ŞAHİN - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

TEKNİK YARDIMCILAR / TECHNICAL ASSISTANT/
TECHNISCHE UNTERSTÜTZUNG:

Sultan Yıldız AYDINLIOĞLU - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

Melisa ÖZTÜRK - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

Sevda YAHÇI - *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü*

TARANAN İNDEKSLER / INDEXES / GESCANNTE INDIZES



Kapak Tasarım

Designed By/ Setzung-Coverdesign

Mehmet Nuri ERDEM

© Copyright, 2025

Gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.

Dergimiz altı ayda bir çıkmaktadır. Uluslararası Hakemlidir.

Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

The articles you send cannot be given back even if they are not published.

Our magazine is published in every six month.

The owners of the article account for the legal and scientific responsibility.

Zugesandte Manuskripte werden, unabhängig von ihrer Veröffentlichung, nicht zurückerstattet.

**Unsere Fachzeitschrift erscheint halbjährlich. Sie hat einen Schiedsausschuss.
Die wissenschaftliche und juristische Verantwortung für die Textinhalte liegt beim
Verfasser selbst.**

İÇİNDEKİLER

Editörlerden	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN.....	xiii
Makaleler	1
Şatıroğlu Sülalesinin Peşinden	
Murat ALANDAĞLI	3
Alevî-Bektaşî Beden Folklorunun Vazgeçilmez Unsuru Bıyık	
Muharrem FERATAN	25
Hubyar Ocağı Örneğinde Modernite Sonrası İnanç Yapılanmasında Değişimler ve Ritüel Aktarımı	
Hıdır TEMEL	51
Alevi Mitolojisinde Hayvanlar ve Hayvanlara Yüklenen Sembolik Değerler	
Mehmet ŞAHİN	76
Kaygusuz Abdâl Divânı'nda Aşk	
Fadime KURTOĞLU, İsmail SÖYLEMEZ.....	123
Yakapınar Köyü Tahtacı Alevilerinde Ölüm ile İlgili İnanış ve Ritüeller	
Sultan Yıldız AYDINLIOĞLU	141
İbadetten Folklorik Gösteriye: Türk Sinemasında Semah Ritüelinin Bağlamdan Koparılması ve Dönüşümü	
Melisa ÖZTÜRK.....	181
Arpaseki Köyü Bağlamında Kınık Çepnilerinde Ölüm İnançları ve Ritüelleri: Mitik Arka Plan ve Eski Türk İnançları Açısından Bir Değerlendirme	
İsmail AKKANAT	220
Tanıtmalar	256
Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi ve Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu Üzerine	
İlgar BAHARLU	258
Baharlu, İlgar (2025). Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık	
Şenol EDE.....	267
Yaman, Ali (2024). Şâh-ı Merdân'a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşîler (Temel Bilgiler)	
Berkay KOÇYİĞİT.....	283
Dergi Yazı Teslim Kuralları.....	291

CONTENTS

Editor's Letter	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Articles	1
Tracing the Şatiroğlu Lineage	
Murat ALANDAĞLI	3
The Mustache: An Indispensable Element of Alevî-Bektashi Physical Folklore	
Muharrem FERATAN	25
Postmodern Transformations in Religious Organization and Ritual Transmission: The Case of Hubyar Ocak	
Hıdır TEMEL	51
Animals and Symbolic Values Attributed to Animals in Alevi Mythology	
Mehmet ŞAHİN	76
The Theme of Love in Kaygusuz Abdâl's Dîvân	
Fadime KURTOĞLU, İsmail SÖYLEMEZ	123
Beliefs and Rituals Related to Death among Tahtacı Alevis of Yakapınar Village	
Sultan Yıldız AYDINLIOĞLU	141
From Worship to Folkloric Display: The Decontextualization and Transformation of the Semah Ritual in Turkish Cinema	
Melisa ÖZTÜRK	181
Death Beliefs and Rituals Among The Kınık Chepni in Arpaseki Village: An EvaluationIn Terms of Mythic Background and Ancient Turkic Beliefs	
İsmail AKKANAT	220
Reviews	256
Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi ve Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu Üzerine	
İlgar BAHARLU	258
Baharlu, İlgar (2025). Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık	
Şenol EDE	267
Yaman, Ali (2024). Şâh-ı Merdân'a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşîler (Temel Bilgiler)	
Berkay KOÇYİĞİT	283
Paper Formatting Guidelines	291

INHALTSVERZEICHNIS

Von den Editoren	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Artikel	1
Auf den Spuren der Familie Satiroğlu	
Murat ALANDAĞLI	3
Der Schnurrbart als unverzichtbares Element der körperbezogenen Praktiken bei den Aleviten und Bektaschiten	
Muharrem FERATAN	25
Der postmoderne Wandel religiöser Organisation und die Überlieferung von Ritualen am Beispiel des Hubyar-Ocak	
Hıdır TEMEL	51
Tiere in der alevitischen Mythologie und ihnen zugeschriebene symbolische Bedeutungen	
Mehmet ŞAHİN	76
Das Thema Liebe im Divân von Kaygusuz Abdâl	
Fadime KURTOĞLU, İsmail SÖYLEMEZ	123
Glaubensvorstellungen und Rituale im Zusammenhang mit dem Tod bei den Tahtacı-Aleviten des Dorfes Yakapınar	
Sultan Yıldız AYDINLIOĞLU	141
Vom rituellen Vollzug zur folkloristischen Inszenierung: Die Entkontextualisierung und Transformation des Semah-Rituals im türkischen Kino	
Melisa ÖZTÜRK	181
Glaubensvorstellungen und Rituale in Bezug auf den Tod bei den Çepni des Landkreises Kınık im Kontext des Dorfes Arpaseki: Eine Betrachtung aus der Perspektive mythischer Hintergründe und alttürkischer Glaubensvorstellungen	
İsmail AKKANAT	220
Vorstellung	256
Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi ve Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu Üzerine	
İlgar BAHARLU	258
Baharlu, İlgar (2025). Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık	
Şenol EDE	267
Yaman, Ali (2024). Şâh-ı Merdân'a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşîler (Temel Bilgiler)	
Berkay KOÇYİĞİT	283
Regeln zur Einreichung von Artikeln	291

EDİTÖRLERDEN

EDITOR'S LETTER / VON DEN EDITOREN

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin 32. sayısı ile siz değerli okuyucularımızla yeniden buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. 2009 yılında başlayan yayın yolculuğumuz, geçen yıllar içinde farklı disiplinlerden gelen katkılarla zenginleşmiş; Alevilik-Bektaşılık alanında özgün, eleştirel ve nitelikli çalışmalara yer veren kalıcı bir akademik platforma dönüşmüştür. Dergimiz, dijital yayıncılık anlayışıyla erişilebilirliğini artırırken alanın hem klasik meselelerini hem de güncel tartışma başlıklarını bir arada ele alma kararlılığını sürdürmektedir.

32. sayımızda sizlerle bir mutluluğumuzu da paylaşmak istiyoruz. Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün 28 yıllık bir çalışmasının ürünü olan "Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi" bilim dünyasına açılmıştır. Alanında birçok ilki barındıran bu ihtisas arşivi, farklı disiplinlerin Alevilik-Bektaşılık çalışmalarına önemli katkılar sunacak bir potansiyele sahiptir. Arşiv, Alevi-Bektaşî literatürüne yazılı, sözlü ve görsel-dijital verileri ile farkındalık kazandıracaktır. Arşiv, Köln Poller Krichweg'de bulunan Enstitü merkez ofisinin olduğu binada Alman Arşivcilik kurallarına uygun bir şekilde hazırlanmıştır. Arşivde bağış ve satın alma yolu ile oluşturulmuş el yazma eserler, eski yazı belge ve metinler, Alevilik-Bektaşılık tarihi ile ilgili önemli toplantı, mülakat ve ritüellerin video ve ses kayıtları, Arap ve Latin harfli basılı eserler gibi Alevilik-Bektaşılık alanında çalışmalara referans olabilecek çok önemli bir envanter bulunmaktadır. Arşivin açılışı ile birlikte kataloğu da oluşturulmuştur. Kataloğ Markus Dreßler, Mehmet Ersal, Josef Peter Jeschke, Janina Karolewski ve Güllizar Cengiz'in editörlüğünde hazırlanmıştır. "Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi Kataloğu"nda Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Kurumsal Arşivi, Güllizar Cengiz Arşivi, Mehmet Yaman Dede Arşivi ve Yazma Eserler Arşivi'nde bulunan eserlere yer verilmiştir. Arşivin kataloglama çalışmaları devam etmektedir. Her sene kataloğu güncellenerek araştırmacıların erişimine açılan birikim arttırılacaktır.

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin 32. sayısı, özellikle genç araştırmacıların çalışmalarıyla öne çıkan bir içerik yapısına sahiptir. Alan araştırmalarına, sözlü kültür verilerine, ritüel çözümlemelerine ve metin merkezli incelemelere dayanan bu çalışmalar; Alevilik-Bektaşılık araştırmalarında yeni

kuşak akademisyenlerin üretim potansiyelini ve metodolojik çeşitliliğini görünür kılmaktadır. Genç araştırmacıların sahaya, metne ve geleneğe temas eden bu çalışmaları, alanın durağan değil aksine sürekli yenilenen, sorularını çoğaltan ve kendini yeniden kuran bir araştırma zemini olduğunu göstermektedir.

Bu sayının ilk makalesi, Murat Alandağlı tarafından kaleme alınan “Şatıroğlu Sülalesinin Peşinden” başlıklı çalışmadır. Makale, Şatıroğlu sülalesini tarihsel belgeler, sözlü anlatılar ve ocak geleneği bağlamında ele alarak Alevi topluluklarında soy, bellek ve aidiyet ilişkilerini tartışmaktadır.

Muharrem Feratan’ın “Alevi-Bektaşî Beden Folklorunun Vazgeçilmez Unsuru: Bıyık” başlıklı çalışması dergimizin 32. sayısının ikinci makalesidir. Söz konusu makale, bıyığı Alevi-Bektaşî kültüründe kimlik, erkeklik ve sembolik temsil düzlemlerinde beden folklorunun önemli bir unsuru olarak değerlendirmektedir.

Hıdır Temel tarafından hazırlanan “Hubyar Ocağı Örneğinde Modernite Sonrası İnanç Yapılanmasında Değişimler ve Ritüel Aktarımı” başlıklı makale, dergimizin üçüncü çalışmasıdır. Bu makalede modernleşme sürecinin Hubyar Ocağı özelinde inanç pratikleri ve ritüel aktarımı üzerindeki dönüştürücü etkileri ele alınmaktadır.

Dergimizin bu sayısındaki dördüncü makale, Mehmet Şahin’in “Alevi Mitolojisinde Hayvanlar ve Hayvanlara Yüklenen Sembolik Değerler” başlıklı çalışmasıdır. Makale, hayvan figürlerinin Alevi mitolojik anlatılarındaki anlam katmanlarını ve inanç dünyasındaki sembolik işlevlerini incelemektedir.

Fadime Kurtoğlu ve İsmail Söylemez tarafından kaleme alınan “Kaygusuz Abdâl Dîvânı’nda Aşk” başlıklı çalışma dergimizin bu sayısındaki beşinci makaledir. Bu çalışma, Kaygusuz Abdâl’in şiirlerinde aşk kavramını tasavvufi ve inançsal bağlamda ele alarak Alevi-Bektaşî düşüncesindeki aşk anlayışını ortaya koymaktadır.

Altıncı makale, Sultan Yıldız Aydınlioğlu’nun “Yakapınar Köyü Tahtacı Alevlerinde Ölüm ile İlgili İnanış ve Ritüeller” başlıklı çalışmasıdır. Makale, Tahtacı Alevlerinin ölüm algısını ve bu algı etrafında şekillenen ritüelleri saha verilerine dayalı olarak incelemektedir.

Bu sayının yedinci makalesi, Melisa Öztürk tarafından hazırlanan “İbadetten Folklorik Gösteriye: Türk Sinemasında Semah Ritüelinin Bağlamdan Koparılması ve Dönüşümü” başlıklı çalışmadır. Makalede semah ritüelinin Türk sinemasındaki temsili eleştirel bir perspektifle değerlendirilmekte ve kutsal bir ibadet pratiğinin bağlamından koparılarak folklorik bir gösteriye dönüşüm süreci tartışılmaktadır.

Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi’nin 32. sayısındaki son özlü makale, İsmail Akkanat’ın “Arpaseki Köyü Bağlamında Kınık Çepnilerinde Ölüm İnançları ve Ritüelleri: Mitik Arka Plan ve Eski Türk İnançları Açısından Bir Değerlendirme” başlıklı çalışmasıdır. Makale, ölüm ritüellerini mitik arka plan ve eski Türk inançlarıyla ilişkilendirerek çok katmanlı bir analiz sunmaktadır.

Dergimizin bu sayısında iki kitap tanıtım yazısına yer verilmiştir. Bunlardan ilki, Berkay Koçyiğit tarafından kaleme alınan ve Ali Yaman’ın *Şâh-ı Merdân’a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşiler* adlı eserini ele alan tanıtım yazısıdır. Tanıtım yazısında, Yaman’ın Kızılbaşlık, Alevilik ve Bektaşilik olgularını tarihsel, inançsal ve kültürel boyutlarıyla ele alan yaklaşımı değerlendirilmekte; eserin alan yazına sunduğu katkılar üzerinde durulmaktadır.

Bu sayının ikinci kitap tanıtım yazısı ise Şenol Ede tarafından hazırlanmış olup İlgar Baharlu’nun *Şah’ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserinin ikinci baskısına odaklanmaktadır. Tanıtım yazısı, Baharlu’nun Kızılbaşlığı tarihsel süreklilik, kimlik inşası ve inanç yapıları bağlamında yeniden yorumlayan yaklaşımını ele alarak çalışmanın Alevilik-Bektaşilik araştırmaları içindeki yerini tartışmaktadır.

Bu sayıda ayrıca, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi ve Arşiv Kataloğu üzerine kaleme alınmış değerlendirme yazısına da yer verilmiştir. Doç. Dr. İlgar Baharlu tarafından kaleme alınan bu yazı; Alevilik-Bektaşiliğin güçlü yazılı mirasını görünür kılmayı amaçlayan arşivcilik faaliyetlerini, birincil kaynakların korunması ve araştırmacıların erişimine sunulması bağlamında ele almakta ve uzun yıllar süren emeklerin sonucunda açılan Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi hakkında okurlara bilgi vermektedir.

Editörlüğünü üstlendiğimiz Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi'nin 32. sayısında yer alan çalışmalar; yöntem, konu ve yaklaşım çeşitliliğiyle alan yazına yeni sorular ve perspektifler kazandırmayı amaçlamaktadır. Özellikle genç araştırmacıların üretimlerini teşvik etmeyi ve görünür kılmayı öncelikli bir yayın politikası olarak benimsediğimizi bir kez daha vurgulamak isteriz. Yayın sürecine emek veren tüm yazarlarımıza, hakemlerimize, editör yardımcılarımıza, yayın kurulu üyelerimize ve teknik ekibimize içtenlikle teşekkür eder; dergimizin gelecek sayılarında da nitelikli ve özgün çalışmalarla siz değerli okuyucularımızla buluşmayı dileriz.

Editörler

Prof. Dr. Ali YAMAN

Prof. Dr. Mehmet ERSAL

Doç. Dr. Bülent AKIN

Makaleler
Articles / Artikel

ŞATIROĞLU SÛLALESİNİN PEŞİNDEN

*Tracing the Şatıroğlu Lineage***Auf den Spuren der Familie Satıroğlu**

Murat ALANDAĞLI *

Ülkemizde 2023 yılı, duru ve arı bir dille yazdığı şiirlerinde yansıttığı vatanseverlik, hoşgörü, yaşama sevinci ve sevgi mesajlarıyla hem kendi hem de yarınlara ışık tutan dünya çapında bir halk sanatkârı olmasından dolayı Âşık Veysel yılı ilan edilmişti. Onun bu özelliklerinde içerisinde bulunduğu Alevi öğretisinin yeri yadsınamaz.

N **Ö** Sazıyla, sözüyle ve kalbî güzelliğiyle Anadolu Aleviliğinin önemli simalarından biri olan Âşık Veysel hakkında oldukça zengin bir literatür bulunmaktadır. Yaşam öyküsü, sesi, müziği, anlam dünyası ve mirasına dair izahlar bu literatürde oldukça yoğun bir yer kaplamaktadır. Onun sıralanan özelliklerine ait hemen hemen her çalışmada doğup büyüdüğü çevreye atıf yapılmaktadır. Köyü, ailesi ve akrabalarına dair oldukça sınırlı cümlelerin akabinde esas konuya giriş yapılmaktadır. Oysa Alevi inanç ve kültüründe bu denli yer edinmiş kişilerin soy bağlarının ve tarihsel derinliklerinin arşiv kaynaklarının el verdiği ölçüde irdelenmesi gerekmektedir. Bu yöndeki gayretlerin temelde iki önemli sonucunun olacağı düşünülmektedir. Bunlardan ilki kişilerin aile, boy veya kabile olarak dün dünyalarına dair bilgilerin ortaya çıkarılmasıdır. Haliyle bireysel anlamda ele alınan kişinin tarihî coğrafyası, ekonomik ve kültürel dünyaları ile köklü mazilerine temas

* Doç. Dr. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, muratalandagli@osmaniye.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5136-4910.

edilmiş olunacaktır. İkincisi ise söz konusu kişinin içinde bulunduğu inanç dünyasının izlerine dair bazı bilgilere erişilebilecektir.

Çalışma, Âşık Veysel örneği bağlamında yukarıdaki düşüncelerin bir uygulaması olarak görülebilir. Ağırlıklı olarak ilk amaca, yani bireysel anlamdaki kazanımlara, odaklanan çalışma, Osmanlı arşivindeki kaynakları referans alarak Âşık Veysel'in ailesi ve soy bağı hakkında bilgilere erişmeyi amaçlamaktadır. Günümüzde mensubu kuşakların bulunduğu ailesinin soy bağına tesisi çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu amaçla köyü Sivrialan'ın idarî olarak bağlı bulunduğu Emlak havalisi nüfus, temettuat ve tahrir kayıtları incelenerek tarihsel bir yaklaşım dahilinde mekânsal ve bireysel bir soy bağı denemesi yapılmıştır. Arşiv malzemesinden elde edilenler ile günümüzdeki bilgiler yer yer kıyaslanarak soy bağına ait belirli bir anlam bütünlüğü sağlanmaya çalışılmıştır. Bu iki bilgi kaynağının kesiştiği veya uyuşmadığı noktaların olduğu çalışmada görülecektir. Buna rağmen çalışmanın Alevilik alanında neredeyse görünmezden gelinen Osmanlı arşivi defter ve fonlarına dikkati çekmek ve Âşık Veysel örneği üzerinden ilgilileri benzer çalışmalara sevk etmek gibi gayeleri de bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Veysel, Şatıroğlu, Sivrialan, Emlak Kazası, Soy Bağı.

ABSTRACT

In our country, 2023 was declared the Year of Âşık Veysel because he was a world-renowned folk artist whose messages of patriotism, tolerance, joy of life, and love, reflected in his poems written in a clear and pure language, illuminate both his own life and the future. The significance of the Alevi teachings embedded in these qualities is undeniable. A rich literature exists about Âşık Veysel, a prominent figure in Anatolian Alevism with his saz, words, and heartfelt beauty. Explanations of his life story, voice, music, world of meaning, and heritage occupy a significant place in this literature. Almost every study of his listed characteristics refers to the environment in which he was born and raised. After a limited overview of his village, family, and relatives, the main topic is explored. However, the genealogical ties and historical depths of these individuals, who have such a significant place in Alevi belief and culture, must be explored to the extent that archival sources allow. It is believed that efforts in this direction will yield two fundamentally important results. The first is to uncover information about individuals' past lives, whether as families, clans, or tribes. This will naturally bring into contact the historical, geographical, economic, and cultural worlds, as well as the deep-rooted past of the individual. The second is to uncover some traces of the individual's religious world.

The study can be seen as an application of the above ideas in the context of the Âşık Veysel case. Focusing primarily on the first objective, individual achievements, the study aims to access information about Âşık Veysel's family and lineage, using sources in the Ottoman Archives. Establishing the lineage of his family, which includes generations of members today, constitutes the focus of the study. For this purpose, a historical approach was undertaken by examining the population, dividend, and census records of the Emlak district, to which his village, Sivrialan, is administratively affiliated, to establish a spatial and individual lineage. By occasionally comparing archival material with current information, a certain understanding of lineage was sought. The study will highlight the points where these two sources of information intersect and disagree. Nevertheless, the study also aims to draw attention to the Ottoman Archive registers and funds, which have been virtually ignored in the Alevism field, and to encourage interested parties to conduct similar studies through the example of Âşık Veysel.

Keywords: Âşık Veysel, Şatıroğlu Lineage, Sivrialan, The Kaza of Emlak, Blood Relationship.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Jahr 2023 wurde in der Türkei zum Âşık-Veysel-Jahr erklärt. Der Volksdichter Âşık Veysel ist weltweit bekannt für seine klar und schlicht verfassten Gedichte, in denen sich Botschaften von Patriotismus, Toleranz, Lebensfreude und Liebe widerspiegeln und die nicht nur seiner eigenen Zeit, sondern auch kommenden Generationen als Orientierung dienen. Der Einfluss der alevitischen Lehre, der er angehörte, auf sein Schaffen ist unbestreitbar. Als eine der herausragenden Persönlichkeiten des anatolischen Alevitentums existiert zu Âşık Veysel eine umfangreiche wissenschaftliche Literatur, die sich intensiv mit seiner Biografie, seiner Stimme, seiner Musik, seiner Bedeutungswelt und seinem kulturellen Erbe befasst. In nahezu allen einschlägigen Studien wird zwar auf das Umfeld verwiesen, in dem er geboren wurde und aufwuchs, die Ausführungen zu seinem Dorf, seiner Familie und seinen Verwandten bleiben jedoch meist auf wenige Sätze beschränkt, bevor zur eigentlichen Thematik übergegangen wird. Dabei sollten gerade in Bezug auf Persönlichkeiten, die den alevitischen Glauben und seine Kultur derart umfassend geprägt haben, die genealogischen Verbindungen und historischen Dimensionen im Rahmen der verfügbaren Archivquellen untersucht werden. Solche Bemühungen versprechen im Wesentlichen zwei zentrale Erkenntnisgewinne: Zum einen ermöglichen sie die Rekonstruktion von Informationen über die familiären, sippen- oder stammesbezogenen Lebenswelten der betreffenden Personen. Dadurch werden zugleich deren historisch-geografische Verortung sowie ihre wirtschaftlichen und kulturellen Lebenszusammenhänge und ihre Wurzeln sichtbar gemacht. Zum anderen lassen sich auf diese Weise Rückschlüsse auf die Glaubenswelt ziehen, von der die jeweilige Persönlichkeit umgeben war. Die vorliegende Studie kann als eine praktische Umsetzung dieser Überlegungen am Beispiel Âşık Veysels verstanden werden. Mit einem Schwerpunkt auf dem ersten Erkenntnisziel – den individuellen genealogischen Erkenntnissen – zielt die Arbeit darauf ab, unter Heranziehung von Quellen aus dem Osmanischen Archiv Informationen über die Familie und die Abstammungslinie von Âşık Veysel zu gewinnen. Im Fokus steht hierbei eine Rekonstruktion der Abstammungslinie seiner Familie, deren Nachkommen bis in die Gegenwart existieren. Zu diesem Zweck wurden die Bevölkerungs-, Temettuat- und Tahrir-Register der Region Emlak, zu der das Dorf Sivrialan administrativ gehörte, ausgewertet und im Rahmen eines historischen Ansatzes ein räumlich und individuell fundierter genealogischer Rekonstruktionsversuch unternommen. Die aus dem Archivmaterial gewonnenen Erkenntnisse wurden stellenweise mit heutigen Informationen verglichen, um eine möglichst kohärente Deutung der Abstammungslinie zu gewährleisten. Dabei wird deutlich, dass es sowohl

Übereinstimmungen als auch Diskrepanzen zwischen diesen beiden Informationsquellen gibt. Ungeachtet dessen verfolgt die Studie darüber hinaus das Ziel, auf die in der Forschung zum Alevitentum bislang weitgehend vernachlässigten Register und Fonds des Osmanischen Archivs aufmerksam zu machen und anhand des Beispiels Âşık Veysel zu weiteren vergleichbaren Untersuchungen anzuregen.

Schlüsselwörter: Âşık Veysel, Şatıroğlu, Sivrialan, Landkreis Emlak, Abstammungslinie / Genealogie.

Giriş

Ülkemiz arşivlerinden bir sülale veya ailenin tarihinin araştırılması, üç temel aşama üzerinden açıklanabilir. Bunlardan ilki, insanın doğup büyüdüğü coğrafya ile ayrı düşünilemeyeceği gerçeğinden hareketle memleketine ait kaynakların tespit edilmesidir. İkincisi, coğrafyası ile ilgili tesadüf edilen belgeler üzerinden aile veya sülalenin takibin yapılmasıdır. Üçüncüsü de ailenin kaynak silsilesi arasındaki değişiminin takip edilerek mümkün mertebe yakın dönem ile irtibatlandırılmasıdır. Bu tür çalışmalardaki zorluklar ailenin yer aldığı bölge ile doğrudan ilişkilidir. Osmanlı askerî, idarî, malî ve sosyokültürel yapısı dahilinde canlı bir konumda yer almış bölge/ler ile nispeten sönük kalmış bölge/lerin arşiv vesikalarındaki rastlantı sıklıkları da farklı olacaktır. Bu nedenle tarihsel olarak sönük kalmış bir havzadaki iskân biriminden ziyade işlek bir bölgede yer alan bir aile/sülalelerin araştırılmasında sayıca çok daha fazla belgeye erişilmesi olasılığı yüksektir. İstisnâ ihtimalleri akılda tutarak tahrir, avarız, nüfus ve temettuat kayıtları olarak tarif edilecek olan düzenli kayıtlarda köy/mahalleleri ile sülalelere ait bilgilere erişilebilmektedir.¹

Çalışmanın, hakkında görece sınırlı bilgi ve belgenin bulunduğu bir bölgeyi merkeze alan bir örnek niteliği taşıdığı söylenebilir. Nitekim Âşık Veysel'in köyü olan Sivrialan'ın XVI. yüzyıldaki durumu, Sivas sancağına ait Tapu Tahrir Defterleri (TKG.KK.TTd. 177; TKG.KK.TTd. 178; TKG.KK.TTd. 179; TKG.KK.TTd. 180) ile Bozok sancağına ait kayıtlar (TKG.KK.TTd. 45; TKG.KK.TTd. 44) üzerinden izlenebilmektedir. Tapu Tahrir Defterleri'nde yer almadığı görülmektedir. Bu bakımdan köyün XVI. yüzyıldan sonraki bir tarihte kurulduğu düşünülebilir. Devamındaki avarız kayıtlarında Bozok livasının Gedik Çubuk kazasında Şehir Kışla köyü kaydı bulunmaktadır.² Burası sonraları Şarkışla adıyla idarî bir merkez olacaktır (A.MKT.MHM.660/38). Arşiv vesikasının ender bahsettiği bu coğrafyada dünyaya nam salmış bir Âşık Veysel doğmuş, yaşamıştır. Bu tezat da çalışmayı benzerlerinden farklı kılan önemli bir özelliktir. Zira bu minvaldeki çalışmalar genellikle Osmanlı diplomatikasına ait belgelerin yoğun olduğu sahaları incelemektedir.

1 Ülkemizde daha ziyade belli bir sancak veya nahiye'nin belli bir yüzyıl veya tarih aralığını esas alan çalışmalar yaygındır. XVI. Yüzyıldan XIX. Yüzyıla uzanan çok daha kapsamlı ve karşılaştırmalı çalışmalar oldukça sınırlıdır. Bu durum bölge, köy, sülale ve kişi ya da aşiretler üzerine yapılan çalışmaları da şekillendirmiş olmalıdır.

2 KKd.2599, s.8,9, H.1053. Emlak kazası kayıtları 10-12. sayfadadır.

Sivrialan köyü ile ilgili sahih ve sarih bilgilere nüfus defterlerinde tesadüf edilmiştir (NFSd. 2053: 82/b-85/a; NFSd. 2075: 59/b-63/a; NFSd. 2077: 33; NFSd. 2078: 23/a-25/a; NFSd. 2079: 127/a-137/a). Bu durum esasında bir tezadın da işaretidir. Nitekim nüfus kayıtlarında var olan köylerin sonrasındaki temettuat kayıtlarında da olması beklenir. Fakat Sivrialan bölgedeki diğer pek çok örnek köyle birlikte istisnaların içerisinde yer almaktadır. Bölgedeki çokça köyün nüfus kaydı olmasına rağmen temettuat kayıtlarına rastlanılmamıştır. İmparatorluk dahilinde pek çok bölgenin değişik nedenlerle temettuat sayımlarının yapılamadığı bilinmektedir. Dağlık ve ormanlık coğrafyası ile ekseriyeti taşlı olan tarlaların yer adlığı Sivrialan'da temettuatın yapılmadığı düşünülebilir (Öz, 2007: 350). Şayet gözümüzden kaçmış veya arşivde henüz tasnif edilmemiş bir nüshası yoksa Şarkışla'nın Sivrialan köyü de bu minvalde değerlendirilebilir.³ Diğer taraftan Emlak nahiyesinin idari olarak bağlı bulunduğu Tonus kazasına ait nüfus defteri de bu mahiyette tetik edilmiş ve fakat Sivrialan köyüne ait bilgilere erişilememiştir (NFSd. 2473; NFSd. 2474).



Fotoğraf 1. Âşık Veysel ve ailesi (Foto: Ergun Çağatay)⁴

3 Sivrialan köyüne yakın bazı köylerin temettuatlarına bakılmıştır. Emlak Kazasının Aşudi Nahiyesinin Orta, ML.VRD.TMTd.13476, s.2-34, T.1261

4 Kutlu, Özen (2022). *Uzun ince bir yol... Âşık Veysel*. S. Şenel (Haz.). İstanbul. 62–63.

Çalışma hakkında çokça çalışmanın yapıldığı Âşık Veysel'in soy bağının arşiv vesikası bağlamında irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda kullanılan metot dün ile günümüz dünyasının kaynaklarının benzerlik ve farklılıklarıyla karşılaştırmasından ibarettir. Sahip olduğu gönül gözü ve sevgi diliyle dünya çapında tanınan Âşık Veysel'in ailesine ait soy bağının görünür kılınması ve var olan literatüre (Kaymak, 1997; Şenel, 2022; Öz, 2013)⁵ bu bağlamda katkı sağlanması çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

1. Sülale Adının Tahlili

Aile, sülale araştırmalarının önemli hususlarından biri de söz konusu ailenin lakap veya sülale adının tespiti ve etimolojik anlamının izahıdır. Literatürde Âşık Veysel'in "Şatıroğlu" soyadını taşıdığı görülmektedir. 1934 yılındaki soyadı kanunu ile Veysel'in ailesi önce "Ulu" soyadını almışlardır (Sakaoğlu, 2014: 582). Bu kanun gereği olarak bazı ailelerin Osmanlı dönemindeki kadim aile lakaplarını kendilerine soyadı olarak seçtikleri bilinmektedir. Âşık Veysel, soyu ve babası ile ilgili soruya "Babamın adı Ahmet. Şatıroğullarından... Efendim Şatıroğlu çok... Malatya, Trabzon, Konya da var. Onlar benim düşünceme göre Türkistan'dan mı gelmişler nedir?" şeklinde cevap vermiştir (Aslanoğlu, 1967: 4; Özen, 2009: 11).⁶ Onun bu izahı bağlı bulunduğu sülale hakkında ipucu olarak alınabilir. Bu düşünce dahilinde Sivrialan kayıtlarının bulunduğu nüfus defterleri incelendiğinde "Şatıroğlu" sülale veya lakabına tesadüf edilmektedir. Bu bakımdan ailenin yeni bir ad yerine var olan lakaplarını kendilerine soyadı olarak seçtikleri söylenebilir. Bu noktada öncelikle "Şatır" veya "Şatıroğlu" ismi üzerinde durmak gerekmektedir.

Osmanlı arşiv vesikaları dikkate alındığında "şatır" kelimesinin genel olarak bir isim, lakap, ön ad, yer adı⁷, sülale adı, bir eşya ya da nesnenin niteliğini belirten⁸, gazete

5 Âşık Veysel üzerine yapılan tezlerin sayısı 16'dır. Bunların tamamı onun müziği ve yaşam ile anlam dünyasına dayalıdır. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (erişim tarihi: 28.09.2025) Çokça sempozyum, kongre ve bilimsel makale ile kitaba konu olmuştur. Dolayısıyla hakkındaki çalışmaların tamamına burada yer vermek mümkün olmamakla birlikte başka çalışmaların konusudur.

6 Özen, çalışmasını büyük ölçüde Âşık Veysel'in öğretmen oğlu Bahri Şatıroğlu tarafından yapılmış *Âşık Veysel'den Derlemeler* isimli kaynağa dayandırmıştır, (bk. S.11, dip. 4.)

7 "... Konya'nın Sıhırı/Sahrı Nahiyesi dahilindeki Şatır Karyesi...", DH.MKT.2684/61, 2 Kânûn-ı Evvel 324.

8 "... şatır kuşak ve şatır hançer...", TS.MAd. 18.

adı⁹ ve mevki/makam adı¹⁰ şeklinde çokça biçimde kullanıldığı görülmektedir.¹¹ İmparatorluk idaresi dahilinde yukarıdaki kullanımlarından farklı olarak şatır kelimesi neşeli, şen kişi anlamına gelmektedir. Tarih terminolojisinde ise “Şatır” kelimesi padişahın maiyetinde olan bir sınıf için de kullanılmıştır. Yaya sınıfından olan Şatırlar padişahın katıldığı alay veya merasimlerde debdebeyi ve coşkuyu arttırmakla görevliyidiler. Şatırlar bu maharetleriyle hem padişah hem de seyreyleyen halkın mevcut durumdan hoşnut olmasına vesile olmuşlardır. Ayrıca haberleşme veya keşif amaçlı olduğu düşünülen bir şatır grubunun de olduğu anlaşılmaktadır. Oldukça hızlı koşan kişilerden oluşan şatır grubu, XVII. yüzyıl ortalarında kaldırılmıştır. Nihayet sadrazam, vezir ve diğer üst rütbeli görevlilerin silahlı adamlarına da şatır ismi verilmiştir (Pakalın, 1983: 311).

XVIII. yüzyılın sonları ile XIX. yüzyılın başlarındaki Divriği mahalle ve köylerinin sicil veya temettuat kayıtlarda “Şatır” veya “Şatıroğlu” lakaplı hane kayıtlarına rastlanılmaktadır. Divriği’nin “Şatır Oğlu Kara Mahmud Oğlu” isimli bir mahallesi de vardır.¹² Divriği havalilerinden de Sivrialan bölgesine göç edenlerin varlığı bilinmektedir (Öz, 2007: 350). Dolayısıyla aralarında doğrudan bir ilgi kurulamasa da Sivrialan köyündeki Şatıroğulların Divriği havalisinden gelmiş olabilecekleri düşünülebilir. Temettuat kayıtlarında 114 gayrimüslim hanenin bulunduğu anlaşılan bu mahalleden Şatıroğulları gibi diğer bazı haneler 1845 yılından önce göç etmiş olmalıdır (ML.VRD.TMTd. 13303). Ayrıca Erzincan, Malatya, Sivas ve Tokat havalilerinden Celâli isyanlarını bastırmakla görevli Kuyucu Murad Paşa’nın zorbalık ve gaddarlığından kaçıp göç eden insanların Sivrialan’a gelip yerleştikleri de ifade edilmektedir (Öz, 2022: 81). Sivas Vilayetine yazılan bir şikâyet Tonus kazası havalisine Kars bölgesinden 1888-1889 yıllarında da göçlerin olduğunu göstermektedir. Kars muhacirlerinden Mustafa Çevuş ve diğer bazı göçerler Otluk köyünde Halil isimli kişiye ait araziye zapt etmiştir (DH.MKT.1503/73). Diğer taraftan Malatya, Harput ve Sivas havalisinden Divriği’ne kadar etkili olduğu anlaşılan Diricinalı aşiretine

9 “... Şatır namıyla mizaha mücâllik Türkçe bir gazetenin neşrine...”, ZB.24/74, 5 Ağustos 324.

10 “... Şatırbaşı”, TS.Mad.7675, H.1098 ve “... yirmi dört sorgucu yapılmıştır ve altı şatırlara bildirilmiştir” TS.MAd. 9026, “Şatır ve solaklar ve Çukadarlar...” TS.MAd. 9670.

11 <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/Arama/Arama.aspx>, (erişim tarihi: 06.03.2024).

12 Söz konusu yapı, arşiv kayıtlarında kimi belgelerde ‘Şatır Oğlu Mescidi’ adıyla da anılmaktadır (MŞH. SSCd. 3665, s. 51; MŞH. SSCd. 3664, s. 50; ML. VRD. TMTd. 13379, s. 1–19).

mensup bir Şatıroğlu sülalesine de rastlanılmaktadır. Aşiretin “Deli Süleyman, Hasan ve Mustafa” isimli liderleri ile etkili oldukları tarihler esas alındığında Âşık Veysel’in sülalesiyle bir bağının oldukça zayıf bir ihtimal olduğu söylenebilir (ŞD. 1782/38; ŞD. 2892/11; ŞD. 2890/25; ŞD. 1782/32; HAT. 508/24984; DH. MUI. 148/102). Âşık Veysel’in sülalesinin tam olarak nerede ve ne zaman geldiğini bilmesek de 1830’lu yıllarda Hardal köyünden Ağa (gillerin)¹³ oğullarından iki hane ve Divriği’nin Kal’a Dibi köyünden gelenlerce kurulduğu söylenen Sivri Alan köyünde oldukları nüfus kayıtlarından anlaşılmaktadır. Emlak bölgesi nüfus defteri ve Hardal köyü temettuat defterinde Ayân oğlu isimli bir sülale varsa da göçlerine dair bir ifadeye rastlanılmamıştır (ML. VRD. TMT.d. 13381, s.13,14; NFSd. 2075, s.3).

2. Arşiv Kayıtlarında Şatıroğlu Sülalesi

Bu başlık altında arşivde tesadüf edilen Sivrialan köyü nüfus kayıtları tarihsel olarak sıralanacak ve Şatıroğlu sülalesine ait hane ve nüfus bilgilerine yer verilecektir.

2.1. H.1246/1830-31 Yılı Defterinde Şatıroğlu Sülalesi Kayıtları

Sülaleye ait kayıtların ele alınacağı ilk defter, Ankara vilâyetinin Bozok sancağı kazalarına ait H.1246/1830-31 yılına aittir.¹⁴ Sivrialan nüfus kayıtlarındaki Şatıroğlu sülalesinin Âşık Veysel’in sülalesi olduğu düşüncesiyle aşağıdaki izahlar yapılmıştır. Bu nedenle köye ait haneler arasında bu sülaleye bağlı haneler öncelikle kayıt sırasına göre yazılmış akabinde değerlendirilmiştir.¹⁵

Defterde Şatıroğlu kayıtlı ilk hane orta boylu, kır sakallı Çiftçi İbiş’tir. Defterin hazırlandığı 1830-31 yılında 50 yaşında olan İbiş’in tahmini olarak 1780-81 yılında doğduğu söylenebilir. İbiş’in 30 yaşında Ali ve 20 yaşında ise Hasan isimli iki oğlu bulunmaktadır. İkinci hane kaydı 45 yaşında orta boylu kır sakallı olan Şatıroğlu Ahmed’e aittir. Çiftçi Şatır oğlu Ahmed’in 10 yaşındaki İsmail, 7 yaşındaki Süleyman,

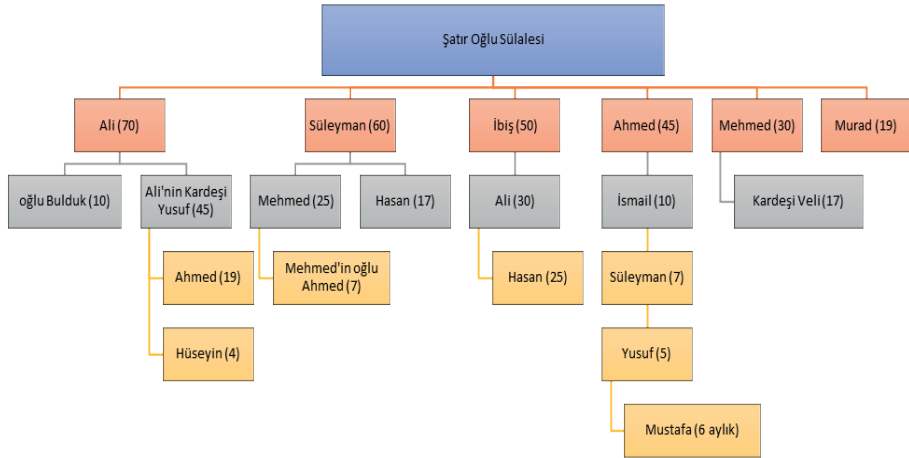
13 Bu konudaki bilgilerini benimle paylaşan Sayın Prof. Dr. Mustafa ŞEN’e çok teşekkür ederim.

14 Yerleşim, nüfus defterlerinde ‘Karye-i Sivrialan’ adıyla kaydedilmiştir (NFSd. 2053, 82/b)

15 Sivrialan köyüne ait nüfus defterleri üzerine tafsillatlı bir inceleme, Musa Tokmak tarafından gerçekleştirilmiştir. Çalışmada 1831, 1835, 1840 ve 1845 tarihli Osmanlı nüfus defterleri değerlendirilerek köyün demografik yapısı, hane düzeni ve nüfus hareketleri ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır.

Bk. Musa Tokmak, *Sivrialan Köyü: 1831, 1835, 1840 ve 1845 Nüfus Defterleri*, https://www.academia.edu/44757263/SIVRIALAN_KÖYÜ_1831_1835_1840_ve_1845_NÜFUS_DEFTERLERİ (erişim: 10.04.2024).

5 yaşındaki Yusuf ve henüz 6 aylık olan Mustafa isimli 4 oğlu bulunmaktadır. Defterdeki üçüncü kayıt orta boylu, kara sakallı olan Şatıroğlu Mehmed'in adınadır. Mehmed'in 18 yaşında Veli isimli bir kardeşi bulunmaktadır. Her ikisinin bu tarihte çocuklarının olmadığı defterdeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Sülaleye ait dördüncü hane kaydı 70 yaşında kısa boylu ak sakallı olan Şatıroğlu Çiftçi Ali'ye aittir. Tahmini olarak 1760 yılında doğduğu düşünülen Şatıroğlu Ali, defterde kayıtlı diğer haneler arasında yaşça en büyük olanıdır. Kendi hanesi üzerindeki belirtme esas alınır ise onun 1252/1836-37 yılında 76-77 yaşlarında öldüğü söylenebilir. Ali'nin sadece 10 yaşında Bulduk isimli bir oğlu vardır. Ali'nin ayrıca 45 yaşında Yusuf isimli bir kardeşi bulunmaktadır. Yusuf'un 19 yaşındaki Ahmed ve 4 yaşındaki Hüseyin isimli iki oğlu vardır. Beşinci kayıta yer alan 19 yaşındaki Şatıroğlu Murad'ın herhangi bir çocuğu kayıtlı değildir. Altıncı kayıt 70 yaşındaki Ali'den sonra sülalenin bir diğer yaşlısı olarak görülebilecek olan 60 yaşındaki ak sakallı Şatıroğlu Süleyman'ın adınadır. Süleyman'ın 25 yaşında Mehmed ve 17 yaşında Hasan isimli iki oğlu bulunmaktadır. Süleyman'ın oğlu Mehmed'in ise 7 yaşında Ahmed isimli bir oğlu vardır.



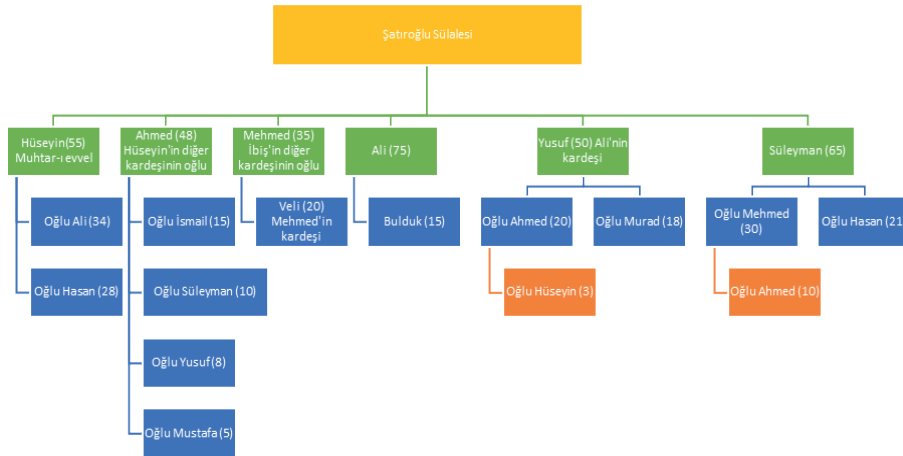
Tablo 1. H.1246/1830-31 Yılında Şatıroğlu Sülalesi Haneleri

1830-31 yılı nüfus defterinde “Şatıroğlu” sülalesi başlığıyla kayıtlı 6 hanesinin bulunduğu görülmektedir. Mevcut hanelerden sadece Ali ve Mehmed'in kardeş kayıtları bulunmaktadır. Ali'nin 70 yaşında olmasına rağmen 10 yaşında tek oğlunun olması oldukça düşündürücüdür. Kendisinden 25 yaş küçük kardeşinin iki oğlu olması Ali'nin Bulduk'u evlat edinmiş olma olasılığı akla getirmektedir. Aynı şekilde Murad'ın da kayıtlı bir oğlu bulunmamaktadır. Diğer taraftan Ahmed'in sülalenin diğer

fertlerinin aksine dört oğlu kayıtlıdır. Sülaleye ait izahlar incelenen kayıtların tutuluş amaçlarından dolayı sadece erkek çocuklarına aittir. Bu nedenle kız çocuklarına dair herhangi bir izah yapılamamıştır. Ezcümle 1831 yılı defterinde Şatıroğlu sülalesinin toplam 20 kaydının olduğu görülmektedir (NFSd. 2053: 82/b-85/a).

H.1250/1834-35 Yılı Defterinde Şatıroğlu Sülalesi Kayıtları

İkinci olarak ele alınacak defterin tarihi hususu problemlidir. Nitekim kapak sayfası olarak görülebilecek olan ilk sayfasında H.1256/1840-41, arşiv defter bilgi formunda ise H.1250/1834-35 şekline yazmaktadır.¹⁶ Defterin 59/b varlığında “Karye-i Sivrialan” kayıtları yer almaktadır (NFS.d.2075: 59/b-63/a). Defterdeki birinci kayıt 55 yaşındaki Şatıroğlu Hüseyin’e aittir. Aynı zamanda köyün muhtarı olan Hüseyin’in 34 yaşında Ali ve 28 yaşında Hasan isimli iki oğlu bulunmaktadır.



Tablo 2. H.1250/1834-35 yılında Şatıroğlu Sülalesi Haneleri

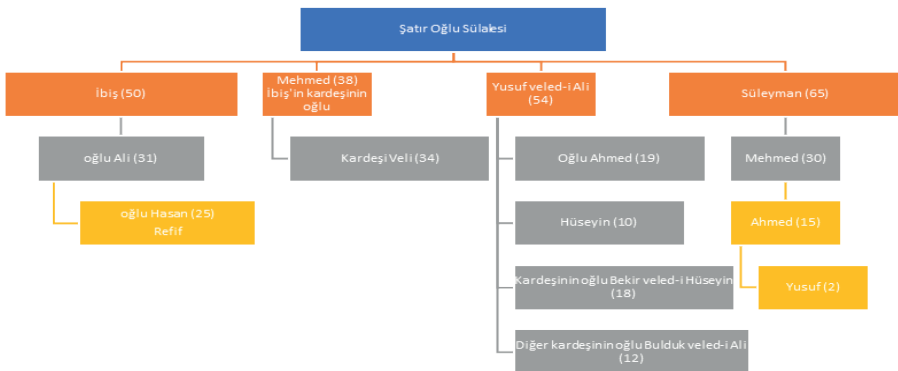
Defterdeki ikinci kayıt önceki defterde de bulunan Şatıroğlu Ahmed’e aittir. 48 yaşında olduğu görülen Ahmed’in 15 yaşında İsmail, 10 yaşında Süleyman, 8 yaşında Yusuf ve 5 yaşında Mustafa isimli dört oğlu vardır. Ahmed’in 35 yaşında olan Mehmed ve Mehmed’in ise 20 yaşında olan Veli isimli kardeşi bulunmaktadır. Üçüncü kayıt 75 yaşında olan Şatıroğlu Ali’ye aittir. Önceki defterde 10 yaşında olan Ali’nin Bulduk isimli oğlu bu defterde 15 yaşındadır. Bu kayıttan hareketle defterin 1834/35 yılına ait

16 “Kayıtlarda yerleşim, ‘Ankara Vilâyeti Bozok Sancağı Emlak Kazası’ olarak geçmektedir (NFSd. 2075, s. 1).”

olduğu söylenebilir. Ali'nin ayrıca 50 yaşında olan Yusuf isimli bir kardeşi kayıtlıdır. Yusuf'un 20 yaşında Ahmed ve 18 yaşında Murad isimli iki oğlu bulunmaktadır. Yusuf'un oğlu Ahmed'in 3 yaşında olan Hüseyin isimli bir oğlu vardır. Dördüncü kayıt 65 yaşındaki Şatıroğlu Süleyman'a aittir. Süleyman'ın 30 yaşında Mehmed ve 21 yaşında Hasan isimli iki oğlu vardır. Bunlardan Mehmed'in 10 yaşında kendi adını taşıyan bir oğlu vardır (NFS.d.2075: 59/b-63/a). Bu durum Anadolu kırsalında yer yer rastlanan baba adının çocuğuna intikaline örnek gösterilebilir.

2.3. H.1256/1840-41 Yılı Defterinde Şatıroğlu Sülalesi Kayıtları

Sivrialan köyüne ait kayıtların bulunduğu üçüncü defter H.1256/1840-41 yılına aittir. Köyün nüfus kayıtları defterin 33/a-36/a varakları arasındadır (NFS.d. 2077: 33/a-36/a). Önceki defter ile hazırlanış yılları farklı olmasına rağmen bu defterde bazı aile reislerinin yaşlarının değişmediği görülmektedir. Örneğin defterdeki ilk kayıtlı olan Şatıroğlu İbiş, önceki defterde olduğu gibi bu defterde de 50 yaşındadır. Fakat İbiş'in çocuklarından Ali, 34 ve Hasan ise 28 yaşındadır. Dolayısıyla defterin kayıt yılı esas alındığında İbiş çocuklarının yaşlarının yaklaşık 5, 6 yaş ileride olması gerekirken 1831 yılı defterindeki yaşlarında oldukları görülmektedir. Bu örnek bağlamında defterin arşiv tarihlendirilmesinde bir hatanın olduğu veya kayıtlı hanelerin bir kısmında 1831 yılı kayıtlarının esas alınarak mükerrer kayıtların oluşturulduğu düşünülebilir. Nitekim İbiş'in çocuklarından biri olan Hasan'ın redif askeri olduğu şeklindeki bilgi dahilinde var olan farklılıkların özenle belirtildiği anlaşılmaktadır. Arşivde Sivrialan köyüne ait nüfus kayıtlarının ekseriyetler H.1256/1840-41 yılına ait olduğu söylenebilir. Bu defterlerde aileye ait kimi kayıt farklılıkları veya revizyonların yapıldığı görülmektedir.

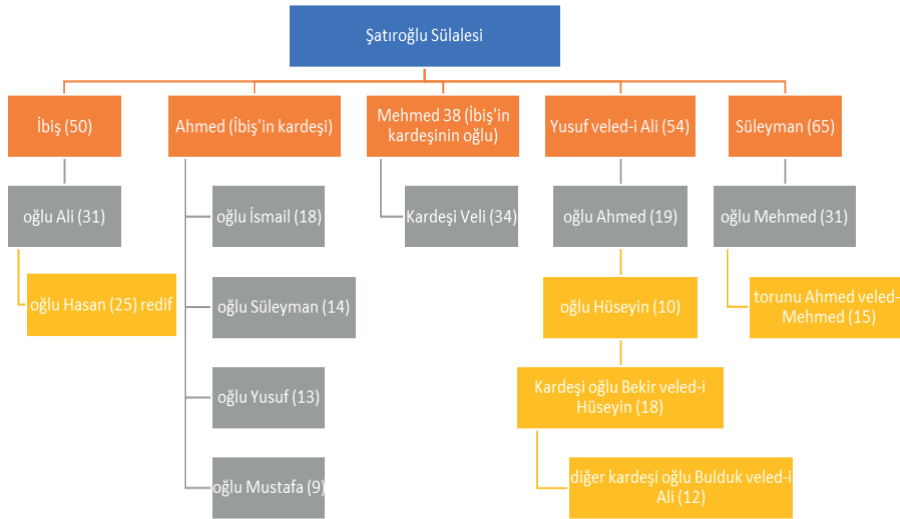


Tablo 3. H.1256/1840-41 tarihli deftere göre Şatıroğlu Sülalesi

İbiş haricinde defterde Şatıroğlu sülalesine ait olduğu anlaşılan üç hane kaydı daha vardır. Bunlardan ilki İbiş'in kardeşinin oğlu Mehmed'e aittir. 38 yaşında olan Mehmed'in 34 yaşında Veli isimli bir kardeşi kayıtlıdır. İkincisi ise Yusuf veled-i Ali şeklide kayıtlıdır. 54 yaşında olan Ali oğlu Yusuf'un Ahmed, Hüseyin isimli iki oğlu ile yine Hüseyin ve Bulduk isimli iki tane de kardeşinin oğlu bulunmaktadır. Hüseyin ve Bulduk'un Ali'nin çocukları oldukları anlaşılmaktadır. Bu durumda Yusuf'un bahsedilen kardeşinin Ali olduğu söylenebilir. Son olarak da 65 yaşındaki Süleyman ve onun Mehmed, Ahmed ve Yusuf isimli oğullarının defterde yer aldıkları belirtilebilir.

2.4. H.1256/1840-41 Yılı Defterinde Şatıroğlu Sülalesi Kayıtları

H.1256/1840-41 tarihli defterin 23/a-25/a varağında Karye-i Sivrialan kayıtları yer almaktadır. Sülalenin kayıtları Süleyman, İbiş, İbiş'in kardeşi Ahmed ve kardeşinin oğlu Mehmed ile Yusuf veled-i Ali üzerinden işlenmiştir.



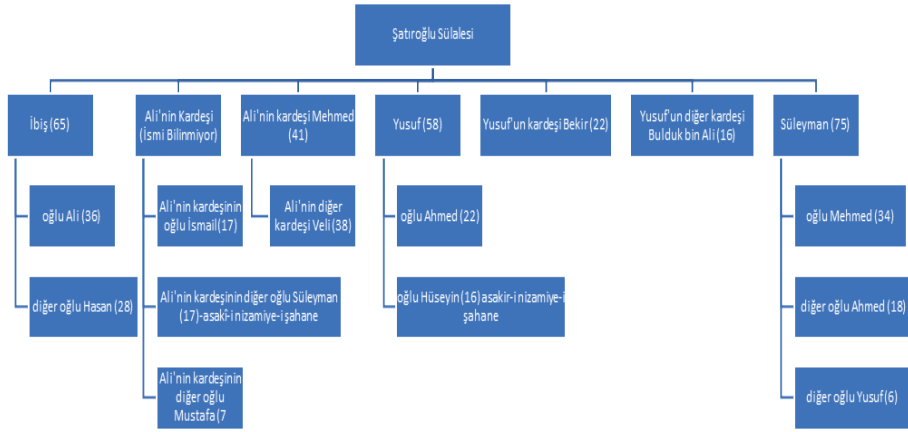
Tablo 4. H.1256/1840-41 Tarihli defterde Şatıroğlu Sülalesi

İbiş'in Ali ve Hasan isimli iki oğlu ile kardeşi Ahmed'in İsmail, Süleyman, Yusuf ve Mustafa isimli dört çocuğu defterdeki ilk kayıtları oluşturmaktadır. Devamında ismi belirtilmemiş İbiş'in kardeşinin Mehmed ve Veli isimli çocukları gelmektedir. Sülaleye ait diğer bir hane olan Ali oğlu Yusuf'un Ahmed ve Hüseyin isimli çocukları vardır. Burada Ali ve Hüseyin'in Yusuf'un kardeşi oldukları anlaşılmaktadır. Sülaleye

ait kayıtlar Süleyman'ın oğlu Mehmed ve torunu Ahmed ile son bulmaktadır (NFS.d.2078: 23/a-25/a).

2.5. H.1256/1840-41 Yılı Defterinde Şatıroğlu Sülalesi Kayıtları

H.1261/1845 yılı defterinin 127/a ila 137/a varakları arasında Sivrialan köyü kayıtları bulunmaktadır. Bu defterdeki kayıtlar hane esasına göre yazılmıştır. Bu nedenle hanedeki çocuk sayısı veya akrabalık ilişkileri açık bir şekilde tespit edilebilmektedir. Kayıtlı hanelerin 3, 18 ve 20 numaralı olanlarının Şatıroğlu sülalesiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu defter H.1256/1840-41 yılı defter serisinin erişilebilen son örneği olarak görülebilir.



Tablo 5. H.1261/1845-46 yılı defterinde Şatıroğlu Sülalesi (NFS.d.2079)

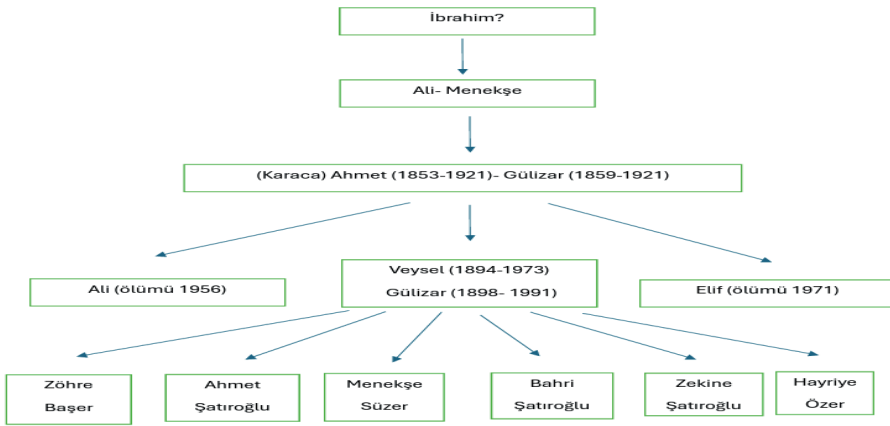
Sivrialan köyüne ait tesadüf edilen ilk defter ile incelenen bu son defter arasında yaklaşık on yıllık bir sürenin geçtiği hane reislerinin yaşlarından anlaşılmaktadır. Son defterdeki kayıtlar İbiş, Yusuf ve Süleyman üzerinden işlenmiştir. Sülaleye ait ilk kayıtlar 3 numaralı hanede İbiş'in Ali ve Hasan isimli iki oğluna aittir. Bunlardan Ali'nin Mehmed ve Veli isimli iki kardeşinin yanı sıra ismi belirtilmemiş bir kardeşinin daha olduğu görülmektedir. Nitekim Ali'nin bu kardeşinin Süleyman ve Mustafa isimli iki oğlu vardır. İkinci olarak 18 numaralı hanede kayıtlı olan ve Ahmed ile Hüseyin isimli iki oğlu bulunan Yusuf gelmektedir. Yusuf'un Bekir ve Ali isimli iki kardeşi ve kardeşi Ali'nin ise Bulduk isimli oğlunun olduğu kayıtlardan görülmektedir. Nihayet Mehmed, Ahmed ve Yusuf'un babaları olarak görülen Süleyman ise 20 numaralı hanede kayıtlıdır.

3. Kayıtların Güncel Bilgiler ile İrtibatlandırılması

Köken ve aile araştırmalarının en zor safhalarından biri de arşivlerden elde edilen bilgiler ile güncel bilgilerin ilişkilendirilmesi/memesi hususudur. Araştırmacıların ilgisine sunulmuş Osmanlı nüfus ve temettuat kayıtları genellikle 1845-46 yıllarında son bulmaktadır. Alt-üst soy bağı bağlamında elde edilen nüfus bilgilerinde bu tarihten önce doğmuş bir kişi var ise ilişkilendirme oldukça kolay bir hal almaktadır. Aksi durumlarda nüfus bilgileri arasında bağ kurulabilmesi güçleşmektedir. Sivrialan köyü kayıtlarında yukarıda tetkik edilen bilgiler esas alındığında Âşık Veysel'in alt-üst sülale bağı net bir şekilde ortaya konulamamıştır. Nitekim onun "Babamın adı Ahmed... Dedem Ali... Ali'nin babası İbrahim..." şeklinde izahı esas alındığında babası Ahmet'in kayıtlarda var olan 1853 yılı doğumlu Ahmed olmadığı söylenebilir (Aslanoglu, 1967: 4). Âşık Veysel'in beyanında dile getirdiği üzere büyük dedesinin ismi İbrahim'dir. O halde Ahmet'in babasının isminin İbrahim olması gerekmektedir. Bu durumda başka bir ihtimal olabilir mi sorusu hasıl olmuştur. Âşık Veysel'in torunlarından olan Sayın Gündüz Şatıroğlu kendisinin çocukluğunun Sivrialanda geçtiğini ve aile/sülalesine "Karaahmedgiller" denildiğini belirtmiştir. Onun bu izahının akabinde Sivrialan nüfus defterinden Kara Ahmed sülalesinin izi sürülmüştür. 1840 yılı defterinde Kara Ahmed oğlu Ali ile kardeşleri Halil ve Mehmed'e rastlanılmıştır (NFSd.1079: 130-132).

Nihayet sık sık dile getirildiği üzere Sivas Divriği'nin Kal'a Dibi (Aylamuş) köyünden gelmiş olmalarından hareketle bu köyün de nüfus defterlerine bakılmıştır. İncelenen defterlerde Şatıroğlu sülalesine rastlanılmazken Kara Ahmed oğlu Musa bin Ahmed'e ait bir kayda tesadüf edilmiştir (NFSd.2561: 227/b; NFSd.2562: 70/a). Fakat hem Sivrialan hem de Kal'a Dibi köylerindeki bu kayıtlarda da Âşık Veysel'in ifade ettiği baba, dede (Ahmed, Ali ve İbiş/İbrahim) esaslı alt-üst ilişkisi tesis edilememiştir. Bunun nedeni tarihlerin uyuşmamasıdır. Öyle ki güncel nüfus kaydına göre Karaca Ahmet 1853 yılında doğmuştur. 1830/31 yılı nüfus kaydında İbiş'in oğlu Ali, 30 yaşındadır. Bu durumda 1800 yılında doğduğu düşünülebilir. Kayıтта Hasan isimli bir kardeşi olan Ali'nin çocuklarına ait herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ali'nin babası İbiş ise 50 yaşında olduğuna göre 1780/81 yılında doğduğu belirtilebilir. Mevcut bilgiler dahilinde nüfus kaydının Âşık Veysel'in sülalesiyle ilgili olduğunun tespiti iki ihtimale kalmaktadır. Bunlardan biri Ali'nin kayıтта var olduğu görülen Hasan isimli kardeşine ait resmî veya sözel bir bilginin olup olmadığıdır. İkincisi ise Ali'nin çocukları arasında Ahmet'in bulunup bulunmadığıdır. Nüfus kayıtları ve güncel sözel

hafıza her iki ihtimale dair yaklaşımları maalesef açıkta bırakmaktadır.¹⁷ Bu açığın kapatılması için alternatif kaynaklara bakılmıştır. Bunlardan biri Şarkışla havalisine ait şer'iyye sicilleri defterleridir. Mütemediyyen bölgeye ait tereke kayıtları içeren bu defterlerde Sivrialan köyüne ait bir hayli örneğe rastlanılmışsa da Şatıroğlu sülalesine ait bir tereke kaydı tespit edilememiştir. Terekeler ölen kişilerin mallarının evlatları arasında pay edilmesini gösteren kaynaklar olduğundan şayet rastlanılmış olunsaydı, Şatıroğlu sülalesinin 1900-1912 yıllarındaki hane ve nüfuslarına dair bilgilere erişmek mümkün olabilirdi. Bu kayıtlar nüfus ve temettuatlardan farklı ise kadınlara ait bilgileri de içermesidir. Dolayısıyla aileye ait çok daha geniş bir bilgi elde edilmiş olurdu (MŞH. ŞSCd. 8074; MŞH. ŞSCd. 8075; MŞH. ŞSCd. 8076).



Tablo 6. Torunu Gündüz Şatıroğlu’nun Hazırlamış olduğu Âşık Veysel’in üst-alt soy bilgisi¹⁸

17 Sayın Gündüz Şatıroğlu ile yapılan görüşmede soy bağlarının 1583 Karaca Ahmet’e kadar geriye gittiği ve aileye ait başka bir kaydın olmadığını, ayrıca dedesi Âşık Veysel’in dedesi Ali’nin kardeşlerine ait herhangi bir bilgi, beyanının da olmadığını ifade etmiştir. Çalışma kapsamındaki anlayış ve yardımlarından dolayı kendisine çok teşekkür ederim.

18 Arşivdeki bilgilerle mevcut bilgileri kıyaslamam noktasında yardımlarını esirgemeyen Sayın Gündüz Şatıroğlu ile Sayın Gül Eda Hür hanımefendilere çok teşekkür ederim. Kendileri onca meşguliyetlerine rağmen aileye ait bilgilerini içtenlikle benimle paylaşmışlardır. Gündüz hanım yukarıda yer alan tabloyu bizzat hazırlamıştır. Âşık Veysel’in bu iki güzide torununa el verdikleri için müteşekkirim. (Tabloda Âşık Veysel’in küçük yaşta çiçek hastalığından öldüğü düşünülen kardeşleri yer almamaktadır. Yine Veysel’in ilk eşinden olan iki oğlu ve ikinci eşinden olan bir çocuğu da bu şemada yer almamaktadır).

Tekrar Sivrialan köyü kayıtlarına dönüldüğünde ise daha ziyade Âşık Veysel'in dedesi Ali ile ilgili olasılıklara bakılabilir. Bu olasılıklardan ilki 1830 yılında 30 yaşında olan İbiş oğlu Ali'dir. İkincisi ise aynı yıl 34 yaşında olan Hüseyin oğlu Ali'dir. Ayrıca 1845 yılında Şatıroğlu Yusuf'un kardeşinin oğlu "Bulduk oğlu Ali" şeklinde kayıtlı 16 yaşındaki Ali olma ihtimali de bulunmaktadır. Nitekim yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere babası Ahmed (Karaca)'ın doğum yılı 1853 olarak esas alındığında Bulduk oğlu Ali 24 yaşında, Hüseyin'in oğlu olan Ali'nin 57 ve İbiş oğlu Ali'nin ise 53 yaşında olduğu söylenebilir. Bu ihtimaller arasında İbiş oğlu Ali'nin Âşık Veysel'in dedesi olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Nitekim kendisinin de ifade ettiği üzere büyük dedesinin yani Ali'nin babasının ismi İbrahim'dir. Halk söylemiyle bu ismin İbiş şeklinde söylenme ve yazılmış olması olasıdır.

Âşık Veysel'in dedesi Ali ve eşi Menekşe "dede yetimi" olarak aileden çıkarılmışlardır. Çıkarıldıkları ailenin de Culfa (giller) oğulları oldukları bilinmektedir. Bu nedenle herhangi bir mal ve mirastan pay sahibi olamamışlardır. Bu durum Âşık Veysel'in dedesi Ali ve doğal olarak da kendisi hakkındaki araştırmaları bir aşamadan sonra açığa bırakmaktadır.¹⁹

4. Diğer Bazı Arşiv Belgelerinde Âşık Veysel

Âşık Veysel, eşi ve kızı hakkındaki bazı belgeler, adeta ailenin alt-üst soy bağına dair yukarıda ifade edilen muammayı geride bırakacak mahiyettedir. Her ne kadar arşivde hakkında az malûmat bulunsa da suyu ve toprağıyla Sivrialan Âşık Veysel'i doyuran, koruyan ve duygu, düşüncelerini şekillendiren dağlık ve kurak ve nispeten ıssız bir mekândır. Fakat Âşık Veysel'in gözünde elbette böyle değildi. Yetişmiş olduğu çevre, duygu ve düşüncelerini şekillendiren Alevi-Bektaşî öğretisinin etkisiyle kocaman bir dünya olur. Esasında taşlı olan Sivrialan havzasına inat sadık yâri olarak kara toprağı diline dolar. Bu nedenle dünyaya hitap eden dili ve sözü ortaya çıkar. Bu özelliği nedeniyle 16.07.1965 tarihli ve 12058 sayılı Resmî Gazete kararıyla kendisine "halk şairi olarak anadilimize ve millî birliğimize yaptığı hizmetlerden dolayı yaşadığı sürece" kendisine 500 lira maaş bağlanmasının uygun görüldüğü anlaşılmaktadır.²⁰ Kendisi ve ailesi hakkındaki benzer kararlarda "hiçbir menfaat

19 Sülaleye ait bu bilgileri benimle paylaşan Sayın Gündüz Şatıroğlu'na çok teşekkür ederim.

20 Türkiye Büyük Millet Meclisi, *Âşık Veysel'e vatani hizmet tertibinden aylık bağlanması hakkında Kanun* (Kanun No: 690), Kabul Tarihi: 16 Temmuz 1965, *Kanunlar ve Kararlar Dergisi*, C. 48, TBMM Yayınları, Ankara. https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc048/

ve karşılık gözetmeksizin üstün başarı ve gayretle Türk Vatanına hizmet etmiş”, “anadilimizde ve milli birliğimize yaptığı hizmetlerinden dolayı” ifadeleriyle Âşık Veysel izah edilmiştir.

Kendisinden sonra benzer gerekçelerle eşi Gülizar Şatıroğlu’na 3292 sayılı kanun gereğince yaşadığı sürece ödenmek üzere 24 Mayıs 1990 tarihli kararla maaş bağlandığı anlaşılmaktadır (BOA.CA.030/18-01-02-652-52-2). Nihayet son olarak 10 Nisan 1992 tarihinde Âşık Veysel’in kızı Zehra Başar’a da maaş bağlandığı görülmektedir (BOA.CA.030/18-01-02-711-300-9). Bu iki örnek Âşık Veysel’in ölümünden sonra herhangi bir geliri olmayan dul eşi ve koçasının ölümünden sonra çocuğu olmayan büyük kızına maaş bağlandığını göstermektedir.

Âşık Veysel’in tarih, kültür, dil ve edebiyatımızın tanıtımı ve yaygınlaştırılması noktasındaki önemi nedeniyle kendisi ve aile bireylerinden bazılarına TBMM’ce değişik tarihlerde maaş bağlandığı görülmektedir. Böylece kendisinin tabiriyle dostları tarafından adeta unutulmamıştı.²¹ Anadolu’nun köhne bir bölgesindeki Şatıroğlu sülalesinin ülkemize mazhar olmuş öyküsü başlamıştır. Akabinde UNESCO’nun 9-24 Kasım 2021 tarihlerinde gerçekleştirdiği 41. Genel Konferansı’nda 41C/15 sayılı belgesi ile “Âşık Veysel’in Vefatının 50. Yıl Dönümü” Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Kuzey Makedonya, Macaristan, Özbekistan ve Ukrayna” gibi ülkelerin desteğiyle 2023 yılı UNESCO anma ve kutlama yılı programına dahil edilmiştir.²² Böylece kendine münhasır bir yaşam öyküsü olan sıradan bir aile ve onun güzide fertlerinden biri olarak Âşık Veysel’in sınırlar aşan yönü ortaya çıkmıştır.

Sonuç

Nefesinden dökülen dizeler ve kalbî güzelliğiyle ülkemizdeki dostluk, kardeşlik, sevgi ve saygı düsturları ile Alevi yol erkânının önemli simalarından olan Âşık Veysel’in dün dünyasını önceleyen bu çalışmanın başlangıçtaki ereklerine tam olarak ulaşamadığını ifade etmek gerekmektedir. Her ne kadar 1830 ve devamındaki nüfus defterlerinde köyü olduğunu bildiğimiz Sivrialan’a ait kayıtlarına rastlanılmışsa da

kanun.tbmm.gov.tr/kanun/kanun04800690.pdf (erişim tarihi: 10.04.2024).

21 Ben giderim adım kalır, Dostlar beni hatırlasın.

22 UNESCO Türkiye Millî Komisyonu, “Anma ve Kutlama Yılı Dönümleri”, *UNESCO Resmi Web Sitesi*, <https://www.unesco.org/tr/Pages/132/149/Anma-ve-Kutlama-Yil-Donumleri> (erişim tarihi: 10.04.2024).

güncel alt-üst soy bilgisi ile bu kayıtların ortaya koyduğu bilgiler arasında bir bağ tam olarak kurulamamıştır. Bölgeye ait son nüfus kaydından sonra doğduğunu bildiğimiz babası (Karaca) Ahmet'e ait bir bilginin olmayışı anlaşılabilir. Ailenin elindeki alt-üst soy bağında ise en son (Karaca) Ahmed'e kadar giden bir bağ olduğundan nüfus defterlerindeki bilgileri teyit edecek sarıh bilgilere erişilememiştir. Âşık Veysel'in dedesi Ali ve onun da babası İbrahim hakkında bilgiye yer vermemiş olması da bu çıkmazın önemli nedenlerindedir. Son nüfus kayıtları ile güncel alt-üst soy bağı tesisinde bir ilişkinin kurulamayışının değişik nedenleri olabilir. Göç, hastalık gibi nedenlerle güçlü bir sözel anlatı ve taşıyıcı hafızanın bulunmayışı ve kayıtların sehven hatalı girilmesi bu tür nedenler arasında gösterilebilir. Ülkemizde Alevilerin Osmanlı Arşivi'nde haklarında herhangi bir bilgi bulunmayacağı veya arşiv kayıtlarını inceleyecek bilgiye vakıf olmamalarından kaynaklı olarak bu türden soy incelemelerinin yapılmamış olması, ailelerin kendi geçmişlerine ait bilgileri derleme, irdelemelerinin önüne geçmiştir. Bu çalışma önemli ve bir örnek bağlamında bu hususa dikkati çekmek istemiştir. Sonuçları itibarıyla olası çalışmalarda karşılaşılabilecek olan muhtemel sonuçlar hakkında da bilgiler sunmaktadır. Hakikatte buradaki Şatıroğlu Sülalesinin Âşık Veysel'e ait olup olmadığı ailenin uzun erimli sorgulayıcı bir cabasının veya tasnifi biten yeni arşiv malzemesinin resmedeceği bilgilerle anlaşılacaktır. Dolayısıyla çalışma, baştaki ereklere arı olarak kesin bir saptama yapmaktan ziyade olası çalışmaları sev edici, aileye dönük merakı uyandırıcı bir özelliğe sahiptir.

KAYNAKÇA

- ASLANOĞLU, İbrahim (1967). *Âşık Veysel. Sivas: Ata Kitabevi.*
- KAYMAK, Veysel. (1997). Anı, Şiir, Resimlerle Âşık Veysel’li Yıllar. *Ankara: Ürün Yayınları.*
- PAKALIN, Mehmet Zeki. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Cilt III). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- PÜRLÜ, Kadir (Ed.). (2017). *Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu (24–25 Mayıs 2015)* (Cilt I–II). Sivas Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- SAKAOĞLU, Saim. (2014). *Âşık Edebiyatı Araştırmaları*. Konya: Kömen Yayınları.
- ÖZ, Gülağ. (2007). *Âşık Veysel ve Gelişmesine Katkı Sağlayan Kaynaklar*. Fabri Kılıç ve Tuncay Bülbül (Ed.), 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı (Cilt I) (ss.349–356). Ankara.
- ÖZ, Gülağ. (2013). *Alevilik Bektaşilik Bağlamında Âşık Veysel*. Ankara: Barış Kitabevi.
- ÖZ, Gülağ. (2022). *Âşık Veysel’le Anılarım ve Hakkında Bilinmeyenler*. Süleyman Şenel (Haz.). *Âşık Veysel* (ss. 81–100). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- ÖZEN, Kutlu. (2009). *Selam Olsun Kucak Kucak Âşık Veysel: Hayatı ve Şiirleri*. Ankara: Duvar Yayınları.
- ÖZEN, Kutlu. (2022). *Uzun İnce Bir Yol... Süleyman Şenel (Haz.), Âşık Veysel* (ss. 53–64). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- ŞENEL, Süleyman (Haz.). (2022). *Âşık Veysel. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.*

Arşiv Kaynakları

1. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA.)

Dâhiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH.MKT.): 2684/61 (2 Kânûn-ı Evvel 1324); 1503/73.

Dâhiliye Nezareti Muhaberat-ı Umumiye İdaresi (DH.MUİ.): 148/102.

Kâmil Kepci Defterleri (KKd.): 2599, 8–9 (H. 1053).

Maliye Nezareti Varidat Muhasebesi Temettuat Kalemi Defterleri (ML.VRD. TMTd.): 13379, 1–19; 13476, 2–34 (T. 1261); 13303; 13381.

Meşihat Şer’iyye Sicilleri (MŞH. ŞSCd.): 3664, 50; 3665, 51; 8074; 8075; 8076.

Nüfus Defterleri (NFSd.): 2053, 82/b–85/a; 2075, 59/b–63/a; 2077, 33; 2078, 23/a–25/a; 2079, 127/a–137/a; 2561, 227/b; 2562, 70/a; 2473; 2474.

Sadaret Mektubî Kalemi Mühimme Evrakı (A.MKT.MHM.): 660/38 (3 Teşrîn-i Sâni 1311).

Topkapı Sarayı Maliyeden Müdevver Defterleri ve Müze Arşivi Defterleri (TS. MAd.; TS.MAd.): 18; 7675 (H. 1098); 9026; 9670.

Zabtiye Nezareti Evrakı (ZB): 24/74 (5 Ağustos 1324).

Şûra-yı Devlet Evrakı (ŞD.): 1782/38; 1782/32; 2890/25; 2892/11; HAT 508/24984.

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Cumhuriyet Arşivi (BOA.CA.)

Cumhuriyet Arşivi (BOA.CA.): 030/18-01-02-652-52-2; 030/18-01-02-711-300-9

2. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi (TKG.KK)

Tapu Tahrir Defterleri (TKG.KK.TTd.): 177 (312/14); 178 (3/12); 179 (-/10); 180 (315/16); 45 (16/30); 44 (15/31).

Elektronik Kaynaklar

Devlet Arşivleri Başkanlığı Arşiv Kataloğu. (2024, 6 Mart). Arşiv Arama Sayfası. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr/Sayfalar/Arama/Arama.aspx> (Erişim 06 Mart 2024).

Türkiye Büyük Millet Meclisi. (1965). Âşık Veysel'e vatani hizmet tertibinden aylık bağlanması hakkında Kanun (Kanun No. 690). https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc048/kanuntbmmc048/kanuntbmmc04800690.pdf (Erişim: 10 Nisan 2024).

UNESCO Türkiye Milli Komisyonu. (n.d.). Anma ve Kutlama Yıl Dönümleri. [https://www.unesco.org.tr/Pages/132/149/Anma-ve-Kutlama-Yil-Dönümleri](https://www.unesco.org.tr/Pages/132/149/Anma-ve-Kutlama-Yil-Donumleri) (Erişim: 10 Nisan 2024).

Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. (n.d.). Âşık Veysel Hakkında Yapılan Çalışmaların Yer Aldığı Tez Arama Sonuçları. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp> (Erişim: 28 Eylül 2025).

ALEVÎ-BEKTAŞÎ BEDEN FOLKLORUNUN VAZGEÇİLMEZ UNSURU BIYIK

The Mustache: An Indispensable Element of Alevî-Bektasbi Physical Folklore

Der Schnurrbart als unverzichtbares Element der körperbezogenen Praktiken bei den Alevîten und Bektaschiten

Muharrem FERATAN *

N
Ö

Bu çalışma, beden folkloru perspektifinden hareketle İslâm inanç sistemi içerisinde yer alan Alevî-Bektaşîlerde sakal ve bıyığın taşıdığı tarihsel, kültürel ve sembolik anlamları ele alarak, bugüne kadar yeterince incelenmemiş bir alanı aydınlatmayı hedeflemiştir. Bedenin kültürle şekillendiği ve kültürü görünür kıldığı anlayışından yola çıkılarak, sakal ve bıyığın inançsal bir ifade biçimi olduğu ortaya konmuştur. Sünnî ve Sîî geleneklerden farklı olarak, Alevî-Bektaşî topluluklarda bedensel sembollerin taşıdığı anlamlar, özgün bir inanç ve yaşam felsefesinin yansımasıdır. Bu nedenle sakal ve bıyık gibi dışa vurumların analiz edilmesi, Alevî-Bektaşî inanç sisteminin anlaşılması açısından son derece değerli ve gereklidir. Alevî-Bektaşî topluluklarında sakal ve bıyık, sır saklamanın, Bâtınlığın, direnişin ve kimlik bilincinin bir göstergesi olarak değerlendirilmiş, bu yönüyle hem bireysel hem de toplumsal hafızanın taşıyıcısı olmuştur. Sakal ve bıyığın kesilmesi ya da belirli biçimlerde şekillendirilmesi, sadece dini ritüellerle sınırlı kalmamış; aynı zamanda inançsal bağlılığın, tasavvufî terbiyenin ve tarihsel aidiyetin sembolü haline gelmiştir.

* Öğr. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon Meslek Yüksekokulu, Afyonkarahisar, Türkiye, mferatan@gmail.com.tr, ORCID: 0000-0002-8523-0088.

Makale, Alevî-Bektaşî beden folkloru kapsamında sakal ve bıyığın tarihsel, ritüel ve kültürel anlamlarını ortaya koyarak hem halk bilim hem de İslâm tasavvufu literatürüne katkı sunmayı amaçlamaktadır. İnceleme, bedenin bir inanç dili olarak nasıl işlediğini, kültürel kimliklerin nasıl somutlaştığını ve bu sembollerin nasıl tarihsel bir direnç alanına dönüştüğünü göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Sakal-bıyık kültürüne ait yazılı, görsel ve işitsel akademik çalışmalar içerik analizi ve eleştirel söylem analizi teknikleri ile incelenmiştir. Ayrıca konu hakkında daha iyi fikir vermesi için ilgili görseller çalışmaya eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Alevî-Bektaşî, Beden Folkloru, Halk Bilimi, Bıyık.

ABSTRACT

From the perspective of body folklore, this study aims to illuminate an area that has not been sufficiently studied to date by examining the historical, cultural, and symbolic meanings of the beard and mustache among Alevî-Bektashis within the Islamic belief system. Based on the understanding that the body is shaped by culture and makes culture visible, it is evident that the beard and mustache are forms of religious expression. Unlike Sunni and Shiite traditions, the meanings carried by bodily symbols in Alevî-Bektashi communities reflect a unique belief and philosophy of life. Therefore, analyzing expressions such as beards and mustaches is extremely valuable and necessary for understanding Alevî-Bektashi culture. In Alevî-Bektashi communities, the beard and mustache have been considered indicators of secrecy, bâtininess, resistance, and identity consciousness, and in this respect, they have been the carriers of both individual and social memory. The cutting or shaping of the beard and moustache has not only been limited to religious rituals, but has also become a symbol of religious devotion, mystical upbringing, and historical belonging.

This study aims to contribute to both folklore and Islamic mysticism literature by revealing the historical, ritual, and cultural contexts of the beard and mustache within the scope of Alevî-Bektashi body folklore.

The study is also important in demonstrating how the body functions as a language of belief, how cultural identities are embodied, and how these symbols evolve into a historical field of resistance. The document analysis method, a qualitative research approach, was employed in the study. Written, visual, and audio academic studies on beard and mustache culture were analyzed through content analysis and critical discourse analysis techniques. In addition, relevant visuals were added to the study to give a better idea of the subject.

Keywords: Sûfism, Alevî-Bektashi, Bodylore, Folklore, Mustache.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Studie verfolgt aus der Perspektive körperbezogener Praktiken das Ziel, ein bislang unzureichend erforschtes Themenfeld zu beleuchten, indem sie die historischen, kulturellen und symbolischen Bedeutungen von Bart und Schnurrbart in den innerhalb des Islâmischen Glaubenssystems verorteten Alevîtisch-bektaschitischen Gemeinschaften untersucht. Ausgehend von der Annahme, dass der menschliche Körper durch Kultur geformt wird und Kultur zugleich sichtbar macht, wird aufgezeigt, dass Bart und Schnurrbart als Formen religiösen Ausdrucks fungieren. Im Unterschied zu sunnitischen und schiitischen Traditionen spiegeln die Bedeutungen körperlicher Symbole in Alevîtisch-bektaschitischen Gemeinschaften eine eigenständige Glaubens- und Lebensphilosophie wider. Aus diesem Grund ist die Analyse äußerer Ausdrucksformen wie Bart und Schnurrbart von zentraler Bedeutung für das Verständnis der Alevîtisch-bektaschitischen Kultur. In Alevîtisch-bektaschitischen Gemeinschaften werden Bart und Schnurrbart als Zeichen der Verschwiegenheit, der Bâtînî-Tradition, des Widerstands und des Identitätsbewusstseins interpretiert und fungieren in diesem Sinne als Träger sowohl des individuellen als auch des kollektiven Gedächtnisses. Das Schneiden oder die spezifische Gestaltung von Bart und Schnurrbart beschränkt sich nicht ausschließlich auf religiöse Rituale, sondern ist zugleich zu einem Symbol religiöser Verbundenheit, spiritueller Schulung und historischer Zugehörigkeit geworden. Die vorliegende Studie zielt darauf ab, im Rahmen der körperbezogenen Praktiken von Aleviten und Bektaschiten die historischen, rituellen und kulturellen Bedeutungen von Bart und Schnurrbart herauszuarbeiten und damit sowohl zur volkskundlichen Forschung als auch zur wissenschaftlichen Literatur über die Islâmische Mystik beizutragen. Darüber hinaus zeigt diese Studie auf, wie der Körper als Sprache des Glaubens fungiert, wie kulturelle Identitäten sich konkret manifestieren und wie derartige Symbole zu einem historischen Feld des Widerstands werden. Methodisch stützt sich die Untersuchung auf die qualitative Forschungsmethode der Dokumentenanalyse. Schriftliche, visuelle und auditive wissenschaftliche Arbeiten zur Bart- und Schnurrbartkultur wurden mithilfe von Inhaltsanalyse und kritischer Diskursanalyse ausgewertet. Ergänzend wurden themenbezogene Abbildungen in die Studie aufgenommen, um das Verständnis des Gegenstands zu vertiefen.

Schlüsselwörter: Sûfismus, Alevîten und Bektaschiten, körperbezogene Praktiken, Volkskunde, Schnurrbart.

Giriş

Beden folkloru (*bodylore*) kavramı, halk bilim disiplinine ilk kez 1989 yılında Katharine Young tarafından kazandırılmıştır. Young'a (1998: 136) göre bu kavram, genel anlamda *kişilikle ilgili kültürel yapılanmaları oluşturan düşünme, konuşma ve hareket etme biçimlerini* ifade eder. Bu kavram, aynı zamanda farklı bedensel duruşları ve bu duruşların taşıdığı simgesel anlamları inceleyen bir alanı da tanımlar. Bu bağlamda beden folkloru, bireyin ait olduğu kültürün bedenine yansıyan izleri ve anlamları araştıran bir çalışma sahası olarak değerlendirilebilir.

Beden her ne kadar evrensel bir varlık olsa da farklı kültürlerin ona yükledikleri anlamlar, algılayış biçimleri ve kullanım şekilleri açısından büyük çeşitlilik gösterir. Giyim kuşam biçimleri ya da bedende uygulanan saç, sakal, bıyık şekilleri ile dövme, makyaj, kına, piercing gibi pratikler, kültürler arasında olduğu gibi aynı kültürün farklı bölgelerinde dahi değişiklik gösterebilir. Bu çeşitliliğin nedeni sadece bedenin kültürel olarak şekillendirilmesi değil, Young'ın (1998: 138) ifadesiyle “bedenin kültürün içinde şekillenmesi, orada anlam kazanması ve yerleşik bir varlık hâline gelmesidir”.

Bedenin içinde şekillenen ve dışarı taşan en önemli bedensel unsurlardan birisi ise vücut kıllarıdır. Bu vücut kıllarından görünür olan ise saç, sakal ve bıyıktır. Bunlar, bedenin içinden çıkan ama toplumun kurallarına göre şekillendirilen bir “sınır ögesi”dir (Turner, 2012: 488). Yani fizyolojik bir unsur olan vücut kılları özellikle de saç, sakal ve bıyık, toplumsal müdahaleyle bir kültürel unsur haline dönüşmektedir.

Saç, sakal ve bıyık tarih boyunca kültürleri tanımlayan en önemli sembollerden biri olmuştur. Bu kıllara yüklenen anlamlar sosyolojik, politik, estetik ve dinsel bağlamlarda şekillenmiş; bireyin kimliğini, toplumsal statüsünü ve ait olduğu kültürel yapıyı yansıtan güçlü göstergeler haline gelmiştir.

İslâm dini, bireyin hem içsel dönüşümünü hem de dış dünyaya yansıyan kimliğini şekillendiren zengin bir dindir. Beden folkloru perspektifinden bakıldığında İslâm dini saç, sakal ve bıyık gibi bedensel unsurları, yalnızca kişisel bakım ya da fiziksel görünüm olarak değil, dini aidiyetin yani İslâmî görsel kimliğin sembolik bir göstergesi olarak kabul etmiştir. Özellikle İslâm tasavvufunda saç, sakal ve bıyığa dair uygulamalar, nefis terbiyesi, dünyevî arzulardan arınma ve teslimiyetin görsel ifadesi olarak yorumlanmıştır. Bu nedenle kimi tasavvufî topluluklar saç, sakal ve bıyık şekillerini sembolleştirmiştir. Bu sembolleştirmeyi yapan tasavvufî topluluklardan

biri de Alevî-Bektaşîlerdir. Tarih boyunca kendilerini ‘Sır’, ‘Bâtın’ ve ‘Hakikat’ kavramları üzerinden tanımlayan Alevî-Bektaşî toplulukları, İslâm tasavvufu dairesi içinde önemli bir konuma sahiptirler. Bugüne kadar İslâmiyet’te sakal ve bıyık ile ilgili yapılan çalışmalarda genellikle Sünnî ya da Sîî İslâm şeriat anlayışı kapsamında ele alınan çalışmalar olmuştur.¹¹ Ancak İslâm tasavvufu dairesi içerisinde yer alan Alevî-Bektaşî topluluklarında sakal ve bıyık uygulamaları ile ilgili herhangi bir akademik çalışma yapılmamıştır. Bu sebeple çalışma, işlediği konu itibarı ile özgün bir çalışma niteliğindedir.

Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, geçmişten günümüze Alevî-Bektaşî beden folklorunun vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul edilen sakal ve bıyığın tarihsel gelişimini, biçimsel özelliklerini, taşıdığı anlamları ve inançsal-kültürel önemini ortaya koymaktır. Bu temel amaç doğrultusunda çalışma, Sünnî ve Sîî geleneklerden farklı olarak Alevî-Bektaşîlerde sakal ve bıyık uygulamalarının nasıl şekillendiğini incelemekte; söz konusu uygulamaların Alevî ve Bektaşî topluluklarda beden bir inanç ve ifade dili olarak nasıl somutlaştığını analiz etmektedir. Ayrıca sakal ve bıyık uygulamalarının Alevî-Bektaşî kimliğinin oluşumunda ve korunmasında üstlendiği rolün belirlenmesi ile bu sembollerin Alevî-Bektaşî bireysel ve toplumsal hafızası açısından taşıdığı anlamların ortaya konulması da araştırmanın hedefleri arasındadır. Bu nedenle Alevî-Bektaşî topluluklarında sakal ve bıyık uygulamalarını inceleyen bu çalışma İslâm tasavvufu bağlamında önemli ve güncel bir alanı aydınlatacaktır.

1. Bıyık

Canlıların derilerinin farklı bölgelerinde, biçim ve yoğunluk açısından çeşitlilik gösteren kıl örtüleri bulunmaktadır. Bu kıl örtüleri, güneş ışınlarına, böcek ısırıklarına ve hafif darbelerle karşı fiziksel korunma sağlamanın yanı sıra, sıcak ve soğuk hava koşullarında yalıtım görevi üstlenir. Ayrıca burun ve kulak gibi duyu organlara yabancı cisimlerin girişini engelleyerek savunma işlevi görürler. Bununla birlikte, kılların yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda sosyal işlevleri de vardır. Karşı cinsin

1 Bu çalışmalar için Enver Baytan’ın (1968) “Saç, Sakal ve Bıyık Hakkında Dini ve Sıhhi Tavsiyeler”, Menderes Gürkan’ın (1997) “Saç-Sakal-Bıyık”; Nebi Bozkurt (2004) “Sünnet’te Saç, Sakal, Bıyık”; Emine Gürsoy-Naskali (2004) “Vaiz Anlatımıyla Saç Sakal Bıyık”; Hüseyin Baysa’nın (2017) “Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükümüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi”; Serdal Yavaş’ın (2020) “İslam’da Saç, Sakal, Bıyık ve Kıyafet”; Fatih Akman (2022) “İslam Hukukunda Sakal ve Bıyık”; M. Hüsnü Çiftçi’nin (2025) “Sakal Kesmenin/Kazımanın ve Bıyık Kısaltmanın Fıkhi Hükümü: Şâfi Mezhebindeki Yaklaşımlar Üzerine Bir Deneme” çalışmaları örnek verilebilir.

dikkatini çekme ya da toplumsal yapılar içerisinde bireyin statüsünü belirleme ve roller, kılların evrimsel süreçte kazandığı sosyal anlamları ortaya koymaktadır (Doğan, 2024: 347).

Tarih öncesi dönemde yaşayan ilkel toplumlarda, bireylerin bedenleri ve görünüşleri üzerinde gerçekleştirdikleri değişimler, büyük ölçüde kabile geleneklerine dayanıyordu. Bu tür fiziksel değişiklikler, yalnızca bir kabileye aidiyeti simgelemekle kalmayıp aynı zamanda bireyin kabile içerisindeki statüsünü ve toplumsal konumunu da belirleyici bir işlev görüyordu. Genellikle dövme, yara izleri ve kesikler gibi görsel unsurlar aracılığıyla ifade edilen bu semboller, bireyin kimliğini tanımlamada önemli bir rol oynuyordu. Bu uygulamalar içinde özellikle öne çıkanlardan biri ise taş, kemik ya da deniz kabukları gibi ilkel araçlarla gerçekleştirilen tıraş uygulamalarıydı. Bu tür tıraşlar, yalnızca kişisel bakım değil, aynı zamanda ritüel ve simgesel anlam taşıyarak toplumsal yapının bir parçası haline gelmişti.

Tıraş ve kılların şekillendirilmesi tarihsel süreçte erkekler açısından hem fizyolojik bir zorunluluk hem de bir kültürel ifade aracı olarak önem kazanmıştır. Tarih boyunca çeşitli kültürlerde tıraş uygulamaları farklılıklar göstermiştir. Örneğin Antik Mısır toplumunda rahipler ve erkekler tüm vücut kıllarını tıraş ederlerken firavunlar bıyıklarını tıraş eder ve sakallarını örerlerdi (Manuelian, 1998: 405). Antik Yunan'da ise yaygın olan sakal geleneği Büyük İskender'in sakal ve bıyığını kesmesiyle birlikte büyük ölçüde sona ermiştir. Sadece filozoflar sakal geleneği sürdürmüşlerdir. Antik Roma uygarlığında ise gerek imparatorlar gerekse Romalı erkekler sakal ve bıyıklarını tıraş etmeyi tercih etmişlerdir. Sadece yas dönemlerinde kısa süreliğine kirli sakal bırakmışlardır. Antik Roma imparatorları arasında yalnızca Hadrianus, filozoflara duyduğu hayranlık nedeniyle sakal bırakmıştır. *Ancak Historia Augusta*'da (2021: 261) Hadrianus'un yüzündeki yara izlerini gizlemek amacıyla sakal bıraktığı bilgisi yer almaktadır.

Fizyolojik olarak Uzak Asya erkeklerinde sakal yapısını seyrek ve zayıf olmasından dolayı Antik Çin kültüründe sakal, bir bilgelik ve olgunluk nişanesi olarak kabul edilmiştir. Bu durum benzer biçimde Moğollar ve Mongoloid Türk toplulukları için de geçerliydi. Ancak Batı Türklerinde fizyolojik farklılıklar nedeniyle sakallar daha gürdü ve bu durum kültürel semboller üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır. Moğol toplumunda sakal, genellikle yaşlı erkeklerde ve rahiplerde görülen bir üstünlük, saygınlık sembolüydü. Genç savaşçılar ise çoğunlukla bıyık bırakmayı tercih etmişlerdir (Ögel, 1978: 305-308).

Antropolojik bulgulara göre, Orta Asya Türklerinin en ayırt edici fiziksel özelliklerinden biri saç yapılarıdır. Roux (2001: 46), Türklerin saçlarını ya tamamen kazıdıklarını ya da yalnızca tepe kısmında bir tutam saç bıraktıklarını söyler. Ayrıca o tutam saçı kimi zaman açık bıraktıklarını, kimi zaman da ördüklerini ifade eder. Rasonyi (1996: 8) ise Türklerin saç renginin çoğunlukla siyah ya da koyu kahverengi olduğunu, bıyık ve sakallarının ise seyrek yapılı olduklarını belirtmektedir.

İslâmiyet öncesi Türk topluluklarında bıyık bırakmak, sadece estetik bir unsur olmanın yanı sıra toplumsal ve kültürel bir anlam taşımaktaydı. Bu gelenek, Moğollarla aynı coğrafyada yaşayan ve onlarla yakın etkileşim içinde bulunan Türk topluluklarında da büyük önem taşırdı. Orta Asya Türklerinde yaygın olarak görülen bıyık geleneği, yalnızca bu bölgeyle sınırlı kalmamış, batıya göç eden Hunlar, Peçenekler ve Oğuzlar gibi diğer Türk boyları arasında da devam ettirilmiştir. Bıyığın, erkeklik, olgunluk ve savaşçılık gibi niteliklerle özdeşleştirilmesi, bu geleneğin farklı Türk topluluklarda ortak bir kültürel değer olarak benimsenmesini sağlamıştır. Bu durum erken dönem Türk toplumlarında kimlik inşasının önemli bir göstergesi olarak yorumlanabilir (Ögel, 1978: 305).

Bıyık, *Etimoloji Sözlüğü*'nde "Erkeklerde üst dudak üzerinde çıkan kıllar" şeklinde tanımlanmıştır. Azerbaycan Türkçesinde bu kelime "bığ" biçiminde kullanılırken Orta Asya'daki diğer Türk topluluklarında *myık, myık, miyık ve murut* gibi çeşitli ses benzerlikleriyle karşılık bulmaktadır. Orta Türkçe döneminde "bıdık" biçiminde görülen bir sözcük, eski Kıpçak Türkçesinde ise bıyık şeklinde kaydedilmiştir (TDK, 2025).

Ögel (1978: 305-309) *sakal* kelimesinin eski Türkçede "çene" ile aynı anlama gelen *sakak* kökünden türediğini ifade eder. Ayrıca Uygur yazısıyla kaleme alınmış *Oğuz Kağan Destanı*'nda geçen "ak sakal" ifadesinin, yaşlılık ve bilgelik sembolü olarak kullanıldığını vurgular. Aynı çalışmada eski Türklerin ve Orta Asya kavimlerinin genellikle sakal uzatmayı tercih etmediklerini, sakallarını keserek yalnızca bıyık bıraktıklarını da belirtmektedir.

Samanoğulları hükümdarı tarafından Çin başkentine elçi olarak gönderilen Ebu Dülaf, *Seyahatname*'sinde Kırgız-Kazak şamanlarını uzun bıyıklı erenlere dua ettiklerini belirtmektedir. Ayrıca, "Bograç" adlı tür boyuna dair gözlemlerinde, bu kabiledaki erkeklerin genellikle sakallarını tıraş ettiklerini ve bıyıklarını sarkık bıraktıkları bilgisini vermektedir (Köprülü, 1929: 19). Yine Orta Çağın Arap seyyahlarından İbn Fadlan,

Seyahatname'sinde Oğuzların sakallarını tıraş ettiğini ve sadece bıyık bıraktıklarını belirtir (Şeşen, 2024: 24). Urfalı Mateos (1962: 41) ise 11. yüzyıla ait *Vakayiname*'sinde Ermenilerin, Oğuz Türkleri ile karşılaştıklarında onların en dikkat çekici özelliklerinin uzun saçları ile yayları olduğunu yazar.

Dede Korkut hikayelerindeki kahramanlardan biri olan Kara Göne “Kara bıyığını ensesinin gerisinde yedi yerden düğümleyen, yiğitlerin ejderhası” diye tarif edilir. Yine hikâyelerde adı geçen ve peygamberin Oğuz ülkesinde sahabesi olan Büğdüz Emen “Hiddeyi tutunca bıyıklarından kan fışkıran, bıyığı kanlı” olarak tarif edilir (Teyek, 2017: 40). Burada geçen “bıyığı kanlı” ifadesi, İslâm dünyasında görülen ve sakal-bıyıkların kına ile boyanması geleneğiyle bağlantılı olabilir zira Türklerin Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinde Müslüman toplumlarla temas kurmaları ve İslâmiyet'i benimsemeleri, tıraş kültürünü de dönüştürmüş; bu geleneksel unsurlar yeni dini sembollerle yeniden anlamlandırılmıştır.

İslâmiyet'te sakal, inanan bir erkeğin görsel kimliğini oluşturan unsurlarından biri olarak nitelendirilmiştir. Bu anlayış, *Manas Destanı*'nda da karşılık bulur. Destanda, Almambet adlı karakter İslâmiyet'i kabul ettikten sonra bıyığını kesip sakal bırakmak suretiyle inancını dışa vurur hale getirmiştir (Radloff, 1995: 546). Bu örnek, sakalın İslâmiyet'in kabulüyle birlikte Türk toplumları arasında yaygınlaşan ve dini kimliği görünür kılan önemli bir unsur hâline geldiğini açıkça ortaya koymaktadır.

2. İslâm'da Bıyık

İslâm, semavi dinlerin en sonuncusudur ve kutsal kitabı *Kur'an-ı Kerim*'de sakal ve bıyıkla ilgili doğrudan bir hüküm bulunmamaktadır. *Kur'an-ı Kerim*'de bıyık kelimesi hiç geçmezken sakal kelimesi yalnızca Tâhâ süresinin 94. ayetinde bir kez geçmektedir. Sakal bırakmak ya da kesmekle ilgili *Kur'an-ı Kerim*'de herhangi bir emir veya yasak yoktur. Ancak hâdis kaynaklarında giyim kuşam, temizlik ve görgü kuralları gibi konular içinde sakal ve bıyıkla ilgili bazı rivayetler de yer almaktadır. Bu rivayetlerde sakal ve bıyıkla ilgili bazı uygulamaların bütün peygamberler tarafından tavsiye edildiği ve sağduyulu insanların da doğal olarak benimsediği kurallar olduğu anlaşılmaktadır (Yaran, 1992: 115). Bu bilgiler doğrultusunda sakal ve bıyıkla ilgili dini uygulamaların temel kaynağının *Kur'an*'dan ziyade hâdis literatürü olduğu dolayısıyla bu konunun daha çok sünnet ve kültürel gelenekler çerçevesinde şekillendiği söylenebilir.

Sakal, İslâm dininde Hz. Muhammed'in bir uygulaması olarak sünnet kabul edilir. Nitekim hâdis kaynaklarında erkeklerin yüz kılları ile ilgili görüşlerin çoğu, sakalın uzatılması ve bıyıkların kısaltılması gerektiği yönündedir (Baysa, 2017: 274).

Hız. Peygamber, Müslümanların fiziksel görünüşlerini de ele alarak, onların her yönüyle kendilerine özgü bir kimlik ve toplum oluşturmalarını istemiştir. Bu nedenle sakal ve bıyıkla ilgili yaptığı tavsiye ve uygulamaların gerekçelerinde; temizlik ve fıtrata uygunluk anlayışının yanı sıra en önemlisi ve müşriklere, Mecûsilere, Yahudi ve Hristiyanlara benzememek, onlardan farklı olmak düşüncesi yatmaktadır. Bu nedenle gerçekleştirdiği uygulamada sakalını bir avuç tuttuğu kadar uzattığı, fazlasını kestığı, bıyıklarını ise kısalttığı rivayet edilmiştir (Yalçın, 2009: 1; Yaran, 1992: 116). Bu uygulama ile Hız. Peygamber'in İslâm toplumunun kimliğini diğer inanç gruplarından ayırma amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.

İslâmiyet'te bıyık kısaltma ve tıraş geleneğini Hız. İbrahim'e dayandırılmaktadır. Bir rivayete göre insanlar tıraş olmayı bilmezken Hız. İbrahim, Allah'ın emriyle Hız. İsmail ile Hız. İshak'ın saçlarını kesmiş ve böylece tıraş uygulaması insanlara öğretilmiştir. Bu sebeple Hız. İbrahim berberliğin ilk piri olarak anılırken sonraki dönemde Hız. Peygamber'in saçını tıraş eden Selman-ı Farisi ikinci pir olarak kabul edilmiştir (Erduran, 2006: 192-193).

İslâm âlimleri, bıyığın uzun bırakılmasını doğru görmemiş ve onun nasıl kesilip şekillendirilmesi gerektiği hakkında çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu fikirler içinde iki temel uygulama ön plana çıkar. Bunlar; bıyığın kısaltılması veya tamamen tıraş edilmesi uygulamalarıdır. Bazı âlimler bıyığın sadece kısaltmasını uygun bulurken bazıları da tamamen tıraş edilmesinin daha güzel olduğunu savunmuştur. Örneğin İmam Malik bıyığın kısaltılmasını savunmakla birlikte, tamamen tıraş edilmesini bir tür işkence olarak değerlendirir. Bu nedenle böyle davrananların uyarılması ve gerekli şekilde cezalandırılması gerektiğini savunur. Şâfi mezhebine mensup âlimlerden Nevevi de bıyığın tamamen tıraş edilmesi yerine kısaltmasının daha uygun olduğunu belirtir. Ahmet bin Hanbel'e göre ise bu iki uygulama arasında pek bir fark yoktur. İster kısaltılsın ister tamamen tıraş edilsin, her ikisi de caizdir. İmam Tahavi ise bıyığın, tıraş edilerek kısaltılmasının daha uygun olacağını ifade eder. Öte yandan, bazı Hanefî fıkıh kaynaklarında bu konuda herhangi bir görüş ayrılığına değinilmeden bıyığın kısaltılmasının sünnet olduğu belirtilir ve bıyık uzunluğu için kaş hizası ölçü alınır. Ancak Hanefîler, savaş gibi özel durumlarda uzun bıyıkların heybetli olmasından ötürü bıyık uzatmanın sevap olduğunu da savunmuşlardır (Yaran, 1992: 115).

Tıraş olmak, Müslümanların hac ibadeti sürecinde de karşımıza çıkmaktadır. Hacı adayları ihrama girdikten sonra belirli dünyevî fiillerden, özellikle de tıraş olmaktan uzak dururlar. İhramlı iken saç ve sakalının kesilmemesi bir zorunluluktur. Hac ibadetine tamamlanmasından sonra gerçekleştirilen tıraş ise bir arınma ve yeniden doğuşunu sembolüdür. Bu nedenle Hac sırasında uzatılan sakal, bir hafıza mekânı işlevi görerek bireyin geçirdiği ruhsal dönüşümün bedensel bir tanığı olarak görülür. Bu sembolik ritüel, İslâm'ın mistik yorumu olan tasavvufta da kendini gösterir. Özellikle bazı tarikatlarda müridin manevî yolculuğuna başlarken saç ve sakalını kestirmesi, nefsin terbiyesi ve benliğin yeniden inşası anlamına gelir.

Bazı mutasavvıflar bu uygulamanın kökenini Hz. Âdem'e kadar dayandırmışlardır. Onların inancına göre, cennette taç giymiş olan Âdem Peygamber, yeryüzüne indirildiğinde Cebrail gelerek onun başını tıraş etmiş ve ardından tacı yeniden giydirmiştir (Gölpınarlı, 1985: 30).

Tasavvuf dünyasında tıraşı en yaygın uygulayan sûfiler, toplumun değer yargılarına sırt çevirmeleri ile bilinen Kalenderilerdi. Bunlar *çebâr-darb* ya da *çar darb* (dört vuruş) adını verdikleri tıraş şekliyle saç, kaş, sakal ve bıyıklarını tamamen kazıtıyorlardı (Ocak, 1980: 45; Karamustafa, 2008: 29). Bir kalenteri dervişi olan Cemaleddin-i Savi, Moğol istilası sırasında Dımaşk'a gelerek Celal Dergezini ile tanışmış ve onun gibi yarı çıplak dolaşmaya başlamıştır. Saçını, sakalını, kaş ve bıyıklarını tıraş etmesi, en önemlisi dinî kurallara karşı kayıtsız tavrı halkın tepkisini çekince Mısır'ın, Dimyat şehrine giderek bir süre mezarlıkta yaşamıştır. Hatib-i Farisî, Kalenderilerin geleneğine özgü çar darb şeklindeki tıraş biçiminin aynı zamanda Cavlâkî tarikatının piri olan Cemaleddin-i Savi tarafından ortaya konulduğunu iddia etmektedir (Azamat, 2001: 254).

Ünlü Mevlevî dervişi Şâhidî, *Tıraş-nâme* adlı eserinde çar darbın tasavvuf dünyasında temsil ettiği değerler şöyle açıklanmıştır:

Tıraş, dört vuruştur: Birincisi sakala, sonra bıyığa, sonra başa, sonra da kaşa vurulur. Her biri vuruşun bir manası vardır. Sakalı tıraş etmek; dünya sevgisini terk etmeye, bıyığı tıraş etmek; benlikten vazgeçmeye, kaş tıraş etmek; Allah sevgisinden başka bütün sevgileri gönülden çıkarmaya, saç tıraşı ise erler önünde (turap) ayak toprağı olmaya işarettir (Gölpınarlı, 2006: 182).

Çar darp tıraşı birçok tarikatın adap ve erkânında uygulanmıştır. Yeseviyye tarikatında tıraş adabı, Hoca Ahmet Yesevî'nin *Hikmet* adı verilen ilâhîlerinin, yavaş sesle okunmasıyla başlar. Ardından bir başka yerde ustura ve tas hazır edilerek üç tekbir edilir. Müridin başı tıraş edildikten sonra dervişler halvethanede saf saf dizilip kıbleden başlamak şartıyla dört yöne doğru üç tekbir getirilir. Tekbirleme bitince halka şeklinde oturulup zikre başlanır. Bu durum چراغ sönünceye kadar sürer (Köprülü, 1976: 105).

Mevlevîyye usul ve erkânına göre yola yeni giren mürit; saç, sakal, bıyık ve kaşından veya iki kaşının ortasından birkaç kıl kesilerek tarıkata kabul edilirdi. Bu tıraş merasimi Kalenderilerden Mevlevî, Sührevî ve Bektaşîlere geçmiştir (Gölpınarlı, 2006: 178-179). Özellikle Mevlevîliğin Şemsîlik kolunda çar darp uygulaması oldukça yaygındır.

Vâhidî, *Menâkıb-ı Hoca-i Cihân* adlı eserinde tanıdığı olduğu Câmîlerin uzun saç ve sakal bıraktıklarını belirtir. Onlara göre uzun keçeleşmiş saç, pirleri olan Ahmed-i Câmî'nin katına ulaştıran bir bağdı. Ayrıca bu uzun saç Hz. Ali'den gelmekteydi. Aşk ateşi ile yanan yüzleri ise bütün evrenin ışık kaynağıydı ve güneş ışığını örten buluta benzettikleri sakallarını ışığı engellediği için kestiklerini söylüyorlardı. Onlara göre cennet ahalisi bıyıklı olduğu için bıyıkların da uzatılması gerekiyordu (Vâhidî, 2015: 198).

Kalenderilerin bir kolu olan Haydariyye tarikatının kurucusu Kutbu'd-Dîn Haydar ve müritleri On İki İmam'ı simgeleyen on iki dilimli Haydari veya "Hüseynî taç" denen bir keçe külah giyerlerdi. Bunlar çar darp usulü tıraş yaparken bıyıklarını tıraş etmezlerdi. Vahidî'nin (2015: 171) aktardığına göre, Haydari dervişlerinin bıyıkları üst dudaklarını tamamen örtmekteydi. Bu dervişlerin yüzleri, at sineğine benzetilmiş, sülük gibi uzayan bıyık uçlarının çeneden aşağı sarkarak kıvrıldığı ve kulak diplerine kadar uzandığı ifade edilmiştir. Makrizî, bu dikkat çekici geleneğin, zamanında düşman eline esir düşen Kutbu'd-Dîn Haydar'a dayandığını belirtir. Rivayete göre Haydar, esaret sürecinde düşmanları tarafından bıyıkları hariç bütün vücut kılları tıraş edilmiştir (Makrizî, es-Sülük, 1/2, 407 akt. Ocak, 2016: 41-42). Diğer bir rivayete göre ise Haydarilerin bıyık bırakmasının nedeni bıyığını hiç kesmemiş ya da düzeltmemiş olan Hz. Ali'nin geleneğine uymalarıydı (Karamustafa, 2008: 97). Haydariyye tarikatı, XV. yüzyıldan itibaren Anadolu'da Câmîler, Edhemîler, Şemsîler ve Rum Abdalları

gibi benzer tasavvufî zümrelerle birlikte sosyal hayattan büyük ölçüde çekilmiştir. Ancak bazı gelenekleri Bektaşîlik bünyesinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Yazıcı, 1998: 35). Bu geleneklerden biri de daha sonraki süreçte “Bektaşî bıyığı” olarak adlandırılan, gür “Haydari bıyık” geleneğidir.

2.1. Alevî- Bektaşîlikte Bıyık

Geleneksel Alevîlik kökenlerinde Yesevilikten Kalenderliğe, Babailikten Haydariliğe, Hurûfilikten İsmaililiğe kadar birçok bâtını akımın etkisi olduğu bir tasavvuf akımı olarak görülür. Tüm bu akımlar 16. Yüzyıldan itibaren zamanla etkisini kaybederek Anadolu coğrafyasında “Bektaşîlik ve Kızılbaşlık” tarikatları altında anılmaya başlanmıştır. Tarihsel açıdan baktığımızda Bektaşîlik Anadolu merkezli olup Rumeli ve Balkan coğrafyasına kadar yayılan bir tarikat iken Kızılbaşlık Erdebil merkezli olup Anadolu sahasında etkisini göstermiş bir tarikattır. Bu iki tarikat farklı adlandırılrsa da temelde aynı inanç geleneğine sahiptirler ve her iki geleneğin yoğun bir şekilde kökleştiği coğrafya, Anadolu’dur. Anadolu’daki Alevî topluluklar, tarih boyunca farklı isimlerle anılsa da son 50 yılda daha çok “Alevî-Bektaşî” diye adlandırılmışlardır.

Bektaşîlik 13. yüzyılın başlarında Anadolu’da temelleri Hacı Bektaş-ı Veli tarafından atılan, 16. yüzyılda ise Balım Sultan’ın katkılarıyla bugünkü şeklini alan bir İslâm tarikatıdır. Diğer İslâmî tarikatlar gibi kendine özgü adap ve erkânı bulunan Bektaşîliğe intisap etmenin üç koşulu vardır. Bu koşullarının birincisi, “Pirden el alıp tövbe kılmak”, ikincisi “Mürîd ya da bir mürşid nezaretinde çömez olmak” üçüncüsü ise tıraş olmak anlamına gelen “Saç gidermek”tir (Birge, 1991: 119).

Bektaşîliğe ait olduğu bilinen *Arnavutluk Erkânnamesi* adlı yazma eser içindeki “Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarîk-ı Bektaşîyye” başlıklı bölümde, Bektaşî tıraş erkânının üç yerde uygulandığı belirtilir. Bunlardan birincisi mücerret (bekâr) canın vereceği ikrar erkânıdır. Bu erkânda mücerretin saç, sakalı ve bıyığı tıraş edilir. İkincisi halifelik erkânıdır. Burada ise saç, sakal ve bıyığa ek olarak kaş ve kirpikler de tıraş edilir. Üçüncü erkân ise tarikata girişte kadınları da kapsayacak şekilde bütün nasip alacakları kapsayan tıraş erkânıdır. Burada ise evli veya bekâr erkeklerin tüm saç, sakal, bıyık ve kaşları, bacıların ise sadece saç ve kaşları sembolik olarak ucundan kesilir (Öge, 2022: 363; Noyan, 2010: 327).

Bektaşîlikteki tıraş erkânı, Fetih suresinin 27. ayetine², Uhud Savaşı dönüşünde Cebraîl'in İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'i, Hz. Peygamber'in ise Hz. Ali'yi tıraş etmesi rivayetine ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin uygulamalarına dayandırılmaktadır (Öge, 2022: 363; Noyan, 2010: 327).

Hacı Bektaş-ı Veli'nin menkıbelerinin anlatıldığı *Velâyetnâme*'de ve Vâhidî'nin *Menakıb-ı Hâce-i Cihan* adlı eserinde Hacı Bektaş-ı Veli'nin kendisine intisap edenleri ve halifelerini tıraş ettiğine dair bilgiler yer almaktadır (Gölpınarlı, 1958: 40; Gölpınarlı, 1992: 174-176). Yine bir başka Bektaşî kaynağı olan *Şeyh Şücaaddin Baba Velâyetnâmesi*'nde, Sultan Varlığı'nı (Şeyh Şücaaddin'i) sınamaya gelen ancak kerameti karşısında ona derviş olmak isteyen müderrislerin "sakallarını ve başlarını" tıraş ettirdiği belirtilir (Elçin, 1984: 200-211).

Yazılı kaynaklarda tıraşın sadece Bektaşî tarikatına yeni girenlere ve halifelere yalnızca tarikata giriş merasiminde bir kere uygulandığı görülmektedir. Tarikata girdikten sonra müritlerin özellikle bıyıklarını uzattıkları bilinmektedir. Bu gelenek Kutbu'd-Din Haydar'a ve Hacı Bektaş-ı Veli'ye dayanmaktadır. Nitekim Ocak (2016) Hacı Bektaş-ı Veli'yi tıpkı Barak Baba gibi "Uzun ve gür bıyıkları olan bir Haydari şeyhi" olarak tarif eder. Bektaşîliğin ise Kalenderilik'ten etkilenmiş yeni bir tarikat değil, Kalenderiliğin içinden doğmuş bir kol olan Haydariliğin devamı olarak değerlendirir. Bu fikrine kanıt olarak da Kalenderi-Haydari zümrelerinin, XIV. yüzyılın başlarında Sulucakaraöyük ve Seyitgazi'de yoğun olarak kümelenmesi olarak gösterir. Ayrıca *Velâyetnâme*'de Haydariliğin kurucusu Kutbu'd-Din Haydar'ın Ahmed-i Yesevi'nin evladı olarak takdim edilmesi ve Hacı Bektaş tarafından kurtarılması sonucunda Haydarilik ile Yesevilik arasındaki büyük etkileşimi göz önünde bulundurarak bu sonuca varır (Ocak, 2016: 61, 67).

Bektaşîliğin en önemli eseri olan *Velâyetnâme*'de Hacı Bektaş-ı Veli'nin uzun bıyıklı ve sakallı olduğunu belirten menkıbeler vardır. Bu menkıbelerden biri Kırşehir emiri Nûreddin Caca'nın (*Velâyetnâme*'de "Nureddin Hoca" diye anılır.) Hacı Bektaş-ı Veli arasında geçen konuşmadır. Menkıbeye göre, Hünkârın uzun olan bıyıklarını ve tırnaklarını gören Nureddin Caca bu durumu kınayarak hünkara "Bu tırnaklarınızı

2 Fetih suresinin 27. ayetinin Diyanet Vakfı meali "Andolsun ki Allah, elçisinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse siz güven içinde başlarınızı tıraş etmiş ve kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilir. İşte bundan önce size yakın bir fetih verdi." Kur'an ve Meali (Erişim: 01 Aralık 2025), el-Fetih 48/27. <https://www.kuranvemeali.com/fetih-suresi/27-ayeti-meali>

niçin kesmezsiniz?” diye sorar. Hünkâr, “Şahin pençesiz olmaz.” der. Nureddin Hoca devamında, “Peki, ya bıyıklarınızı niye kesmiyorsunuz?” diye sorunca bu kez de Hünkâr, “Şahin çelenksiz olmaz.” diyerek cevap verir (Gölpınarlı, 1958: 29). *Velâyetnâme*’de bu durum yani uzun bıyık ve tırnak, bir başka menkıbede yine karşımıza çıkmaktadır.

Adamlar Hünkâr’ı dâvet ettiler. Az bir müddet sonra Hünkâr geldi, eski oturduğu yere oturdu. Sadeddin’in yüreği titremeye başladı, kalktı, buyurun dedi, Hünkâr’ı kendi yerine oturttu. Fakat baktı ki Hünkâr’ın bıyıkları ve tırnakları uzamış. Ben diyemem amma birisi çıkarsa da tırnaklarıyla bıyıklarının uzunluğunu söylese diye düşünceye daldı. Hünkâr’a malûm oldu, Said’im dedi, bende erin tırnaklarıyla bıyıklarını kesecek bir kimse ararım şu âlemde; eğer gücün yeterse kes. Sadeddin emretti, bir Damışkıy kalemtraşla bir Damışkıy makas getirdiler. Sadeddin, kalemtraşı eline aldı. Hünkâr ellerini uzattı. Sadeddin, uğraştı, çabaladı, gücü yetmedi, bir tırnağını bile kesemedi. Kalemtraşı, tırnağına sürdükçe çakmaktan ateş çıkar gibi tırnaktan ateş çıkardı: Tırnağını kesemeyince makası aldı, bıyıklarını kesmeye uğraştı, bunu da başaramadı. Hünkâr, Said’im dedi, bu makasla bu iş başarılmaz. Türkistan erenlerinin bize verdikleri makasla kesilir kesilir. İbrikatı Saru İsmâîl’e var, o makası getir dedi. Saru İsmâîl, o makası getirdi. Hünkâr, al Said’im dedi, kes. Molla Said, makası aldı, Hünkâr’ın bıyıklarından bir tanesini kesti. Bıyık, yere düşer düşmez kesilen yerden oluk gibi kan boşandı. Said şaşırdı, makası elinden yere bıraktı. Hünkâr, Said’im dedi, o kılı yerden al, kestiğin yere koy, başka çaresi yok. Said, yere düşen bıyığı aldı, yerine koydu, kan kesildi, kıl da kesilmemiş döndü (Gölpınarlı, 1958: 58).

Bu menkıbelerden de anlaşacağı gibi Hacı Bektaş-ı Velî’nin uzun bıyıklı olduğu açıkça görülmektedir. Gölpınarlı (1992: 174-176), *Velâyetnâme*’nin yazıldığı zamandan sonraki süreçte Bektaşîlerin sakal ve bıyıklarını hiç tıraş ettirmediklerini söyler.

Bektaşî tarikatına bağlılığıyla bilinen Yeniçeri Ocağı’nda, erler ve subaylar genellikle saçlarını kazıtır, yalnızca başlarının tepe kısmında küçük bir tutam saç bırakırlardı. Bıyıklarını ise gür bir şekilde uzatırlardı (bk. Şekil 1). Çünkü yeniçeri askerlerinin sakal bırakmaları yasaktı. Ancak kıdemli olan ağalar ve emekli olanların sakal bırakmalarına kanunen izin verilmişti (Mahmut Şevket, 1983: 66).



Şekil 1. Yeniçeri Askeri (Kaynak: URL-1)

İlk dönem Alevî topluluklarından olan Kalenderiyye'ye mensup Haydari Baraklar'ın giyim kuşamlarından en belirgin olan unsur, uzun ve gür bıyıklı olmalarıdır (Ocak, 2016: 67). Gaziantep ve Halep dolaylarında yaşayan bu göçebe Baraklar, 14. yüzyılda Azerbaycan merkezli Safevî tarikatının müritleri olup Şeyh Safiyüddin'in halifelerinden Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani'ye bağlıydılar (Akgündüz, 1992: 16). Safevî tarikatı ise tasavvuf dünyasında "Safevîyye" ve "Erdebilî" olarak adlandırılmış bir tarikattır. Bu tarikatın takipçilerine ilk başlarda "Erdebil sûfileri", sonraki dönemde ise "Kızılbaş" denilmiştir.

Kızılbaşlık, 15. yüzyılın ortalarında Azerbaycan Erdebil merkezli Safevî tarikatı şeyhi Şeyh Cüneyd tarafından başlatılan, oğlu Şeyh Haydar tarafından olgunlaştırılan ve torunu Şah İsmail ile devletleşen bir tarikattır. Tarikatın merkezi her ne kadar Azerbaycan'daki Erdebil şehri olsa da müritlerinin büyük çoğunluğu Anadolu'da bulunmaktaydı. Bunun temel nedeni, tarikatın "Kızılbaş" adıyla anılmasının, Şeyh Haydar'ın Anadolu'daki faaliyetleriyle birlikte başlamış olmasıdır.

Kızılbaş tarikatının ve Kızılbaşlığın en belirgin özelliklerinden biri müritlerin giyim, kuşamlarında görülmektedir. Kızılbaşlar, başlarına etrafına beyaz destar sarılmış on iki dilimli kırmızı taç giyer, sakallarını tıraş eder ve uzun gür bıyık bırakırlardı (bk. Şekil 2). Tıraşlı başlarında ise sadece bir perçem saç bırakmaya özen gösterirlerdi (Bausani,

1971: 137; Solaiman, 2017: 95). Bu uygulama, Şeyh Haydar ile başlamıştır. Aktarılan rivayete göre Şeyh Haydar, Hz. Ali'yi rüyasında görmüş ve onun isteğine uyarak böyle bir uygulamaya gitmiştir (Şükürov, 2006: 68). Bu uygulama Kızılbaş-Safevî devletinin sonraki dönemlerinde de görülmüştür.



Şekil 2. Safevî Kızılbaş (Kaynak: URL-2)

Uzun ve gür bıyık, Safevî devletinin vurucu askeri gücü olan ve seçkin Kızılbaş aşiretlerinden seçilen Qorçuların simgesi olduğu gibi Osmanlı devletinin seçkin askeri gücü olan yeniçerilerin de simgesiydi. Bu askeri sınıfların ortak özelliği ise her iki sınıfın da Alevî olmasıdır.

17. yüzyıl seyyahlarından Fransız gezgin Jean Babtiste Tavernier Doğu'ya dair anılarını kaleme aldığı seyahatnamesinde; Kızılbaş-Safevî devletinde yaşayan erkeklerin genellikle sakalsız ve uzun bıyıklı olduğunu ifade eder (Tavernier, 1980: 70-71). Yine aynı yüzyıl yazarlarından bir başka seyyah Johannes Janssonius ise Anadolu'daki göçebe Türklerin kafalarını sadece üstten sırtlarına uzanan bir tutam saç bırakacak şekilde tıraş ettiklerini ve büyük uzun bıyık bıraktıklarını söyler (Kazokoğlu, 2012: 55). Bu da gösteriyor ki uzun bıyık geleneği sadece askerlerde değil, Anadolu'daki normal sivil halk arasında da yaygın uygulamaydı. Nitekim Anadolu'da Bozok yöresinde 1526'da patlak veren Baba Zünnün İsyanı'nın fitilini ateşleyen olay, yüksek vergilere itiraz eden Süğlün Koca adlı Alevî-Türkmen dedesinin sakal ve bıyığının köy meydanında görevliler tarafından kesilmesidir (Uzunçarşılı, 1994: 327).

Alevî topluluklarında bıyık, derin bir tasavvufî anlam taşır. Bıyığa verilen bu önem Hurûfîlikten kaynaklanır. Sayılara ve harflere yüklediği yeni anlamlar ile var oluşu izah etmeye çalışan Hurûfîlik inancı, Kalenderilik etkisiyle Alevî-Bektaşî tarikatı içinde oldukça etkili olmuştur. Hurûfî inancına göre tanrısallığın “Alî” sıfatı insan yüzünde tezahür etmesi ancak bıyıkla mümkün olur çünkü insan yüzünün hatları bu ismi sembolize eder. Kaşların biçimi Arap harfi “ayn”ı, burnun dik çizgisi “lam”ı ve bıyığın sağa sola kıvrımı ise “ya”yı oluşturur. Böylece yüz iki taraftan okunduğunda “Alî” adı ortaya çıkar (Döğüş, 2009: 187). Nitekim tasavvuf dünyasının en yalın süsleme sanatı olan bu yazı-resimler, Bektaşî tekkelerinin duvarlarını süsleyen en önemli sembollerden biri olmuştur (bk. Şekil 3).



Şekil 3. İnsan Cemali (Kaynak: URL-3)

Yeniçeri Ocağı'nın 19. yüzyılın başlarında kaldırılması ile Bektaşîler, devlet nazarında gözden düşmüş ve Bektaşî tarikatı kapatılmıştır. Bu dönemde Bektaşîliği hatırlatan sembol ve işaretlerin kullanılması ve taşınması bile yasaklanmıştır (Karakılıç, 2023: 64). Bu durumu Cevdet Paşa (1974: 182); “Sünnî kıyafetine girdiler ve meydanda Bektaşî kıyafetinde kimse kalmadı.” şeklinde ifade eder. Bu dönemde Sultan II. Mahmut, gerçekleştirdiği kılık kıyafet reformu doğrultusunda devlet memurlarının sakallarını kısaltmasını emretmiştir. Bu reform belki de Bektaşî yeniçerilerin görkemli bıyıklarına tepki olarak yapılmıştır. Ancak sonraki dönemde özellikle de Sultan Abdulaziz dönemine Bektaşîlik üzerindeki baskılar azalmış ve

Bektaşî bıyığı yeniden Osmanlı toplumunda görünür olmuştur. Nitekim 1908 yılında ilan edilen meşrutiyetin öncüleri olan subaylarda genelde “Wilhelm bıyığı”, “Kayzer bıyığı” veya “İttihatçı bıyığı” hakimken Bektaşî kökenli Resneli Niyazi ve Talat Paşa gibi bazı ittihatçıların bıyığı ise Bektaşî bıyığıydı (bk. Şekil 4 ve 5).



Şekil 4. Resneli Niyazi (Kaynak: URL-4)



Şekil 5. Talat Paşa (Kaynak: URL-5)

Reşat Ekrem Koçu (1969: 37), Bektaşî bıyığını ağzı tamamen örten bir bıyık olarak tarif eder. Ayrıca meşrutiyet dönemi İstanbul’unda bir Bektaşî’nin başka bir Bektaşî ile tanışması için en önemli işaretin bıyık ve sakalının şekli olduğunu belirtir.

İttihat ve Terakki yönetimi sırasında Anadolu’daki Bektaşî ve Kızılbaş toplulukları hakkında araştırma yapmakla görevlendirilen Baha Sait Bey (2006: 124), Anadolu’daki Bektaşî babalarının başları tıraşlı ve sakallarının uzun olduğunu; Kızılbaş dedelerinin ise saçlarının biraz uzun sakallarının ise top sakal olduğunu belirterek, her iki topluluğun değişmez ortak özelliğinin “ağzı mühürlü” yani ağız kapatan uzun bıyıklar olduğunu söyler. Enver Behnan Şapolyo da (1964: 254), Kızılbaşların bıyıklarını dudaklarını kapatacak biçimde uzattıklarını ve buna “mühür” adını verdiklerini; bu uygulamayla “ağzı karalara” (Sünnîlere) karşı ağızlarının mühürlü ve kapalı tutulduğunu belirtir. Buradaki ağzın mühürlü olması, Alevilikte “sır tutma” anlamına gelir (Sevgen, 1999: 175).

Kimi Alevî-Bektaşî topluluklarında sakal ve bıyığın kesilmemesi, ilâhî yaratılışa duyulan saygının bir göstergesi olarak değerlendirilir ve bu pratiğin erkeğe özgü ilâhî bir nişan olduğu kabul edilir. Sakal ve bıyığı kısaltmanın ise Muaviye döneminden

kalan bir alışkanlık olduğu düşünülür. Bu nedenle eskiden sakal-bıyık kesmek, Alevîlik ve Bektaşîlikte büyük bir kusur sayılırdı. Hatta bazı Bektaşî topluluklarında, yedinci kez hırsızlık yapan birinin cemaatten atıldığını göstermek için sakal ve bıyığı kesilir ve kişi sürgün edilirdi (Gökbel, 2019: 773-774).

Görüldüğü gibi Alevî-Bektaşîlikte bıyık ve sakal uygulaması bir estetik unsurdan ziyade kimlik, inanç, edep ve erkâna dayanan sembolik bir gelenek olarak algılanmış ancak bu sembollerin taşıdığı anlam, zaman içinde toplumsal yapının değişmesi, kentleşme ve modernleşme nedeniyle dönüşüme uğramıştır.

3. Kentleşme ve Modernleşme Sürecinde Alevî- Bektaşî Bıyığı

Osmanlı döneminde kamusal alanda mesleki statü, dinî aidiyet ve erkeklik göstergesi olarak kabul edilen sakal-bıyık biçimleri, Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte bu işlevlerini büyük ölçüde yitirmeye başlamıştır. “Makbul vatandaş”ı yetiştirmeyi hedefleyen Cumhuriyet ideolojisi, dış görünüşü Batı normlarına göre düzenleyerek toplumda tek tip bir modernlik modeli oluşturmayı amaçlıyordu. Bu çerçevede kıyafet ve yüz kılları da yeni rejimin modernleşmeci anlayışına göre biçimlendirildi. Artık yeni dönemin simgesi şapka, kravat ve sinekkaydı tıraştı (Gökşen, 2024: 55). Bu dönüşüm, yeni yönetici elitlerle özdeşleşen modern yurttaş tipinin ideolojik bir göstergesi hâline gelirken dinî kimliğin görünür bir işareti olarak bırakılan sakal ve bıyık ise rejime karşı duruşun sembolik bir ifadesi olarak okunmaya başlandı.

30 Kasım 1925'te tekke ve zaviyelerin Cumhuriyet yönetimi tarafından kapatılması, Alevî-Bektaşî topluluklarını doğrudan etkileyen önemli bir kırılma noktası olmuştur. İnanç pratiklerini camilerden ziyade tekke ve ocaklarda sürdüren Alevî-Bektaşîler, bu kurumların kapatılmasıyla birlikte ibadetlerini köylerde veya mahallelerdeki belirli evlerde, gizlilik içinde yürütmek zorunda kalmışlardır. Tekkelerle birlikte tarikatlara ait ünvanların, geleneksel giyim-kuşamın ve kılık-kıyafetin de yasaklanması, kendilerine özgü sakal ve bıyık biçimleri ile Alevîleri hedef hâline getirmiştir. Nitekim bazı Alevî-Bektaşî dedeleri, uzun sakal ve bıyıkları sebebiyle Anadolu şehirlerinde zaman zaman çeşitli olumsuzluklarla karşılaşmışlardır (Yaman, 2009: 189). O dönemde cem yapmak yasaklanmış, bu yasaklara rağmen yolu sürdürmeye çalışan Alevî dedeleri ise yakalandıklarında bıyıkları ve sakalları kesilerek tutuklanmış ve yargılanmışlardır. Hatta bazı Kızılbaş-Alevî dedelerinin, 1938 yılında Dersim olayları sırasında uzun sakallarını kesmeyi reddettikleri için öldürüldüklerine dair bilgilere de rastlanmaktadır. (bk. Şekil 6) (Agos, 2014).



Şekil 6. Seyit Turabi Baran (Kaynak: URL-6)

Türkiye’de 1960’lardan itibaren hızlanan kentleşme, kimliklerin görünürliğini dönüştüren bir süreç yaratmıştır. Bu dönemde Alevî-Bektaşî topluluklarının tarihsel olarak taşıdığı kültürel sembollerden biri olan Alevî-Bektaşî bıyığı, modern kentsel yaşam içinde anlam kaymasına ve görünürlük değişimine uğramıştır. Özellikle 68 kuşağının sol-Marksist söylemin kentli orta-üst sınıf kökenli öğrencilerden taşralı alt sınıf öğrencilere yayılmasıyla birlikte Alevî-Bektaşî kökenli taşralı öğrencilerin devrimci gençlik hareketinde yer almasına neden olmuştur. Bu dönemde devrimci gençler arasında yaygın olan “Stalinist bıyık” Alevî-Bektaşî bıyığı ile özdeşleştirilmiştir (Gökşen, 2024: 59). Böylelikle Alevî-Bektaşî bıyığı, 1970’lerden 1980 askerî darbesine kadar dönemin ideolojik şiddet kamplaşmasının içinde tehlikeli bir risk unsuru hâline gelmiştir. Kırsal kesimde yaşayan Alevîler ise tüm bu olumsuzluklardan uzak kalarak uzun bıyık ve sakal geleneğini sürdürmüşlerdir. Onlara göre bu gelenek, Hz. Ali’nin sakalını ve bıyığını kesmediği inancına dayanmaktadır (Turan, 1992: 49).

Bumke (2023: 176) ise tarih boyunca çeşitli dönemlerde uygulanan yasak ve baskılardan dolayı inançlarını gizlemek zorunda kalan Alevî-Bektaşîlerin, hiçbir zaman bıyıklarını kısaltmadıklarını belirtir. Ancak şehirlere göçün artması, seküler yaşam ve modernleşme sonucunda son yıllarda özellikle şehirlerde yaşayan Alevîler arasında kısmen de olsa bıyık eski önemini kaybetmiştir. Artık genç Alevîler arasında bıyık kullanımı estetik tercihe göre şekillenmektedir. Bununla birlikte, bazı ocak mensupları, dedeler ve zâkirler arasında bıyık, hâlâ tasavvufî terbiyenin ve hizmet geleneğinin bir gereği olarak sürdürülmektedir.



Şekil 7. Alevî-Bektaşî bıyığı (Kaynak: URL-7)

Bu noktada Young'ın "Bodylore" adlı makalesinde ifade ettiği görüşler önem kazanmaktadır. Young'a (1998: 38) göre beden, kültürü yaşatan, görünür kılan ve somutlaştıran bir unsurdur. Dövme, kesik, makyaj veya sakal-bıyık gibi bedensel göstergeler, bireyin kimliğini, inançlarını ve ait olduğu kültürel grubu ifade eder. Bu bağlamda, Alevî-Bektaşî topluluklarında bıyık geleneğini, bedene işlenmiş kültürel bir kod veya sembol olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü uzun yıllar baskılara maruz kalan bu topluluk, bıyığı bir aidiyet unsuru olarak uzatmıştır.

Nitekim günümüzde, Sünnî ya da Sîî İslâm şeriat anlayışının dışında yer alan ve tarihsel olarak "Sır", "Bâtın" ve "Hakikat" kavramları çerçevesinde kendilerini tanımlayan Alevî-Bektaşî toplulukları, ağız mühürleyen simgesel bıyıkları ve uzun sakallarıyla Anadolu coğrafyasındaki varlıklarını sürdürmeye devam etmektedir.

Sonuç

Tarihsel ve kültürel bağlamda insan bedenindeki kıllar özellikle de sakal ve bıyık yalnızca biyolojik bir unsur değil, sosyal, dinî ve kültürel bağlamda çok katmanlı ve derin anlamlar taşıyan semboller hâline gelmiştir. Gerek Türk kültür tarihinin İslâmiyet öncesi dönemlerinde gerekse İslâmiyet sonrası tasavvufî geleneklerde sakal ve bıyığın biçimi, kullanımı ve ritüelleşmiş anlamı, bireyin kimliğinin dışa vurumu ve toplumsal belleğin bir unsuru olarak değerlendirilmiştir.

Beden folkloru yaklaşımı, bu tür sembolleri yalnızca dış görünüm olarak değil, kültürün ve inancın beden üzerinde somutlaştığı alanlar olarak inceleyerek bizlere önemli bir analiz zemini sunmuştur. Yapılan çalışma ile Alevî-Bektaşî sakal ve bıyık anlayışının Sünnî ve Sîî geleneklerden belirgin biçimde ayrıldığı görülmektedir. Bu farklılaşmanın temelinde ise Alevî-Bektaşî inanç sisteminin özü, ritüelleri ve tarihsel deneyimleri yer almaktadır.

Alevî-Bektaşî inanç sisteminde sakal ve bıyığın, sır saklama geleneğinden Bâtıniliğe, inançsal aidiyetten sosyal direnişe kadar birçok anlama bürünmesi, bu sembollerin sıradan olmadığını aksine kültürel sürekliliğin, dinî sadakatın ve kimlik bilincinin görsel temsilleri olduğunu göstermektedir.

Modernleşme, sekülerleşme ve kısmen toplumsal önyargı ile baskı süreçlerine rağmen özellikle kırsal bölgelerdeki Alevî-Bektaşîler arasında gür bıyık uygulamasının hâlen sürdürülmesi, bu sembolün Alevî-Bektaşî toplulukları için hem toplumsal hem bireysel düzeyde derin bir anlam taşıdığını göstermektedir.

Bıyık, Alevî-Bektaşî geleneğinde bedensel bir ifade sınırını aşarak tarihsel hafızayı, inançsal sembolizmi ve kimlik bilincini taşıyan bir öge olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, bedenin kültürel kimlik ile inanç arasında kurulan ilişkinin somutlaştığı bir alan olduğunu ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa (1974). *Tarih-i Cevdet*. C. XII. Dündar Günday (Çev.) İstanbul: Üçdal Yayınları.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet (1992). *Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba ve Neseb-i Âlisi*. İstanbul: Osman Hulusi Efendi Vakfı.
- AZAMAT, Nihat (2001). “Kalenderiye” maddesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: 24. (s. 253-256). İstanbul: TDV Yayınları.
- Baha Said Bey (2006). *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*. İsmail Görkem (Haz.). İstanbul: Kitabevi.
- BAUSANİ, Alessandro (1971). *The Persians from the Earliest days to the Twentieth Century*, J. B. Done (trn.), London: Elek Books Ltd.
- BAYSA, Hüseyin (2017). “Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükmüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi”. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 7(14). 273-289.
- BİRGE, John Kingsley (1991). *Bektaşîlik Tarihi*. Reha Çamuroğlu (Çev.). İstanbul: Ant Yayınları.
- BUMKE, Peter J. (2023). “Dersim (Tunceli-Türkiye)’deki Kızılbaş Kürtler’in İzole Olması ve Dini inançlarından Uzaklaştırılması Hakkında Bir İnceleme ve Tenkid”. *Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 26. 165-183.
- DOĞAN, Hüseyin (2024). “Ortaçağ Anadolu’sunda Saç ve Sakal, Birey ve Toplum”. *13. International Marmara Science And Social Sciences Congress*. 1 (1). 346-352.
- DÖĞÜŞ, Selahattin (2009). *Türk Düşünce Tarihine Bir Bakış*. Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı.
- ELÇİN, Şükrü (1984). “Bir Şeyh Şucâüddîn Baba Velâyetnâmesi”. *Türk Kültürü Araştırmaları, Prof. Dr. A. Necati Akder Armağanı*, 12. 199-218.
- ERDURAN, Zeynep. (2006). *Enliya Çelebi Seyahatnamesi’ne Göre İstanbul’da Esnaf, Zanaat ve Ticaret-Açıklamalı Metin*. Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlamamış Yüksek Lisans Tezi.
- GÖKBEL, Ahmet (2019). *Ansiklopedik Alevî-Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını
- GÖKŞEN, Nesimi (2024). “68 Kuşağının Türk Erkeğini Çizmek: Sakal ve Bıyık Modasında “İsyankâr Gençlik”in Siyasal İnşası”. *Gazi Akademik Bakış Dergisi*. 18(35). 53-74.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli. Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1985). *100 Soruda Tasavvuf*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1992). *Alevî-Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (2006). *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi.
- Historia Augusta I*. (2021). Kronik Kitap.
- KARAKILIÇ, Nil Gül (2023). “İlğasından İhyasına Bir Tarikatın Serencamı: Osmanlı Devleti’nin Bektaşî Tarikatını Tasfiyesi”. *Eğitim ve Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 2. 58-69.

- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2008). *Tanrının Kuraltanımaz Kulları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KAZOKOĞLU, Cüneyt. (2012). “Johannes Janssonius ve Absolutissimus” *Toplumsal Tarih Dergisi*. 219. 50-55.
- KOÇU, R. Ekrem. (1969). *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1929). *Influence Du Chamanisme Turco-Mongol Sur Les Ordres Mystiques Musulmans*. İstanbul: Zellitch Frères.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mahmut Şevket Paşa (1983). *Osmanlı Askerî Teşkilatı ve Kıyafeti*. Nurettin Türsan ve Semiha Türsan (Çev.). Ankara: K.K.K. Ankara Basımevi.
- MANUELİAN, Peter Der (1998). *Egypt: The World of the Pharaohs*. Köln: H. F. Ullmann
- NOYAN, Bedri (2010). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*. Cilt 8. Ankara: Ardıc Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1980). *Babailer İyami*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2016). *Osmanlı İmparatorluğun da Marjinal Sofîlik: Kalenderiler, XIV-XVII Yüzyıllar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- ÖGEL, Bahattin (1978). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. Cilt 5. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ÖĞE, Mustafa (2022). “Babagân Bektaşîliğine Ait Bir Tıraş Erkânâmesi ‘Der Beyân-ı Erkân-ı Tıraş ve İntisâb-ı Tarîk-i Bektaşîyye’”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 103. 363-375.
- RADLOFF, Wilhelm (1995). *Manas Destanı (W. Radloff) ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tabliller*. N. Yıldız (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- RASONYI, Laszlo (1996). *Tarihte Türklük*. Ankara: TKAE Yayınları.
- ROUX, J. Paul (2001). *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*. Lale Arslan (Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınları
- SEVGİN, Nazmi (1999). *Zazalar ve Kızılbaşlar Coğrafya-Tarih-Hukuk-Folklor-Teogoni*. Ankara: Kalan Yayınları.
- SOLAIMAN, M. Fazel (2017). *Ethnohistory of the Qizilbash in Kabul: Migration and the state* (Doctoral dissertation). Indiana University, Department of Anthropology.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- ŞEŞEN, Ramazan (2024). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- ŞÜKÜROV, Gıyas (2006). *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve I. Şah İsmail Devri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TAVERNIER, Jean-Baptiste (1980). *XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran’a Seyahat*. Ertuğrul Gültekin (Çev.) İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- TEYEK, Süleyman (2007). *Dede Korkut Hikayeleri*. Ankara: MEB Yayınları.
- TURAN, Ahmet (1992). “Anadolu Alevîler-Kızılbaşlar”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6(6). 45-60.
- TURNER, Terence S. (2012). “The Social Skin”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2(2). 486–504.
- Urfalı Mateos. (1962). *Urfalı Mateos Vekayi-Namesi*. H. D. Andreasyan (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1994). *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Vâhidî. (2015). *Menakıb-ı Hoca-i Cihan ve Netice-i Can*. Turgut Karabey, Bülent Şığva, Yusuf Babür (Haz.). Ankara: Akçağ Yayınları.

YALÇIN, İsmail (2009). “Sakal” maddesi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Cilt: 36, (s. 1-2). İstanbul: TDV Yayınları.

YAMAN, Ali (2009). Alevîlerde Dedelik ve Dede Ocakları. A.Yaşar Ocak (Ed.). *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. (s.178-202). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

YARAN, Rahmi (1992). “Bıyık” maddesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 6. Cilt (s. 115-116). İstanbul: TDV Yayınları.

YAZICI, Tahsin (1998). “Haydariye” maddesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 17. Cilt. (s. 35-36). İstanbul: TDV Yayınları.

YOUNG, Katharine (1998). “Beden Folkloru.” Serpil Cengiz (Çev.). *Millî Folklor*. 38. 136-139.

İnternet Kaynakları

Kur’ân ve Meali. (t.y.). *El-Fetih Suresi*, 48/27. <https://www.kuranvemeali.com/fetih-suresi/27-ayeti-meali>. (Erişim tarihi: 1 Aralık 2025).

Türk Dil Kurumu. (2025). *Bıyık*. <https://sozluk.gov.tr/?ara=b%C4%B1y%C4%B1k>. (Erişim tarihi: 6 Ekim 2025).

URL- 1. Pinterest. (t.y.). *[Görsel]*. <https://tr.pinterest.com/pin/605804587386502124/>. (Erişim tarihi: 6 Ekim 2025).

URL-2. Pinterest. (t.y.). *[Görsel]*. <https://tr.pinterest.com/pin/138415388540037229/>. (Erişim tarihi: 6 Ekim 2025).

URL- 3. Hacibektasmobil. (t.y.). *Hacı Bektaş Veli Türbesi*. <https://hacibektasmobil.com/gezirehberi/haci-bektas-veli-turbesi/>. (Erişim tarihi: 6 Ekim 2025).

URL-4. Wikipedia. (t.y.). *Resneli Niyazi Bey*. https://tr.wikipedia.org/wiki/Resneli_Niyazi_Bey. (Erişim tarihi: 6 Ekim 2025).

URL-5. İttihat ve Terakki. (t.y.). *Talat Paşa*. <https://ittihatveterakki.org/blog/f/talat-pa%C5%9Fa>. (Erişim tarihi: 6 Ekim 2025).

URL- 6. Agos. (2014). *Dersim 38’in Bilinmeyen Yüzü*. <https://www.agos.com.tr/tr/yazi/6389/dersim-38in-bilinmeyen-yuzu>. (Erişim tarihi: 6 Ekim 2025).

URL-7. Alevîce.net. (2021). *Alevî Bıyık [Görsel]*. <https://www.Alevîce.net/wp-content/uploads/2021/06/Alevî-biyik.jpg>. (Erişim tarihi: 6 Ekim 2025).

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 çözümlenmeyle 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 *sirâğ* (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 *sirâğ* (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 ettiğı ile hangi durumlarda ve hangi gerekçelerle kurban kesildiğı konusu, kapsamı itibarıyla müstakil bir çalışmayı gerektirdiğinden, bu bölümde yalnızca ana hatlarıyla ele alınmıştır.

22 Bu popülerleşme sürecinin seyri incelendiğinde, belirli yönlendirmelerin etkili olduğı görülmektedir. Alevi geleneğı 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 şekillendiğı 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 daha 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, *zahiri* 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*, *ibrikeçi*, *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. *Cemevi*: 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 etkilenererek, 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. Törenselleşen 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 isteye 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 Yesevîyye 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 Dini 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.

ALEVİ MİTOLOJİSİNDE HAYVANLAR VE HAYVANLARA YÜKLENEN SEMBOLİK DEĞERLER

Animals and Symbolic Values Attributed to Animals in Alevi Mythology

Tiere in der alevitischen Mythologie und ihnen zugeschriebene symbolische Bedeutungen

Mehmet ŞAHİN *

ÖZ

Hakikatin öyküsü olarak gerçek ve kutsal kabul edilen mitler, herhangi bir gerçekliğin nasıl hayata geçtiğini, bir şeyin nasıl yaratıldığını veya herhangi bir nesnenin, canlı-cansız varlığın bugünkü formuna ve anlamına nasıl ulaştığını konu edinir. Canlı-cansız her varlığın mitsel bir tarihi olduğu göz önüne alındığında doğal hayatın bir parçası olan hayvanların da mitik bir tarihe sahip olduğu ifade edilebilir. İnsanlık tarihi boyunca insanoğlu yaşamış olduğu çevredeki varlıklara bir izah getirmiş ve bir anlam yüklemiştir. Bir anlamlandırma mekanizması olarak mitler insanların inançlarını, dış dünyaya ve o dünyada bulunan varlıklara bakış açısını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Sözlü kültür ortamında şekillenmiş olan Aleviliğin yol dili, mitik ve mistik anlamlarla örülmüştür. Kendine özgü bu dil içinde mitik anlatıları barındıran Aleviliğin, kendine has bir mitolojisi mevcuttur. Alevi mitolojisinin mahiyetinde kurumların, inanışların, ritüellerin ve dış çevrenin nasıl algılandığının izahı bulunmaktadır. Bu nedenle yol dilinin, inancın ve Alevi mitolojisinin daha iyi anlaşılması için bu konunun çalışmasına karar verilmiştir. Bu çalışma Alevi mitik anlatılarında hayvanların nasıl izah edildiği, inancın hangi unsurlarını etkilediği veya inancın hangi unsurlarının anlaşılmasına olanak sağlandığı, hayvanlara dair inanışlarda tenasüh inancının bir etkisinin olup olmadığını ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi ve kültür analizi

* Dr., mehmetshin6025@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9925-5625.

modeli kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından daha önce belirlenmiş sorular ile saha çalışmasına çıkılmış, yarı yapılandırılmış mülakat yöntemi ile veriler toplanmıştır. Yapılan mülakatlar ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve daha sonra bu kayıtlar çözümlenmiştir. Verilerin analizinde içerik analizinden faydalanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Amasya, Çorum, Samsun ve Tokat illerine bağlı ilçe ve köylerde ikamet eden, geleneksel Aleviliği temsil eden dedeler, âşıklar, talipler ve köy babaları oluşturmaktadır. Araştırmada öküz, balık, yılan ve diğer sürüngenler, karga, kırlangıç, aslan, kedi, turna, güvercin, tavşan, ayı, kurt, at, katır, tavuk ve horoz gibi hayvanların çeşitli özellikleri, bugünkü formları ve sembolik anlamlarını nasıl aldıklarına dair mitik anlatılara ulaşılmıştır. Hayvanlardan bazılarının Cebrael, Hz. Havva, Hz. İsmail, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Hızır, Hacı Bektaş Veli gibi dini kişiliklerle olan ilişkileri neticesinde çeşitli fiziksel biçimlerini ve karakteristik özelliklerini aldıkları görülmüştür. Bununla birlikte Alevi inancında baskın olarak görülen tenasüh inancının Alevi toplumunun hayvanlara dair olumlu veya olumsuz bakış açısını şekillendirdiği tespit edilmiştir. Bunun dışında yaşanan coğrafi çevrenin ve buna bağlı olarak iktisadi faaliyetlerin bazı hayvanların, özellikle ahır hayvanlarının, daha makbul görülmesine, dağdaki hayvanların makbul sayılmamasına yol açtığı bulgular arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Mitoloji, Alevi Mitolojisi, Hayvanlar, Sembol.

ABSTRACT

Myths, regarded as real and sacred as the narrative of truth, address how any form of reality comes into existence, how a particular entity is created, or how any object, whether animate or inanimate, attains its present form and meaning. Considering that every being, living or non-living, possesses a mythical history, it can likewise be asserted that animals, an integral part of the natural world, also have their own mythical past. Throughout human history, people have sought to explain the beings in their environment and to ascribe meaning to them. As a mechanism of interpretation, myths have profoundly shaped human beliefs, as well as their perspectives toward the external world and the beings inhabiting it. The path language of Alevism, formed predominantly within an oral-cultural milieu, is interwoven with mythical and mystical expressions and significations. Alevism, which accommodates many mythic narratives within this unique linguistic framework, has its own distinct mythology. The corpus of Alevi mythology includes explanations concerning how its institutions, beliefs, rituals, and external environment are perceived. For this reason, this subject was chosen as the focus of study in order to provide a clearer understanding of the path language, belief system, and Alevi mythology. This study aims to elucidate how animals are explained in Alevi mythic narratives, which components of the belief system they influence, which elements of belief they help to illuminate, and whether the doctrine of *tenasüh* (transmigration) has any impact on beliefs concerning animals. In this research, a qualitative methodology and a cultural analysis model were employed. Fieldwork was conducted based on pre-formulated questions, and data were collected through semi-structured interviews. These interviews were recorded with a voice recorder and subsequently transcribed and analyzed. Content analysis was used in examining the data. The study group consisted of *dedes*, *âşiks* (minstrels), *talips*, and village elders representing traditional Alevism who reside in the districts and villages of Amasya, Çorum, Samsun, and Tokat. The research identified mythic narratives concerning how animals such as oxen, fish, snakes and other reptiles, crows, swallows, lions, cats, cranes, pigeons, rabbits, bears, wolves, horses, mules, chickens, and roosters acquired their various attributes, present forms, and symbolic meanings. It was observed that some animals acquired specific physical shapes and characteristic traits through their associations with religious figures such as Gabriel, Eve, Ishmael, Prophet Muhammad, Ali, Hızır, and Hacı Bektaş Veli. Additionally, it was determined that the belief in *tenasüh*, which holds a prominent position within Alevi thought, significantly shapes the community's positive or negative attitudes toward animals. Furthermore, the findings indicate that the geographical environment in which Alevs live, along with the economic

activities tied to this environment, has contributed to certain animals, especially barn animals, being regarded as more favorable, whereas animals belonging to mountainous habitats tend to be viewed as less acceptable.

Keywords: Alevism, Mythology, Alevi Mythology, Animals, Symbol.

ZUSAMMENFASSUNG

Mythen, die als Erzählungen der Wahrheit gelten und als real sowie heilig angesehen werden, befassen sich damit, wie eine bestimmte Wirklichkeit entstanden ist, wie etwas erschaffen wurde oder wie ein Objekt beziehungsweise ein belebtes oder unbelebtes Wesen zu seiner heutigen Form und Bedeutung gelangt ist. In Anbetracht dessen, dass jedem belebten und unbelebten Wesen eine mythische Geschichte zugeschrieben wird, lässt sich festhalten, dass auch Tiere als Teil der natürlichen Lebenswelt über eine eigene mythische Geschichte verfügen. Im Verlauf der Menschheitsgeschichte hat der Mensch die Wesen in seiner Umwelt zu erklären versucht und ihnen Bedeutungen zugeschrieben. Als Mechanismen der Sinnstiftung haben Mythen die Glaubensvorstellungen der Menschen sowie ihre Wahrnehmung der Außenwelt und der in ihr existierenden Wesen maßgeblich geprägt. Die im Kontext einer mündlichen Kulturtradition entstandene Sprache des alevitischen Weges ist von mythischen und mystischen Bedeutungen durchzogen. Innerhalb dieser eigenständigen Sprachwelt, die mythische Erzählungen in sich trägt, verfügt das Alevitentum über eine spezifische Mythologie. Diese erklärt, wie Institutionen, Glaubensvorstellungen, Rituale und die äußere Umwelt wahrgenommen und interpretiert werden. Diese Studie soll also zu einem besseren Verständnis der Sprache des Glaubensweges, des Glaubens und der Mythologie im Alevitentum beitragen. Ziel dieser Studie ist es aufzuzeigen, wie Tiere in alevitischen mythischen Erzählungen erklärt werden, welche Aspekte des Glaubens sie beeinflussen oder verdeutlichen und ob der Reinkarnationsglaube einen Einfluss auf tierbezogene Glaubensvorstellungen ausübt. Die Studie basiert auf einem qualitativen Forschungsansatz und einem kulturwissenschaftlichen Analysemodell. Zwecks Datenerhebung wurden anhand zuvor festgelegter Leitfragen während der Feldforschung halbstrukturierte Interviews durchgeführt. Die Interviews wurden mit einem Aufnahmegerät aufgezeichnet und anschließend transkribiert. Zur Auswertung der Daten wurde eine Inhaltsanalyse vorgenommen. Die Untersuchungsgruppe bestand aus Dedes, Âşîks, Talîps und Babas, die das traditionelle Alevitentum repräsentieren und in Landkreisen und Dörfern der Provinzen Amasya, Çorum, Samsun und Tokat leben. Im Rahmen der Forschung wurden mythische Erzählungen über Tiere wie Ochsen, Fische, Schlangen und andere Reptilien, Krähen, Schwalben, Löwen, Katzen, Kraniche, Tauben, Hasen, Bären, Wölfe, Pferde, Maultiere, Hühner und Hähne gesammelt, die erklären, wie diese Tiere ihre heutigen Formen, Eigenschaften und symbolischen Bedeutungen erhalten haben. Demnach seien die physischen Erscheinungsformen und charakteristischen Merkmale einiger Tiere auf ihre Verbindung zu religiösen Persönlichkeiten wie dem Erzengel Gabriel, Eva, Ismael,

Muhammad, Ali, Hızır und Hacı Bektaş Veli zrckzufhren. Darüber hinaus wurde festgestellt, dass der im alevitischen Glauben stark ausgeprägte Reinkarnationsglaube maßgeblichen Einfluss auf die Haltung der alevitischen Gemeinschaft gegenüber bestimmten Tierarten hat. Zu den weiteren Ergebnissen gehört die Erkenntnis, dass das jeweilige geografische Umfeld und die daran geknpften wirtschaftlichen Tätigkeiten dazu führen, dass bestimmte Tiere – insbesondere Stall- und Nutztiere – als wertvoller angesehen werden, während Wildtiere aus Bergregionen weniger Anerkennung finden.

Schlüsselwörter: Alevitentum, Mythologie, alevitische Mythologie, Tiere, Symbolik.

Giriş

Aleviliğin büyük oranda sözlü kültür ortamında geliştiği ve muhtevasının önemli bir kısmının şifahi yolla günümüze aktarıldığı bilinmektedir. Öyle ki Aleviliğin temel yazılı kaynakları olarak kabul edilen eserlerin dahi, sözlü kültürün bir kısmının özeti mahiyetinde olduğu ifade edilebilir. Alevilikte sözlü kültürün bu denli baskın olması, inançların ve ritüellerin aktarımında mit, efsane, menkıbe anlatı türlerinin ifade ve açıklama biçimlerinin yoğun bir şekilde kullanılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu durum neticesinde Alevi inancına ait bir “inanç dili” veya “yol dili” oluştuğu söylenebilir (Akın, 2020b: 169). Bu dilde birçok nesne, bitki, hayvan ve ritüelin sembolik değerleri ve anlamları mitik anlatılar içinde kendisini göstermektedir. Bu sembolik anlamların daha doğru anlaşılabilmesi için, çeşitli mitik anlatılarda görülen yol dilinin kavranması gerektiği düşünülmektedir. Bu anlamda yol dilinin kendini gösterdiği anlatılardan biri olan mit kavramına öncelikli olarak değinmek gerekmektedir.

Her şeyden öte mit, hakikatin öyküsüdür, gerçek ve kutsaldır. Herhangi bir davranışın, anlatının veya ritüelin mit olarak ifade edilebilmesi için ilk başlangıç zamanı olan kutsal zamanda ortaya çıkmış olması ve bu zamanı anlatması gerekir. Bununla birlikte mit, bir gerçekliğin nasıl hayata geçtiğini, bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır. Mitler kutsal zamanda kutsalların yaratıcı etkinliklerini ve bu etkinliklerin kutsal/gerçek olduğunu ortaya koyar. Ayrıca mitler insanlara örnek modeller sunarak şu anda yaşanan hayatın, ilk başlangıç zamanı olan kutsal zamanda, kutsal kurucular tarafından kurulduğunu anlatır (Eliade, 2020: 17-18). Mitler insana doğüstü varlıkların yaratıcı hareketlerinin nasıl tekrarlanması gerektiğini dolayısıyla da hayvan ve bitkilerin çoğalmasını nasıl sağlayacağını anlatır. Ayrıca mitler insanlara hayvanlar, bitkiler ve nesnelerin köken bilgisini sunar. Bu bilgiyi öğrenmek aynı zamanda bu varlıklara hükmetmek, onlardan faydalanmak demektir. Bu bilgi sihirli bir güçtür. Bu güçle varlıkların kontrol edilmesi insanın yetkisine sunulur (Eliade, 2020: 27-28).

Geleneksel dinsel insana göre bir nesne ya da eylem, ancak ilk zamanda arketiplerce gerçekleştirilen örneğin yinelenmesiyle gerçeklik kazanır. Örneği olmayan her şey bu nedenle eksik ve anlamsızdır. İnsanın arketipsel olana yönelmesi de buradan kaynaklanır. Kutsal olanı tekrarlamak, bireyi mitsel zamana taşır ve bu zaman geleneksel toplumların kurucu tarihi olarak kabul edilir (Eliade, 2018: 49-50). Kurumların, ritüellerin ve inanışların temelini bu dönemde atıldığı söylenebilir.

Nitekim kutsal yaşama erişmenin de ancak bu ilk örüntüye katılmayla mümkün olabileceği düşünülmektedir.

Alevi kolektif hafızasında cem, oruç, kurban, musahiplik, dede–talip ilişkisi, Kerbela kültü ve hayvanlar, bitkiler, renkler, sayılar gibi sembolik unsurların çoğunun bu kurucu mitik dönemde anlam kazandığı görülmektedir. Geleneksel söylemdeki “Evveli olmayanın, ahiri olmaz.” ifadesi, bütün inanç ve ritüellerin kökensel bir temele bağlı olduğunu belirtir. Mitlerde yer alan varlıklar bugünkü değerlerinin çoğunu, yaratılışın başladığı o kutsal ilk zamanda aldıkları rollerden devralır. Bu nedenle Alevi ritüellerini, kurumlarını ve özellikle hayvanlara yüklenen sembolik anlamları doğru kavrayabilmek için Aleviliğin kurucu mitik anlatılarına yönelmek gerektiği bir yöntem olarak kendisini göstermektedir.

Alevi inancında sözlü kültürün baskınlığı, toplumun kolektif hafızasını şekillendirmiştir. Ancak modern hayata geçişle kolektif bellek zayıflamış, inancın kurumları, ritüelleri ve dünyayı anlama biçimleri yok olmaya yüz tutmuştur. Bu çalışmanın temel amacı, geleneksel kolektif bellekteki mitik anlatılarda hayvanlara yüklenen sembolik değerleri kayıt altına alarak Alevi toplumunun hayvanlar üzerinden dünyayı anlamlandırma biçimini ortaya koymaktır. Ayrıca Alevi yol dilindeki sembolizmin ve bu sembolizmi belirleyen temel saiklerin anlaşılmasını da sağlamak amaçlar arasındadır.

Her inanç kendi ontolojik yapısı içinde canlı-cansız her varlığa bir anlam yükler. Bu anlam yükleme pratiği takip edildiğinde inancın özünü oluşturan sistematığa ulaşılır. Bu nedenle belirlenen amaç neticesinde Alevi mitik anlatılarında hayvanların nasıl ele alınıp izah edildiği, inancın hangi unsurlarını etkilediği veya hangi unsurların daha kolay anlaşılmasına olanak sağladığı ortaya çıkarılmış olacaktır.

Alan yazın tarandığında Alevi mitolojisinde hayvanlarla ilgili bazı çalışmalar yapıldığı görülmektedir (Alkan, 2005). Bu çalışmalarda daha çok Alevi şairlerinin şiirlerine yansıyan veya Alevi büyüklerinin hayatlarını anlatan menkıbelere yansıyan hayvanlara odaklanıldığı görülmektedir (Çetin, 2017; Ekici, 2025; Karayel ve Albayrak, 2020; Kaval, 2024; Kuşça, 2014, Türkdogan, 2019). Bunun dışında kimi çalışmalarda spesifik olarak bazı hayvanların üzerine durulmuştur (Ergun, 2011; Kumartaşhoğlu, 2015).

Bu çalışma, Alevi şairlerin şiirlerinde veya büyüklerin menkıbelerinde geçen hayvan tasvirlerinden ziyade, yoğun olarak Alevi kolektif belleğinde ve kısmen yazılı külliyatta yer alan mitik anlatılardaki hayvanlara ve onlara yüklenen sembolik değerlere odaklanmaktadır. Bu çerçevede hayvanların yaratılışı, bugünkü formlarına nasıl ulaştıkları ve inanç içindeki sembolik konumları ele alınmıştır. Alevi inancında özellikle don değiştirme ve tenasüh inancının hayvanlara dair algıyı belirgin biçimde etkilediği, makbul–makbul olmayan biçiminde bir ayrım oluşturduğu ve bazı hayvanlara atfedilen önemi artırdığı tespit edilmiştir. Bu tespitten hareketle bir yöntem olarak hayvanların kazandığı değerlerde tenasüh ve don değiştirme inancının etkisinin sorgulandığı mevcut çalışma bu yönüyle diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

Alevilik araştırmalarında ilgi çoğunlukla inanç unsurlarına, tarihsel kökene, sosyolojik yapıya ve ritüellere yönelmiş; Aleviliğin mitolojik zeminini inceleyen çalışmalar ise sınırlı kalmıştır. Oysa mitik ve mistik temelleri güçlü olan Alevi inancını derinlemesine anlayabilmek için kurucu anlatılara ve bu anlatıları hâlâ kolektif hafızasında taşıyan kaynak kişilere başvurulması önemli görülmektedir. Bu çalışma da tam bu ihtiyaçtan hareketle, Aleviliğin mitik evrenindeki hayvanların anlam dünyasını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu araştırma nitel araştırma yöntemiyle hazırlanmıştır. Araştırmada kültür analizi modeli kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından daha önce belirlenmiş sorular ile saha çalışmasına çıkılmış, katılımcılar ile yarı yapılandırılmış ve yapılandırılmamış mülakat yöntemi yapılarak veriler toplanmıştır. Verilerin analizine geçilmeden önce kaynak kişiler KK-1, KK-2, KK-3 vs. şeklinde kodlanmıştır. Yapılan mülakatlar ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve daha sonra ses kayıtları çözümlenmiştir. Verilerin analizinde bir mesajın içindeki yinelenen ve değerli çıkarımlar yapan içerik analizinden faydalanılmıştır.

Alevi inancına ait herhangi bir unsurun araştırılması ve anlaşılmasında geleneksel Aleviliğin mitik anlatılarına yönelmenin gerekli olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu nedenle Alevi inancında hayvanlar ve hayvanlara yüklenen sembolik değerlerin anlaşılması aynı zamanda Alevi mitolojisinin kısmen anlaşılması olarak görülmektedir. Bu anlama sürecinde ise en temel kaynağın inancın geleneksel yönünü kolektif hafızasında taşıyan dedeler, âşıklar, dervişler ve talipler olduğu düşünülmektedir. Araştırmanın çalışma grubunun Amasya, Çorum, Samsun ve Tokat illerine bağlı merkez, ilçe ve köylerde ikamet eden geleneksel Aleviliği temsil eden dedeler, âşıklar, talipler ve köy babaları oluşturmaktadır. Çalışma grubunun bu dört ilden seçilmesine

gerekçe bu bölgede geleneksel Aleviliğin yoğun yaşanması, kolektif hafızanın canlı olması, bölgenin Alevi nüfusunun büyük bir kesimini içine alması, bölgede Alevi toplumu için önemli kabul edilen erenlerin, âşıkların, dervişlerin olması ve Aleviliğe ait yazılı kaynakların bu bölgede ortaya çıkarılmasıdır. Çalışma grubu oluşturulurken amaçlı örneklem yöntemi kullanılmıştır.

1. Alevi Mitolojisinde Hayvanlar ve Sembolik Değerleri

Doğal hayatın bir parçası olan hayvanlar çeşitli yönleriyle farklı mitolojiler içerisinde yer almış canlılardır. İnsanoğlu tarih boyunca doğada karşılaştığı canlı ya da cansız varlıklar ve bunlar çevresinde zuhur eden olaylarla ilgili olarak onları anlamlandırmaya yönelik bir çaba içerisinde olmuştur. Bu çaba sürecinde birçok canlı, nesne veya olay kutsalla ilişkilendirilerek kutsala ulaşmanın bir aracı olarak kabul edilmiştir (Akın, 2020a: 187).

İnsanlık tarihinin erken dönemlerinde zoomorfizm veya animalizm inancının dinî düşüncüyü etkilediği ileri sürülen savlardan biridir (Kuzgun, 2025: 40-44). Bu dönemde tanrıların hayvan biçimli olarak düşünölmeleri hayvanlara kutsiyet atfetmenin ve farklı şekilde algılanmalarının yolunu açmıştır. Totemizm inancında ise bir kabilenin atası olarak görölen hayvanlara ayrı bir kutsiyet atfedilmiştir. İnsanlık tarihinin antropomorfizm evresinde ise tanrılar insan biçiminde tahayyöl edilmeye başlanmıştır. Gerek çok tanrılı dönemlerde gerek tek tanrılı dönemlerde olsun tanrıları veya kötü ruhları memnun etmek, onların gazabından korunmak amacıyla bazı hayvanlar kurban olarak sunulmuştur. Kurban olarak sunulan hayvanlara ayrı bir önem atfedilerek diğör hayvanlardan farklı görölmüştür (Eliade, 2025: 47-48)

Hayvanların birbirinden farklı görölmelerinde elbette tek sebep kurban olarak sunulmaları etkili olmamıştır. Bir nesneye veya canlıya güç kazandıran ve bu varlıkları gerçek kılan kutsal güç yani “mana” inancı da etkilemiştir. Özellikle bazı hayvanlar kutsal güç olan “mana” açısından zengindirler. Fakat burada şunu belirtmek gerekir ki bir nesne veya bir canlı “manaya” ancak bir ruhun müdahalesiyle ya da herhangi bir kutsal canlının müdahalesi ile sahip olduğı görölmektedir. Bundan dolayı herhangi bir hayvanın mitik gücü, o gücü sağlayan ruhsal veya kutsal varlıktan bağımsız düşünölemez (Eliade, 2025: 49). Nitekim ileride de göröleceğı üzere birçok hayvan sembolik değeri veyahut gücünü bir din büyüğüyle olan ilişkisinden dolayı kazanmıştır. Bir diğör etken de şöyle açıklanabilir: Belirli tecrübeler ve gözlem sonucunda ulaşılan kimi hayvanların bazı özellikleri, hayvanları anlamlandırmada

önemli bir etken olmuştur. Hayvanın taşıdığı güç, rengi, verdiği zarar, uçuşu, hızlı olması, şekilsel yapısı gibi birçok unsurun hayvanlarla ilgili oluşan inançlarda etkili olmuştur. Örneğin Orta Asya Türk devletleri ve boylarının sahip oldukları Gök Tanrı inancıyla kuşlar arasında ciddi bir bağ kurulduğu, gökte uçmaları sebebiyle tanrının temsilcisi olarak görüldükleri bilinmektedir (Çetin, 2020: 36). Metamorfoz inancı bağlamında ise bazı hayvanların kötü bazı hayvanların ise iyi kalıpta olduklarına inanılmıştır. Özellikle çeşitli inançlarda var olan ulûhiyet sahibi kişilerin güç, hız gibi bariz özellikleri bulunan hayvanlara dönüştükleri ve böylelikle kerametlerini gösterdikleri görülmektedir (Çetin, 2017: 103). İnsanoğlunun gözlemleri ve tecrübeleri doğrultusunda her kültürde hayvanlar farklı sembolik ifadelerle ve farklı niteliklerle anılmışlardır. Türk toplumunda ölüm ve ölüm haberi ile özdeşleştirilen baykuş ve karga uğursuz olarak sayılırken barış, sadakati ve saflığı temsil eden güvercin iyi ve uğurlu sayılmıştır. Kurban olması bakımından koyun iyi hayvanlardan sayılırken tilki, çakal gibi hayvanlar kurnazlık atfedilmeleri sebebiyle iyi hayvanlardan sayılmamıştır.

Hayvanların iyi-kötü, uğurlu-uğursuz sayılmasının temelinde yaşanan tesadüfler, tecrübeler, hayvanların şekli yapıları, insan ve hayvanda bulunan ortak davranışlar ve dini veya mitolojik inançlar gibi birçok etken yatmaktadır denilebilir. Hayvanların bazı özelliklerinin insan davranışlarıyla özdeşleştirilmesi bu özdeşleştirilmenin teşbih yoluyla kullanıma dâhil edildiği görülmektedir. Bu sebeple hayvanlar âleminde hayvanın doğal olan bazı hareketler insanlara aktarılmıştır. Her yönüyle hayvandan üstün olan insanın bazı olumsuz hareketlerinin hayvanların hareketiyle ilişkilendirilmesi hayvanlara menfi bir anlam ve bakış yüklemiştir. Bununla birlikte hayvanların kazandıkları anlamların, herhangi bir kültür içindeki önemleri ve sembolik anlamlarının bazı tesadüfler, benzerlikler ve dini inançlarla açıklayabilmenin yanı sıra bir hayvanın olumlu-olumsuz anlama bürünmesi veya değer ve önem kazanması göksel prototipi ile de açıklanabilir. Bu bağlamda geleneksel dinsel toplumlarda hayvanların kendilerinden başka bir gücü temsil ettiğine inanıldığı veya kutsalın bir tezahürü olarak görüldükleri için onlarla ilgili birçok inanış, anlatı ve izah ortaya atılmıştır. Kimi hayvanların toplum nazarında güçlerini göksel prototipinden aldığı ifade edilmiştir. Örneğin yılan Âdem ile Havva'yı kandırdığı için olumsuz anlam kazanmış ve yılanın sembolü haline gelmiştir. Karga Âdem'e oğlunun ölüm haberini verdiği için kötü haberin sembolü olarak kabul edilmiştir. Alevi inancı bağlamında Güruh-ı Naci anlatısında¹ görüldüğü üzere Havva'nın kıskançlığı, aceleciliği, sözünde

1 Anlatının detayı için bk. ŞAHİN, Mehmet (2024). Modern Hayata Geçiş Sürecinde Alevi

durumaması ve hırsı sebebiyle küpünden yılan, çıkan ve tüm sürüngenlerin meydana geldiğine inanılır. Mitik anlatılar içerisinde hayvanların bugünkü formlarına ulaşmaları, çeşitli özellikleri nasıl kazandıkları, kültür içinde sahip oldukları gücü nereden ve nasıl aldıkları izah edilmektedir.

İnsanoğlu modern dönem öncesinde yaşadığı çevreyi bir bütün olarak görmüş, bu çevreyi ortak olarak paylaştığı her nesneyi ve canlıyı hayatının bir parçası olarak kabul etmiştir. Özellikle animizm ve totemizm inancının belirgin olduğu dönemlerde her nesnenin ve canlının ruhu olduğuna dair inançlar gelişmiştir. Nitekim vahdetivücut anlayışının etkisinin görüldüğü Alevi inancında, cansız varlıkların bir ruhu olduğuna dair inanın mevcut olduğu bilinmektedir. Bu inançlar neticesinde özellikle hayvanların da ruh taşıdığına inanılması onların farklı kılınmasında önemli bir adım olmuştur. Bununla birlikte bazı dinlerde ve dinlerin mistik akımlarında varlığına inanılan tenasüh inancı da hayvanların anlamlandırılmasında önemli bir yere sahip olmuştur. Yüzeysel bir ifadeyle tenasüh kavramı insan ruhunun insana, hayvana, bitkiye, cansız bir varlığa göç etmesi gibi çeşitli biçimleri olan bir inançtır (Ocak, 2015: 184). Kanaatimizce Alevi inancı özelinde hayvanlara yüklenen anlamlar da sembolik anlamların dışında tenasüh inancı büyük rol oynamaktadır.

Alevi inancına göre, kötü yaşayan bir kişinin ruhunun esfel kalıpta dünyaya geri geleceğine inanılır. Bu kalıplardan en kötüsü katır, domuz gibi hayvanlar görülürken arı, güvercin, koyun gibi hayvanlar ruhun insana geçmesi için gereken vaktin azaldığının göstergesidir. Tenasüh inancının Alevi mitolojisinde hayvanlara dair bakış açısını ve inanışları etkilediği açıkça görülmektedir. Nitekim ileride de görüleceği üzere bazı anlatılarda Alevilerce sevilmeyen kişilerin makbul olamayan hayvanların donunda görüldüğüne dair anlatılar bu iddiayı destekler niteliktedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi farklı uygarlıklar ve kültürlerde hayvanlara farklı anlamlar ve sembolik değerler yüklenmiştir. Kimi hayvanlar totemizm inancının izlerini taşıırken kimileri de bazı davranışları ve şekilleri itibarıyla sembolik değerler kazanmıştır. Örneğin Nuh Tufanı sonrası ağzında bir zeytin dalıyla gelen güvercin ve ağzındaki zeytin barışın temsili olmuştur. Alevi geleneğinde Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya güvercin donunda gelmesi ise saflığı, temizliği, Horasan'dan getirilen ruhsal bilgiyi/haberi ve barışın sembolü olarak görülmüştür.

Mitolojisi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.

Eliade, mitlerin kendine özgü tarihi olduğunu vurgulayarak bu tarihin mitsel tarih olduğunu belirtir. Bu bağlamda hayvanların da kendine ait mitsel tarihleri vardır. Kısaca her kozmik nesnenin bir tarihi vardır. Bu durum nesnelerin veya diğer mitsel olayların insanla konuşabilecek güçte olduğu anlamına gelir. Nesne, kendisinden, yani kökeninden söz ettiği için gerçek ve anlamlı duruma gelir. Bu şekilde bilinmezlikten ve anlaşılmaz olmaktan çıkar, insanın dünyasıyla aynı dünyaya dâhil olur (Eliade, 2020: 192). Alevi mitolojisinde bazı hayvanların mitsel tarihleri, kendi bilinmezlikleri ve anlaşılmazlıklarını ortadan kaldırdıkları ve insanlarla konuşabilir duruma geldikleri anlatılara aşağıda genel olarak mitsel tarihin kronolojisi dikkate alınarak değinilmiştir.

1.1. Dünya'nın Üzerinde Durduğu Balık ve Öküz

Dünyanın farklı kültürüne ait mitolojilerde Dünya'nın neyin üzerinde durduğuna dair farklı mitler anlatılmıştır. Bu durumun üzerinde yaşandığı kara parçasının merak edilmesinden ve bu merak doğrultusunda anlama, anlamlandırma çabasından doğduğu söylenebilir. Hint mitolojisinde dünyanın bir kaplumbağanın sırtından doğan bir filin üzerinde bulunduğu inanılmıştır. Çinlilerde ise kaplumbağanın dünyayı desteklediğine, her bir ayağının bir elementi veya dünyanın bir köşesini temsil ettiğine inanılmıştır. Kuzey mitolojilerinde ise dünyanın balinanın sırtında olduğuna ve balina hareket ettikçe depremlerin meydana geldiğine inanılmıştır (Çalış Minkan, 2019: 240).

Yaşar Çoruhlu (2011: 115-116), yeryüzünün düşmemesi veya batmaması için neyin üzerinde durduğu sorusunun dünya mitlerinde uçsuz bucaksız su, kozmik okyanus fikriyle ilişkili olduğunu belirtmektedir. Yazara göre, ucu bucağı görünmeyen suyun içerisinde bulunan yılan, ejderha, dev su kaplumbağası, dev balıklar gibi yaratıklar zaman zaman yeryüzünün üzerine yerleştirildiği varlıklar olarak düşünülmüştür. Bazı farklı milletler gibi Türkler de dünyanın bir hayvan üzerinde olduğuna inanmışlardır. Verbitskiy'in derlediği Altay yaratılış mitinde Dünya balığın üzerinde durmaktadır. Altay toplumunun dünyayı üç balığın taşıdığına inandıkları derlenen mitik anlatılarda görülmektedir. İslamiyet'in Orta Asya'ya etkilerinden sonra özellikle yüksek kültüre sahip Türkler arasında dünyanın bir öküzün boynuzları üzerinde durduğu şeklinde bir inanış yaygınlaşmıştır (Ögel, 2014: 475-476).

Orta Çağ Türk-İslam devri mitlerinde Dünya'yı taşıyan hayvanlar bir arada düşünülmüştür. Bu inanca göre suyun üzerinde balık, balığın üzerinde öküz ve onun boynuzunun üzerinde de Dünya yer alır. Buna ek olarak İslami gelenek içerisinde

öküzün üzerinde bir meleğin dünyayı tuttuğu şeklinde bir tasavvur gelişmiştir. Böylece İslami gelenekte göğü ve dünyayı taşıyan figür, Atlas ve Pers mitlerindeki devler gibi insan görünümlü bir figür haline getirilerek İslam geleneği ile uyuşturulmak istenilmiştir. Bunun için de bu melek figürü anlatılarda işlenmiştir (Çoruhlu, 2011: 120).

İslami eserlere de yansıyan bu görüş Ahmet Bican Yazıcıoğlu'nun *Envârü'l-Âşkân* adlı eserinde ele alınmıştır. Allah yeri yarattığında yer su üzerinde olduğu için sabit kalamamıştır. Bunun üzerine arştan bir melek indirilerek yeri sabit tutması istenmiştir. Melek bir eli ile doğudan diğer eli ile batıdan tutarak yeri omuzları üzerine yerleştirmiştir. Meleğin ayakları sabit kalmadığı için Firdevs'ten dört köşeli yakuttan bir taş çıkartılmıştır. Üzerinde yedi çukur bulunan bu taşın her bir çukurunda bir deniz vardır. Bu durum üzerine melek sabit kalmıştır fakat taş sabit kalamamıştır. Taşın sabit kalması için Firdevs'ten kırk bin boynuzlu bir öküz çıkarılmıştır. Öküz taşın altına girmiştir fakat bu seferde öküz karar kılammamıştır. Allah, öküzün sabit kalması için bir taş yaratmıştır ve öküzün altına yerleştirmiştir. Taş da sabit kalamayınca taşın altına balık yaratılmıştır. Balık da karar kılamayınca balığın altına bir deniz yaratılmıştır. Sonuç itibarıyla bütün yer meleğin üzerindedir, melek taş üzerindedir, taş öküzün üstündedir, öküz bir başka taş üstündedir, o taş balığın üstündedir, balık suyun üzerindedir, su ise havanın üzerindedir. Hava ise karanlığın üzerindedir (Yazıcıoğlu, 1973: 60-61).

Dünyanın sarı öküzün üzerinde olduğuna dair sözlü gelenekte derlenen ve Kul Himmet'e ait olduğu ifade edilen bir nefeste şöyle geçmektedir:

*Kul Himmet üstadım bu nasıl hallar
Sarı öküz eyinde cibani sallar
Muhammed Mehdi'ye de gelecek derler
Mehdi dalgasına coş deli gönül (KK-3)*

Pir Sultan Abdal'a ait iki nefeste sarı öküz şöyle geçer:

...
*Sarı öküzü benden sual sorarlar
Ben bilemem bilenlere sorayım
Şu dünyayı uçtan uca ararlar
Ben bilmem bilenlere sorayım*

*Dünyayı üstüne kurdu hâ deyü
Öküzün başının altı su deyü
Şu dünyanın damızlığı ne deyü
Ben bilemem bilenlere sorayım (Özdemir, 2010: 238).*

*Gitme giden gitme sual sorayım
Ya ne bu dünyanın üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Dünya Sarı Öküz'ün üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu öküz neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Öküz de bir salın üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu sal da neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Sal da bir balığın üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu balık neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Balık da deryanın üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu derya neyin üstünde durur
Vallahi billahi ben onu gördüm
Derya da ikrarın üstünde durur*

*Gitme giden gitme bir dahi soram
Ya bu ikrar neyin üstünde durur
Pir Sultan'ım der ki ben onu gördüm
İkrar da imanın üstünde durur (Özdemir, 2010: 321)*

Pir Sultan Abdal'dan aktarılan son nefese bakıldığında öküzün altında sal, salın altında balık, balığın altında derya durmaktadır. Şiirde Alevi geleneğinin temel unsurlarından olan ikrarın hepsinin altında olduğu ifade edilmektedir. Yani dünyanın temelinin ikrar üzerine ikrarın ise iman üzerine durduğu ifade edilmektedir (Şahin, 2024: 152).

Alevi yazılı geleneğinde önemli yeri olan *Buyruk* metninde dünyanın yaratılışı ile ilgili verilen kısımda öküz ve balığın varlığından bahsedilmektedir. “Sonunda şanı yüce Tanrı, o iki gevherin nurundan yedi kat gökleri ve yedi kat yerleri yarattı. Yeşil nurdan gökleri, Güneşi’, Ay’ı, yıldızları ve tüm melekleri yarattı. Ak nurdan yerleri, bitkileri ve hayvanları, öküzü ve balığı ve yer altındaki denizleri yarattı.” (Yaman, 2013: 171). Burada balık ve öküzün yeryüzünde yaşayan birer hayvan olarak ifade edilmediği düşünülmektedir. Zira balık ve öküzün hemen ardından denizlerin yaratılışı aktarılırken Dünya’nın üzerinde duran hayvanlardan ayrıca bahsedildiği görülmektedir. Sözlü gelenekte de dünyanın sarı öküzün boynuzunun üzerinde durduğu, öküzün boynuzunu salladığında depremlerin meydana geldiğine inanılmaktadır. Dünyanın neyin üzerinde olduğu sorusu esasında yaşanan deprem gibi doğal afetlere bir sebep arayışından çıktığı anlaşılmaktadır. İnanişâ göre, “Dünyanın altında derya, deryanın altında balık, balığın altında mermer taş, mermer taşın altında sarı öküz vardır. Sarı öküz boynuzunda dünyayı taşır. O boynuzunu sallarsa depremler olur.” (KK-2, KK-19, KK-20, KK-23, KK-24).

Sözlü gelenekteki ifade edilen sıralama ile Pir Sultan Abdal’ın nefesindeki sıralama arasında bir farklılık olduğu söylenebilir. Ancak sözlü gelenekteki mermer taş ile Yazıcıoğlu’nun eserinde bahsedilen taş arasında benzerlik vardır. Dünya’yı taşıyan hayvan konusunun Türk ve Doğu mitolojilerinde bulunan çok eski bir motif olduğu anlaşılmaktadır.

Abonoz Küçük’ün (2016: 4) Giresun ili Şebinkarahisar ilçesi Tokluağıl köyü sakini Hasan Özdemir’den derlediği anlatıda balığa neden bıçak vurulmadığının izahı anlatılmıştır. Anlatı özet olarak şöyledir: Bir gün Firavun yanına adam olarak Allah’ı vurup yerine geçmek için yola çıkar. Firavun ve yanındaki kişi büyük bir kartalın yardımı ile gökyüzüne uçarlar. Bir süre ilerledikten sonra Firavun Allah’ı görmüş. Yayı ile Allah’a bir ok fırlatmış. Allah kalkan balığını alıp okun önüne tutmuş. Bunun üzerine balık Allah’a “Ben nasıl bir yaratıktım ki seni zehirli oktan kurtardım.” der. Bunun üzerine Allah da balığa: “Ya balık, sana bıçak kalktı. Sen ölmeden sana bıçak vurulmayacak.” demiş. Bu hadiseden ötürü balığa ölmeden bıçak vurulması günah

sayılmıştır Trabzon'da ve Giresun'da da balığa ölmeden bıçak vurulmadığını aktaran Küçük (2016: 6), bu kişilerin iki anlatıdan da habersiz olduklarını vurgulamaktadır. Ölmeden balığa bıçak vurulması halinde kişilerin başına bir bela geleceği veya ailedeki kadınlardan birisinin sakat çocuk doğuracağına inanılmaktadır.

Derleme aşamasında Tokat'ta Eraslan Ocağı'na mensup taliplerin geçmişte balık yemedikleri ifade edilmişti.² İnanışa göre, Eraslan günün birinde tavada balık yaparken balık tavadan kaçıp gitmiştir. Bu olaydan dolayı "Pirimizin tavaasında durmayan balığı biz de yemeyiz." şeklinde bir yaklaşım gösteren bu ocağa mensup talipler balık yememişlerdir (KK-15, KK-21). Fakat günümüzde bu uygulamaya ocağa mensup kişilerde rastlanılmamıştır. Alevi yazılı ve sözlü geleneğinde dünyayı taşıyan balık ve öküz, Türk ve Doğu mitolojilerinde bulunan çok eski bir motiftir. Bu motifle Dünya'nın temeline, Dünya'yı taşıyan gücün ne olduğuna ve dünyadaki depremlerin nasıl gerçekleştiğine izah aranmıştır.

Saha çalışması boyunca tenasüh inancı bağlamında insan ruhunun denizlerde yaşayan hayvanlara geçtiğine dair bir bulguya veya anlatıya rastlanılmamıştır. Bunun sebebinin Alevi toplumunun daha çok tarım, ağaç işleri (özellikle Tahtacılar) ve hayvancılıkla ilgilenip denizcilik ile ilgilenmemesinden kaynakladığı ileri sürülebilir. Zira toplumların iç içe oldukları, sürekli görmeye maruz kaldıkları ve geçimlerini sağladıkları unsurlara dair inançlar geliştirdikleri bilinmektedir.

1.2. Âdem ile Havva'yı Aldatan Yılan

Alevi mitolojisinde yılan Âdem ile Havva'nın cennetten sürülmesinde karşımıza çıkar. Burada olumsuz bir şekilde karşımıza çıkan yılan kimi zaman bazı velilerin yılanı kamçı yapıp kullanmalarında, yine bazı velilerin ve tarik-i evliyanın yılan donunda görüldüğü inancında olumlu olarak ortaya çıkmaktadır. Ev yapımı sürecinde temel kazarken çıkan yılanlara dokunulmadığı, bu yılanın evin gerçek sahipleri olarak görüldüğü bilinmektedir (Şahin, 2017: 136). Bu inanç eski Türk inancındaki ev iyesi inancıyla ilgilidir. Zira eski Türklerde birçok nesnenin koruyucu ruhu olduğuna inanılmıştır.

Alevi mitolojisinde yılanla Âdem ile Havva'nın yaratılışı ve cennete yerleştirilmelerinde karşılaşılır. Anlatıya göre, Âdem cennete yerleştirildiğinde

2 Bu bilgi derlenirken bütün balıklar dâhil mi yoksa belli başlı bir balık türü mü olduğuna dair net bir veri elde edilememiştir.

cennetin kapısına iki bekçi konulur. Bu bekçilerden birisi tavus kuşu diğeri ise yılanıdır. Şeytan bu ikisini de kandırıp cennetin içine girer. Cennete nasıl girdiğine dair farklı anlatılar ve yaklaşımlar mevcuttur. Bu görüşler kısaca şöyledir: Şeytan, ihtiyar donunda bekçileri kandırarak girer (KK-19). Yılan esnerken şeytan bir sinek donunda yılanın ağzına girer, sonrada tavus meleğinin kanadına basarak cennete girer. Kaynak kişinin ifade ettiğine göre esnerken eli ağza götürmek buradan kalmıştır (KK-12). Cennetin bekçisi Rıdvan'dır. Rıdvan, yılan donunda bir melektir. Rıdvan sıcaktan susar, su içerken şeytan ağzına sinek donunda girer. Rıdvan o an pıskırınca şeytan dışarı çıkar. Pıskırınca/hapşırınca eli ağza götürmek buradan kalmıştır (KK-22). Şeytan yılanın ağzına girer. Yılan kusunca şeytan dışarı çıkar. Yılan denilen yalandır. Şeytan, cennete yalanla girmiştir (KK-24).

İnanışa göre, yılan ayakları olan bir hayvandır ve görevi cennetin bekçiliğini yapmaktır. Yılan, şeytani cennete soktuğu için ceza olarak sürünge hale getirilmiştir. Yılanın diğer cezası ise insanların ona düşman olması, başını ezecek öldürülmesidir. Yılan şeytana kanmıştır, şeytan da Havva'yı yalan ile kandırmıştır. Bu sebeple Alevi inancında yılan yalanın sembolü olarak görülmektedir (KK-2, KK-8, KK-13, KK-16, KK-21).

Alevi mitolojisinde yılanla ilgili anlatılara bakıldığında birtakım farklılıklar dışında temel olarak Tevrat merkezli inanışların kaynaklık ettiği görülmektedir. Tevrat'ın Yaratılış bölümünde yılanın Âdem ile Havva'yı kandırdığı şöyle anlatılmaktadır:

Âdem ile Havva cennette iken yabanıl hayvanların en kurnazı olan yılan “Yasak meyveyi yerseniz gözleriniz açılacak, iyi ile kötüyü bileceksiniz, Tanrı gibi olacaksınız.” diyerek bu iki insanı kandırır. Havva meyveyi yer ve eşine de yedirir. O zaman çıplak olduklarını anlayan Âdem ile Havva incir yapraklarından kendilerine elbise yaparlar. Tanrı'nın sesini duyan Âdem ile Havva çıplak oldukları için Tanrı'dan kaçarak ağaçların arkasına gizlenirler. Bu durumun üzerine yılan yabanıl hayvanların en lanetlisi olarak karnı üzerinde sürünmeye, toprak yemeye ve kadının soyu ile ömür boyu düşman olmaya mahkûm edilir. İnsanlar yılanın başını ezecek, yılan ise insanların topuğuna saldıracaktır (URL-1: Yaratılış, 3: 1-14).

Radlof'un derlemiş olduğu Altay yaratılış destanında ilk insan olarak Âdem ve Havva'nın farklı isimlerle Türkler arasında varlığına işaret edilmekle birlikte cennetten kovulma hadisesine de rastlanılmaktadır. Derlenen destanda Tevrat etkisinin olduğu açıkça görülmektedir. Tanrı dokuz dalı ve budağı olan bir ağaç yaratır. Köpek ve

yılanı bu ağaca bekçi olarak bırakır fakat Erlik yılanı ve köpeği kandırır. Yılan ağacın meyvesinden yer ve Eje'yi de kandırır. Tanrı yılanı kızar ve ona “İnsanlar senin düşmanın olsun, senin canını alsın.” diyerek ceza verir (Ögel, 2014: 487-497).

Gerek Alevi mitik anlatılarında gerekse Tevrat kaynaklı anlatıda ilk günahın işlenmesi ile birlikte yılan bugünkü fiziksel formunu almıştır. Ayrıca yılanın Allah tarafından lanetlenmesi sadece fiziksel formunun değişmesine sebep olmayıp karakteristik özelliğinin şekillenmesine de neden olmuştur. İnsan-yılan ilişkisi bağlamında da yılan insanlar tarafından aldatıcı, yalancı sıfatına büründürülmüş, yılan yalanın, aldatmanın bir sembolü haline gelmiştir.

Yılanın yaratılışı ile ilgili diğer bir anlatıya ise Alevi geleneğinde oldukça önemli bir yere sahip olduğu anlaşılan Güruh-ı Naci anlatısında rastlanır. Anlatıya göre, Âdem veya Naciye ile Havva bir sebepten dolayı birbiriyle iddialaşır. Bu iddia doğrultusunda Âdem veya Naciye ve Havva bir küpe nefeslerini üflerler veya bir çalıntı/maya çalarlar veya da menilerini koyarlar. Kırk gün küpleri açmamak üzere sözleşirler. Havva içindeki kıskançlığa, hırsa ve meraka yenik düşer ve gidip Âdem'in veya Naciye'nin küpüne bakar. Âdem'in veya Naciye'nin küpünde bir erkek çocuğu olduğunu gören Havva, iddiayı kaybetmemek için gidip gelip bu küpünü sallar. Bu nedenle bu küpün içinden meydana gelen Şit Peygamber'in bir ayağı topaldır. Kırkuncı gün küpler açıldığında Havva'nın küpünden yılan, çıyan akrep ve diğer tüm sürüngenler çıkar (KK-2, KK-4, KK-6, KK-8, KK-10- KK-12, KK-14, KK-15, KK16, KK-17, KK-18, KK-19, KK-20, KK-21, KK-22, KK-24).

Anlatılarda görüldüğü üzere yılan ile Havva'nın onun bazı karakteristik özellikleri arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Havva'nın hırsı, kıskançlığı, yalanla aldatılması yılanla ilişkilendirilmiş ve yılan hem fizyolojik formunu hem de sembolik anlamını Havva ile olan ilişkisi neticesinde almıştır.

Yılanla ilgili diğer bir anlatı ise *Buyruk İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık* adlı eserde anlatılır. Esere göre, bütün olumsuz varlıklar ve davranışlar yüzü kara taştan yaratılmıştır. Bu sebeple bu varlıkların aslı kötüdür. “O yüzü kara taştan kizbi melun, akrep, yılan ve çıyan, karanlık ve şerri şeytan, belayı zarıyı, kulun kula mekri, ukubet, yalan, buğuzu, bahil, kahaşayla gülmek ve gizli söz dinlemek ve maskaralık, yalan sıfat, özünü bilmez kullar için bu mizan terazi olsa gerektir...” (Altınok, 2012: 233). Burada bahsedilen hayvanlarla bahsi geçen davranışlar arasında sembolik bir ilişki kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgilere göre söylenecek olursa yılanın aslı

kara taştandır ve Alevi mitik anlatılarında yılan olumsuz bir hayvan olarak kabul görmektedir.

Yılanın dilinin çatal şeklinde olmasının sebebine dair açıklama ise Nuh Tufanına dayandırılmaktadır. Gemi yüzerken geminin içinde bir delik açılır. Bu deliği fareler açar. Yılan deliği kapatabileceğini söyler. Buna karşılık yeterince et ister. Nuh peygamber deliği kapatırsan şartını yerine getiririm der. Yılan deliği kapatır. Nuh yılanı ne eti istersin diye sorduğunda yılan tam adam eti diyecekken bir kırlangıç gelir yılanın dilini ısırır ve yılanın dili çatalı olur. Bunun üzerine yılan da kırlangıcın kuyruğunu ısırarak kırlangıcın kuyruğunu çatalı yapar. (KK-15, KK-20).

Yılan, Alevi mitolojisinde kara taştan yaratılan olumsuz varlıklardan biri olarak ve şeytanın cennete girişine yardımcı olan bir hayvan olarak görülür. Yılanın insanın içindeki yalanın sembolü olduğundan dolayı dilde ve gönülde yalanın öldürülmesi gerektiği kaynak kişilerce vurgulanmıştır. Bunun dışında evin temelinde rastlanan yılanlara dokunulmaz ve onlar evin gerçek sahipleri olarak kabul edilir. Yılan, menkıbelerde velilerin elinde kamçı olan bir hayvandır. Bununla birlikte tarik-i evliyanın özellikle inanmayanlara karşı yılan donunda görüldüğü de bilinmektedir. Tenasüh sürecinde yılan donunda dünyaya gelmenin kötü sayıldığı ve kötülük yapan, aldatıcı ve yalancı olan insanların yılan donunda dünyaya gelme ihtimalleri olduğu kaynak kişilerce aktarılmıştır (KK-19, KK-22, KK-23, KK-24).

1.3. Havva'nın Küpünden Çıkan Sürüngenler

Güruh-ı Naci mitinde Âdem veya Naciye ile Havva'nın bir küpe meni, maya koymaları veya nefes üflemleri neticesinde sürüngen hayvanların hepsinin Havva'nın küpünden çıktığı anlatılmaktadır. İnanişâ göre, Havva şüpheye düştüğü, Âdem'in küpünü kurnazlık ve kıskançlıkla salladığı için onun küpünden bu hayvanlar çıkmıştır. Burada hayvanlara yüklenen sembolik anlamın Havva'nın göstermiş olduğu tavırla ilgili olduğu açıktır. Yılan, çıyan, akrep gibi hayvanlar, vesveseyi, sinsiliği, kurnazlığı, yalanı, ihaneti temsil eden hayvanlardır. Bu hayvanların Havva'nın taşımış olduğu duyguların bir yansıması olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıda da alıntılındığı gibi bu sürüngen hayvanlar ve bazı olumsuz davranışların yüzü kara taştan yaratıldığından bahsedilmişti (Altınok, 2012: 233). Bahsi geçen davranışlara bakıldığında yalan, buğuz, şer gibi ifadeler ile akrep, yılan, çıyan arasında bir ilgi kurulduğu muhakkaktır.

Sürüngen hayvanların sembolik olarak taşıdıkları anlamlar mitik dönemde kazanılan anlamlardır. Bir nevi bu hayvanların olumsuzlukları mit kahramanının olumsuz davranışlarının bir sembolü olarak bu hayvanlarda görünür kılınmış ve anlam kazanmıştır. Bu nedenle bu fiillerde ve davranışlarda bulunan kişilerin aynı ismi geçen hayvanlar gibi makbul sayılmadığı ve bu davranış üzere ölenlerin tenasüh inancı bağlamında bu davranışların temsili olan hayvanlara döneceklerine inanılmaktadır. Ruhun sürüngenlere geçmesi cehennem olarak kabul edilir (KK-3, KK-13). Zira inanışa göre, her kişi ameli doğrultusunda bir tenasüh süreci yaşar.

1.4. Havva'nın Can Sıkıntısını Gideren Tavuk ve Horoz

Alevi inancında musahip olmak isteyen kişiler dedenin huzurunda dua alırlar. Bu dua esnasında musahip adayı olmanın göstergesi ve musahip kurbanının habercisi olarak horoz kurban ederler. Alevi inancında horoz, Cebrail olarak adlandırılır. Bu durumun Cebrail'in "delil, rehber" olma görevinden kaynaklandığına inanılmaktadır (KK-1, KK-5, KK-8, KK-11, KK-21, KK-23, KK-24). Cebrail, Alevi inancı içerisinde yaratılış anlatıları boyunca karşılaşılan ve miraç gecesi Hz. Muhammed'e rehber olan, dört büyük melekten birisi yani vahiy meleğidir. Alevi inancında, Cebrail rehberlik makamının piri olarak kabul edilir. Ersal'ın (2016: 236) tespitiyle söylenecek olursa Hakk'a ulaşmayı hedefleyen her unsur Cebrail'le karşılaşır. Hakk'a ulaşmada Hz. Muhammed'e nasıl Cebrail rehberlik ettiyse Hak için kesilen kurbanın delili de Cebrail'dir. Alevi toplumunda adak olarak adanan horoza Cebrail denildiği gibi bir şeyin gerçekleşmesi için tutulan adak orucuna da Cebrail orucu denildiği tespit edilmiştir (Şahin, 2024: 322). Kutsal olana yaklaşımdan önce Cebrail olarak ifade edilen horozun kesilmesi Cebrail'in kutsal olana yaklaşımda ilk aşama olduğunun göstergesidir (Ersal, 2016: 236).

Alevi geleneğinde horoz delil/rehber olarak kabul edilen Cebrail'in simgesidir. Horoz ile Cebrail ilişkisine yönelik Alevi mitolojisinde şöyle bir anlatı da mevcuttur: Cebrail, Hz. Ali'ye arş-ı eflakta ikrar verir. Hz. Ali Cebrail'den kurban ister. Cebrail bir horoz getirir ve bu horoz Hz. Ali tarafından tekbirlenir. Daha sonra bu kurban Kırklar'a götürülür ve lokma edilir (Altınok, 2007: 192-194). Alevi inancında Cebrail ile horozun ilişkilendirilmesinin mitik kökenine dair kuvvetli kabullerden biri bu anlatıya dayanmaktadır.

Horoz ve tavuğun yaratılması ve Cebrail ile bağlantısına yönelik başka bir anlatı ise şöyle anlatılmıştır: Âdem ile Havva cennetten sürüldükten sonra Havva'nın canı çok sıkılır ve onu meşgul edecek bir şeyler yaratılması için Allah, Cebrail'e Havva'nın yanına git ve onun canının sıkıntısını geçirecek bir şeyler yarat emrini verir. Cebrail Havva'nın yanına gider, kendi kanatlarına dokunduğunda veya kanatlarını silktiğinde horoz ve tavuk meydana gelir. Horozun ve tavuğun kadınlara yakın olmasının sebebi bu anlatı ile izah edilir (KK- 9, KK-21). Kanaatimize göre, horozun Cebrail olarak anılmasının sebeplerinden biri de Cebrail'in kendi kanatlarından yaratıldığına inanılmasından kaynaklanmaktadır.

Melikof (2022: 168) Alevilerin bilhassa beyaz horoza saygı gösterdiklerini ifade etmiştir. Nitekim bu tespiti doğrulayacak bir bilgiye gerek tarafımızca yürütülen gerekse Ersal'ın (2016: 236) yürütmüş olduğu saha çalışmasında, horozun özel bir saygıyla karşılanmadığı tespit edilmiştir. Katılımcılar tarafından Alevi inancında, horozun öneminin adak ve kurban rolünü üstlenmesinden ileri geldiği ifade edilmiştir. Horozun bir melek gibi veya şeytan gibi tasavvur edildiğine de şahit olmadığını belirten Ersal, cemlerde Cebrail meydana geldiğinde dedelerin özellikle kurban edilen horozun/Cebrail'in vahiy getiren melek Cebrail olmadığını belirttiğini kaydetmiştir.

Bu çalışmada horozun veya tavuğun tenasüh inancı bağlamında olumlu veya olumsuz sayıldığına veya ruhun bu hayvanların donuna girdiğine dair bir bulguya rastlanılmamıştır. Fakat genel itibariyle alevi toplumunda Allah'a dua edilirken “Esfel kalıpta dünyaya getirme.”, “Dağdakilere verme ahırdakilere ver.” şeklinde dua edildiği tespit edilmiştir (KK-1, KK-2, KK-7, KK-11, KK-14, KK-15).

1.5. Kabil'e Yol Gösteren Karga

Türk halk inanışlarında baykuş ile birlikte karga da olumsuz hayvanlardan olarak görülür. Karga ölüm ve ölümün habercisi olarak görüldüğü için iyi hayvanlardan sayılmaz (Şahin, 2017: 97). Kanaatimizce karganın ölümle ilişkilendirilmesi Kabil'in Habil'i öldürmesi ile ilgilidir.

Mitik anlatıya göre, Habil ve Kabil kendileri ile farklı batından doğan kişilerle evlendirilmelidir. Fakat Kabil bu yasağı çiğneyerek kendisiyle doğan kızla evlenmek ister. Bu duruma Hz. Âdem karşı çıksa da Kabil çok ısrar eder. Hz. Âdem bir çözüm olarak Habil ile Kabil'in kurban sunmalarını ister. Habil'in kurbanı kabul edildiğinde kıskançlığından dolayı kardeşi Habil'in başını taşla ezerek öldürür. Cesedi

ne yapacağını bilemediği için bir süre sırtında taşır. Bir karganın diğerini öldürdükten sonra onu toprağa gömdüğünü gözler. “Yuh bana bir karga kadar da olamadım.” diyerek kardeşini gömer (KK-4, KK-10, KK-12, KK-15, KK-24). İnaniş’a göre, Hz. Âdem’e oğlu Habil’in yerini yine bir karga göstermiştir (KK-8).

Bu anlatılarda görüldüğü üzere, karga ölüm haberini verme veya ölümle ilgili bir durumda yol gösterici olma rolünü üstlenmiştir. Halk inanışlarında da karganın ölüm ile ilişkilendirilmesi bu inanışın kökeninin Habil-Kabil olayına dayandığını göstermektedir.

1.6. Nuh’un Gemisindeki Kırlangıç

Kırlangıç Sümer mitolojisinde ve Türk mitolojisinde gemiden gönderilen kuşlardan birisidir. Uygur Türklerinde kutsanan ve dostluğun, şefkatin sembolü olarak görülen kırlangıcın insanları kazadan beladan koruduğuna inanılır. Bundan dolayı da Uygur Türkleri arasında çatıların, evlerin duvarlarına kırlangıçlar için yuvalar yapıldığı bilinmektedir. Bu kuşun yuva yaptığı yeri bereketlendirdiğine inanılır. Bu yüzden kırlangıcın yakalanması, öldürülmesi ve avlanması yasak kılınmıştır. Kırlangıç yakalayan kişilerin ellerinin taş kesileceğine inanılır (Öger ve Köse, 2014: 55-69).

Kırlangıçla ilgili Alevi mitolojisinde şöyle bir anlatı mevcuttur: Allah, şeytanı yarattıktan sonra, kuşları ve öteki hayvanları yaratmış. Sonra balçıktan insanı yaratmıştır. Allah, insanı yarattıktan sonra şeytana demiş ki: “Bu balçıktan yarattığım insandır. İnsana hürmet edeceksin, onu seveceksin, ona biat edeceksin.” Şeytan karşı gelmiş, “Ben neden ona biat edeyim, hürmet edeyim. Ben ondan üstünüm. Benim özümde ateş var, onda balçık. Ben ondan üstünüm.” demiş. Şeytan, Allah’a karşı gelince cennetten kovulmuş. Gel zaman git zaman şeytan yılanı kandırmış. Ona gidip “Ben insanları kandırayım bana tapmasını sağlayım, sen de bana tapmayı sok öldür.” demiş. Kırlangıç bu olanları duymuş, onları izlemiş. Yılan tam bir insan sokacakken dilini ısırılmış, uçup kaçacağı sırada da yılan onun kuyruğunu ısırıp dişi ile ortadan ikiye bölmüş. O gün bu gündür insanlar beni korur diye de kırlangıç evini hep insanların olduğu yere yapmıştır (Türkdoğan, 2019: 53).

Kırlangıçla ilgili diğer anlatı ise daha önceki paragraflarda belirtildiği gibi tufan miti içerisinde yer almaktadır. Anlatıya göre, Hz. Nuh’un gemisi yüzerken geminin içinde bir delik açılır. Bu deliği fareler açar. Yılan deliği kapatabileceğini söyler (KK-15 KK-19). Buna karşılık yeterince et ister. Hz. Nuh, “Deliği kapatırsan şartını yerine

getiririm.” der. Yılan deliği kapatır. Nuh yılanı ne eti istersin diye sorduğunda yılan tam adam eti diyecekken bir kırlangıç gelir, yılanın dilini ısırır ve yılanın dili çatallı olur. Bunun üzerine yılan da kırlangıcın kuyruğunu ısırarak kırlangıcın kuyruğunu çatallı yapar (KK-15, KK-19).

Uygur Türklerinin inancında kırlangıcın koruyucu özelliği ile hem yukarıda alıntıladığımız hem de Nuh Tufanında bahsettiğimiz mitte insanları koruyuculuğu işlevsellik açısından benzerlik göstermektedir. Gemideki deliği kapatan yılan, insan eti yemek istediğini söyleyeceği sırada kırlangıç dilini ısırır ve yılanın dili çatallı olur. Bunun üzerine yılan da kırlangıcın kuyruğunu ısırarak kuyruğunu çatallı yapar. İki anlatıda da anlatının bağlamı farklı olsa da işlev özünü korumuştur.

1.7. Velilerin Donuna Girdiği Güvercin

Sümer mitolojisinde, Türk mitolojisinde, Tevrat'ta ve İslam geleneğinde Nuh Tufanı sonrası gemiden uçurulan kuşlardan en sadık ve temiz olanı güvercindir (Bottéro ve Kramer, 2019: 648-657). Türk mitolojisi anlatısında uçuş görevini alan güvercin büyük bir sadakatle görevini yerine getirir ve yoldaki aldatıcı leşlere konmaz. Leş yememesi sebebiyle diğer kuşlardan ayrılarak ömür boyu kıyamete kadar yavruları ile yaşaması istenir (Öğür ve Köse, 2014: 168).

Alevi geleneğinde güvercin denildiğinde akla ilk olarak Hacı Bektaş Veli'nin güvercin donuna girmesi gelir (Ocak, 2015: 219-220). Fakat bu çalışmada görüldü ki Alevi yazılı kültürünün en mühim eserlerinden olan buyruk metinlerinde Hz. Ali'nin de güvercin donuna girdiğinden bahsedilmektedir. Ayrıca Erdal Gezik'in (2016) Nesim Kılâgöz'den derlediği yaratılış anlatısında Cebrail'in gökte uçuşu güvercine benzetilmiştir. Hz. Âdem'in bedeni yaratılırken yer-gök, su içindedir. Cebrail'in kanadına bir nefes üfürülür ve bir ateş meydana gelir. Bu ateş küle döner, kül suya atılır, su çekilir ve toprak olur. Bu topraktan Âdem'in vücudu meydana getirilir.³ Anlatıda Cebrail'in güvercin hesabına yani güvercin gibi uçtuğu görülmektedir. Cebrail'in haber getirici işlevi ile güvercinin haber götüren/getiren bir kuş olması özdeştir. Belki de güvercinin bu işlevinden dolayı Cebrail'in uçuşu güvercine benzetilmiştir veya tam tersi olarak Cebrail'in haber getirici işlevinden dolayı güvercin Cebrail'e benzetilmiştir. Bu ihtimaller dışında güvercin makul ve temiz bir hayvan olarak

3 Anlatının detayı için bk. GEZİK, Erdal (2016). *Geçmiş ve Tarîh Arasında Alevî Hafızasını Tanımlamak*. İstanbul: İletişim Yayınları. s. 103-107.

görülmesi de bu benzerlik ilişkisine kaynaklık ettiği düşünülebilir. Alevi mitolojisinde güvercinle karşılaşılan ikinci anlatı ise Hz. Ali ile ilgilidir.

Buyruk metninde yer alan anlatı şöyledir: “...Kandil’de Nur’da iken Hz. Şah, Üstad-ı Ezel ve Pîr-ü Mürşid-i Lem Yezel güvercin kılığında uçup cennete göçüp Tuba Ağacı’na konup ve silkinip Âdem sıfatında Tuba Ağacı’nın dibine konup Hakk’ın kudretinden misk-i ezferden bir avuç toprak var idi...” (Yaman, 2013: 171). Bu anlatıda ise Hz. Ali’nin don değiştirerek güvercin kılığına girmesi ve arkasından tekrar insan donuna girerek toprak aldığı görülmektedir. Bu motiflerin Alevi geleneğine yabancı olmadığı bilinmektedir. Nitekim Nesimi Kılâgöz anlatısı ile *Buyruk*’ta yer alan anlatılar arasında uçma, yeryüzünün yaratılması için toprak tedarik etme ve yaratım sürecinin gerçekleşmesi benzerlik göstermektedir.

Alevi mitolojisinde güvercin donuna girmek bilinen bir motiftir. Bu motif dünyanın birçok yerinde anlatılan efsane, masal ve menkıbelerde yer almaktadır. İslamiyet’ten önceki devirlerde bazı Türk topluluklarının kuşları ongun/totem saydıkları bilinmektedir. Ayrıca kuş ruhun simgesi olarak görülmüş bu sebeple Türkçede “uçmak” sözcüğü ölümü ima etmiştir. Kuşlar şamanların suretine büründükleri, yardım aldıkları koruyucu ruh olarak da kabul edilmiştir. Eski Türklerde şaman en çok kaz, karga, baykuş, kuğu kuşlarının suretine girmektedir (Çoruhlu, 2011: 186). Alevi inancı söz konusu olduğunda bu ve benzeri inançların kökeninin tek bir yere dayandırılması mümkün görünmemektedir. Çünkü Alevi inancı mistik yönü ağır basan bir inançtır. Bu sebeple bu inanç içerisindeki her motife tasavvufî bağlamı da düşünülerek yaklaşılması gerekir. Hacı Bektaş’ın güvercin donunda Anadolu’ya gelmesi onun Horasan’dan getirdiği manevi haberin/bilginin, inancın, taşıdığı mesajın saflığına ve temizliğine bir işaret olarak görülebilir. Yine güvercinin temsil ettiği masumluk, saflık, haber getirici gibi özellikleri çeşitli benzetmelere yol açmıştır. İnanç içinde kullanılan her teşbihin kökenini başka kültürlerde aramak veya başka kültürlere dayandırmak yerine sembol olarak kullanılan nesnenin veya varlığın yol dili içinde kazandığı anlama odaklanılmasının işlevsel bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir.

Alevi mitolojisinde güvercin, Buyruk metinlerinde düşkünlere verilen cezaların anlatıldığı bölümde de karşımıza çıkmaktadır. Hz. Eyüp’ün eşi Rahime Hatun’un yedi güvercin kurban ettiği şöyle anlatılır: “...Eyüp peygamber iyileştiğinde yüz buğday sapını birleştirerek Rahime Ana’ya vurdu. Bu buğday saplarından taneler dökülerek bin bir buğday çıkmıştır. Rahime Ana yedi güvercin kurban ederek Kırklar nazarına

getirip yemişlerdir.” (Bozkurt, 2020: 149). Güvercinin kurban olduğuna yönelik bu bilgiyi sözlü gelenekte doğrulayacak bir ifadeyle karşılaşılmamıştır.

Mitik anlatılarda, sadakatin, saflığın, masumluğun, haber getirmenin sembolü olarak karşımıza çıkan güvercin Alevi mitolojisinde Cebrail’in benzetildiği, Hz. Ali’nin bizzat donuna girdiği bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Alevilikteki tenasüh inancına göre, ruhun güvercine konması makul olarak kabul görülmüştür. Ayrıca metamorfoz/don değiştirme inancı bağlamında velilerin donuna girdiği bir hayvan olması sebebiyle de güvercine ayrı bir önem atfedildiği görülmektedir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-6, KK-24).

1.8. Nurdan Yaratılan At

Göçebe yaşam süren ve bu yaşamın birçok kısmını savaşlarla geçiren Türk milleti için at, büyük önem arz etmektedir. At, bu anlamda göçün ve savaşın taşıyıcı gücü olmuştur. At; Dede Korkut Hikâyeleri, destanlar, masallar, halk hikâyeleri gibi halk edebiyatı türlerinde kahramanların bazen yardımcısı bazen sırdaşı bazen de yol göstericisi olmuştur. Hatta kahramanları kahraman yapan bir yardımcı unsurdur (Ekici, 2025: 213). Kahramanın tamamlayıcı unsuru olan at sahibi ile kurduğu sadakat ilişkisi yönünden de dikkat çekici bir hayvandır. Türklerin atlı göçebe hayatları ve savaşçı özellikleri Türkler için atı diğer hayvanlardan daha üstün kılmıştır. Türk mitolojisindeki inanışa göre atlar, tanrıları görmüş ve onlara yakın olmuş varlıklardır. Onlar kâinatın sırlarına vâkıftır. Aynı zamanda insanlara da yakın durmuş ve onların iyiliğine katkı sağlamıştır (Ekici, 2025: 113). Bununla birlikte şamanist törenlerde at, şamanın gökyüzüne çıktığı bineği olarak ve kurbanlık hayvan olarak önem kazanmıştır. Şamanın at yardımıyla yeraltına ya da öteki dünyaya geçmesi sebebiyle at ölümün de simgesi olmuştur. Kurgan denilen eski Türk mezarlarında atların bulunması, atın öteki dünyada ölüye hizmet etmek üzere gömüldüğünün bir göstergesidir. Ayrıca bu hayvanların çoğunun yas işareti olarak kuyruklarının kesilmiş veya düğümlemiş olduğu tespit edilmiştir. İslamiyet devrinde bazı Türk hükümdarlarının atıyla birlikte ya da sadece atının gömüldüğü de aktarılan bilgiler arasındadır (Çoruhlu, 2011: 173-174). İslamiyet devrinde atın öneminin devam ettiği görülmektedir. Hz. Hızır’ın atı, Hz. Muhammed’in miraca çıkarken bindiği Burak, Hz. Ali’nin Düldül’ü ve birçok efsane ve destan kahramanının atları toplum hafızasında önemli yer tutmuştur.

Alevi mitolojisinde bu dünya yaratılmadan önce altı kere dolmuş boşalmıştır. Şimdiki yaratımdan önce yaratılan varlıklar arasında at kavminin yaratıldığına inanılmaktadır. Bu nedenle tenasüh inancı içinde bir ruhun ata geçmiş olması insana geçişi yaklaştığının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Hz. Hızır'ın boz atı ve Hz. Ali'nin Döldül'ü Alevilerce “nur” olarak görülmektedir.

Hızırname adlı eserde Hızır'ın atının yaratılması özetle şöyle anlatılmaktadır:

...Hazret-i Hızır dört mukarreb meleği kandilden aşağı indirdikten ve onlarla söyledikten sonra Şah'ın huzuruna varmak için ab-ı hayvân çeşmesine girip yıkanır. Yıkanırken on iki rubu da orada yıkanırken görür. Gizlenir. Bu on iki rubun yanına bir at gelir. Atın gövdesi nurdan şule veriyor. Bunu görünce zayı'-i akl olur. Uykudan uyanır gibi uyandıktan sonra mübarek cemaller gitmiştir. Boz at durmaktadır. Atın başında nurdan bir melek (edyan) durmaktadır. Atı eline alır. Yürü dediğinde o anda bir avaz gelir... Şah atı yanına istedi ve atın üzerine butbe okuyup atı tekbirledi (Altınok, 2007: 560-583).

Anlatıda Hızır'ın atının “boz at” olarak tasvir edildiği görülmektedir. Nitekim Anadolu'da “Boz atlı Hızır” ifadesi Hızır tasvirlerinde kullanılan bir ifadedir. Boz renk gök ile yani tanrısallıkla ilgili bir renktir. Bu sebeple Hızır ve atı tanrısal güçlerle donatılmıştır. İnanca göre, Hızır'ın atı nurdan yaratılmıştır (KK-15, KK-21). Ayrıca anlatıda Hz. Hızır'ın atının yanına gittiği on iki ruh Alevi inancında On İki İmamlar olarak bilinir. Hz. Hızır'ın atın mitik güce sahip olmasının mitik zamanda On İki İmamlar ile olan ilişkisinden ileri geldiği düşünülebilir. Zira herhangi bir nesne veya varlık bağlı olduğu veya ilişkilendirildiği mitik güçten gücünü ve anlamını alır.

İnanca göre, Hz. Ali'nin atı Döldül ve kılıcı Zülfıkar elmadan yaratılmıştır. Döldül'ün tüm atların şefaathçisi olduğuna inanılmaktadır (KK-15). Hz. Muhammed'in miraç gecesi bindiği Burak da kanatlı at olarak düşünülmüştür. Kutsal bir yaratımla anlatılan bu varlıklar, kutsalın tezahürünü taşımaktadırlar.

Tenasüh inancı çerçevesinde Aleviler ruhun ata geçmesini kabul edilebilir görmektedirler. Hatta bir ruhun insan bedenine girmesi için önce ata arkasından da koyuna girmesi gerektiğine yönelik inançlar vardır (KK-21, KK-22). Yukarıda da ifade edildiği üzere bu dünyanın altı kere dolup boşaldığına ve son yaratımından önceki dolumda at kavmi diye bir kavmin yaratıldığına ve dünyada hâkim olduğuna inanılmaktadır. Alevilerce at esfel kalıpta bir hayvan olarak görülmemektedir (KK-1, KK-15, KK-13, KK-23, KK-24).

1.9. Hz. İbrahim'in Ateşine Odun Taşıyan Katır

Katır at ile eşiğin birleşmesi sonucu ortaya çıkmış, kendisinden zürriyet gelmeyen bir hayvan olarak bilinir. Katırın bu fizyolojik durumu Hz. İbrahim'in ateşine taşıdığı odun sebebiyledir. Nemrud, Hz. İbrahim'i ateşe atmaya karar verdiğinde at, eşek ve deve İbrahim'in ateşine odun taşımaya yanaşmaz. Fakat katır bu görevi üstlenir. Katır bu görevi üstlendiği için nesli kesik bir hayvan haline gelir (KK-8, KK-12, KK-13, KK-22). Katırın doğurgan olmaması ve at ile eşiğin birleşmesinden hareketle kaynak kişinin getirmiş olduğu yorumda "Helalinden başkasıyla birlikte olan kişilerin nesli katır gibi kesik ve belirsiz olur." (KK-17) ifadeleri aile kurumunun ve eşe verilen ikrarın önemi belirtilmiştir. Hz. İbrahim'le ilgili olan bu inancın diğer bir varyantına göre İmam Zeynel Abidin'in, Mervan tarafından katırlara bağlatıldığına ve bu şekilde şehirde dolaştırılarak şehit ettirildiğine inanılır. Hatta katırlardan başka hiçbir hayvanın ayakları İmam Zeynel bağlandığında yürümez. Bu nedenle eskilerin "Katır kazancı haramdır." dediği tespit edilmiştir (Şişman ve Şahin, 2019: 61).

Katır, tenasüh inancı bağlamında ruhun gireceği esfel kalıplardan birisi olarak görülmektedir. Menkıbeye göre, Amasya'ya sürgün edilen Hamdullah Çelebi'yi yargılayan "kadı"nın ruhu katıra geçmiştir. Katır, Hamdullah Çelebi'yi gördüğünde yerlere yatar ve olduğu yerden hareket etmez. Bunu anlayan Hamdullah Çelebi katıra yanaşıp kulağına "Seni benden başkası tanımıyor, utanma." diyerek katırı kaldırmıştır. Durumu soranlara "Beni yargılayan kadının kendisidir. Benden başka kimsenin tanımadığını söyleyerek kaldırdım." diyerek durumu izah eder. Bu ve benzeri hadiselerden dolayı Alevilerde ruhun katıra geçmesi çok kötü bir durum olarak kabul edilmektedir (KK-1, KK-5, KK-13, KK-19, KK-21, KK-23).

1.10. Hz. İsmail'e İnen Kurban Koyun/Koç

Koyun, koç, keçi gibi küçükbaş hayvanlarla ilgili inanışların sıkça görüldüğü başlıca kaynaklardan biri mitolojik anlatılardır (Kaval, 2025: 72). Bu bağlamda Alevilikte koyun veya koç, Alevi mitolojisinde oldukça derin anlamlarda işlenmiş hayvanların başında gelmektedirler. Alevi inancında bu hayvanların kurbanlık hayvan olarak tığlanmaları sebebiyle tâbi olmuş nefsi temsil ettiğine yönelik bir inanış vardır. Bununla birlikte koyun uysal olması sebebiyle uyumun, düzenin, baş eğmenin, bereketin ve huzurun sembolü olarak görülürken koç gücün, hâkimiyetin, cesaretin sembolü olarak görülmüştür. Hz. İsmail'in ve İbrahim'in göstermiş olduğu cesaret ve bağlılık sonucu gökten koç gönderilmesi, koçun cesaret ve teslimiyet temsili olarak

görülmesinde etkili olduğu ileri sürülebilir. Birçok peygamberin veya velinin koyun çobanı olması da bu hayvanlara verilen önemi etkileyen sebeplerden birisidir.

Alevilere göre, kurbanlık olacak koyunun ve koçun her bir parçası değerlidir. Özellikle musahip erkânı için tığlanan kurbanın kemikleri postunun içine konularak gömülür, kanı toprağa akıtılarak üzeri kapatılır. Kurbanın yüreği, böbreği musahipli kişilere lokma olarak verilir. Hatta derlenen bir bilgiye göre, Hz. Ali kurbanın yürek ve böbrek lokmasından dünyaya gelmiştir. Ebu Talip kesilen bir kurbanın yürek ve böbreğinden lokma yedikten sonra Hz. Ali, Ebu Talip'in beline düşmüştür (KK-15, KK-21, KK-22).

Fiitüvvetnâme-i Tarikat adlı eserde Âdem'e üç koyun getirildiği ve âlemdeki tüm koyunların asıllarının bu koyunlar olduğu anlatılmaktadır. Hz. Âdem cennetten sürgün edildiğinde sulak bir yere düşer. Orada çok erkek çocukları olur. Su içmek için kırbaya ihtiyaçları doğduğunda Âdem, Cebrail'e dua ederek "Bize kırbaya lazım." der. O an Allah'tan şöyle bir nida gelir "Ey Cebrail! Cennette üç koyun vardır, biri kırmızı, biri ak, diğeri ise kara, kırmızısını kes ve derisinden su için kırbaya yap." der. Bu koyunlardan ak ve kara olan dünyanınıdır. Âlemde olan tüm koyunların aslı bu koyunların aslındandır (Aydınlı, 2011: 213-215).

İnanışa göre, koyun/koç cennetten dünyaya gönderilen hayvan olarak kabul edilir. Hz. İsmail'e inen koç da dört yüz veya dört yüz elli yıl cennet bahçelerinde yayıldıktan sonra Hz. İsmail için yeryüzüne indirilmiştir (KK1, KK-3, KK-1, KK-13, KK-24). Hatta Hz. Zeynep'in Hz. Hüseyin için kestiği koçun da Hz. İsmail'e inen koçun annesinden alınıp cennete beraber götürüldüğüne dair inanç da mevcuttur (KK-4). Ayrıca özellikle görgü cemlerinde cem meydanına serilen seccadenin İsmail'e inen koçun yününden yapıldığına dair bir inanış da mevcuttur.

Alevi inancında bir kişinin ruhu eğer bir hayvana geçmişse bu ruhun insana geçmesi için ata ve koyuna geçmesi gerekir (KK-21). Ruhu esfel kalıpta olan bir kişinin ana rahmine insan olarak düşmesi için kurban olması gerekir. Kul Veli, kurbanın ciğerinden lokma ile dünyaya gelmiştir. Lokmaya müstahak olan kişi tekrar insan bedeninde dünyaya gelir (KK-1). Koyun, koç sıfatını alan kişi insana yaklaşmıştır (KK-1, KK-21, KK-22).

Ayrıca inanışa göre, kurban edilecek koç veya koyun kurban sahibinin nefsini temsil ettiğine inanılır. Kurbanın seçiminde, tekbirlenmesinde veya tığlanma anında

göstermiş olduğu çeşitli işaretler (titreme, işeme, meleme, silkelenme) kurban sahibinin içsel dünyası ile ilişkilendirilmektedir. Kurban sahibinin ruhsal olgunluğu, arınmışlığı tığlayacağı kurban üzerinden ölçülmektedir (Şahin, 2024: 324).

Alevi inancında koyuna/koça verilen önem sadece kurbanlık hayvan olarak görülmesinden ileri gelmemektedir, tenasüh inancı gereği de bu hayvanlara ve hayvanların yüreğine, böbreğine, ciğerine ayrı bir önem atfedilir. Ruhun insan donuna girme sürecinde son aşama olarak koyuna veya koça girmesi gerektiği inancı mevcuttur. Bu nedenle Alevi inancında kurban ve kurban lokması oldukça önemli ve dikkat isteyen bir durum olarak görülmektedir. Kurban tığlayacak veya o kurbanın lokmasını yiyecek kişilerin özellikle toplum tarafından bilinen inançta ve yolda hatta musahibi olan ehil kişiler olmasına özen gösterildiği aktarılmaktadır.

1.11. Ali Sırrı Arı

Arı, Kur'an-ı Kerim'in Nahl suresinin 68 ve 69'uncu (URL-2) ayetlerinde kendisine ilham/vahiy edilmiş bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Arının ve yaptığı balın İslam inancındaki önemine binaen arı İslam medeniyetinde farklı şekillerde ele alınmıştır. Örneğin Suriye Şii'liğinde Hz. Ali'nin aslanların olduğu gibi arıların da şahı olduğuna inanılmakla birlikte arılar Suriye Şii'lerinin bazılarına göre melekler bazılarına göre de müminlerdir. Huan adlı uzun bir dinsel şiirde "Gerçek müminler en iyi çiçekten bal yapmasını bilen arılara benzerler." ifadesi geçmektedir. Bektaşî dervişlerinin dilinde arı dervîşi temsil ederken bal ise dervîşin ulaşmak istediği Hakk'ı temsil etmektedir (Alkan, 2005: 107) 507 Miraç gecesi yenilen yiyeceklerden birisi baldır. Balın peteği insanın mayasını temsil etmektedir. Bu sebeple Alevi geleneğinde "Kovana kör arı sokma" ifadesi yasak ilişkide bulunulmaması gerektiğini mayanın korunması gerektiğini ifade eder (KK-17).

Alevi geleneğinde "Ali sırrı, arı sırrı" ifadesi Hz. Ali'deki ilim ile arıya vahyedilen sırrın kaynağının birliğini göstermesi açısından önemlidir. Nasıl ki arının yaptığı balda şifa varsa Ali'nin ilminde de cümle insanlara bir şifa olduğuna inanılmaktadır. Arının yaptığı bal, kudret lokmasıdır. Pir Sultan Abdal bir nefesinde "Kudretten verdi balı/ Bahanesi oldu arı/ Şimdi dinle ahu zarı/ Arı inler bal içinde" diyerek balın kudret lokması olduğunu arının ise buna bir vesile olduğunu anlatır. Hz. Ali'ye verilen ilim de kudret ilmidir. Bu bakımdan "Ali sırrı, arı sırrı" olarak görülmüştür. Bal tasavvufi yönünün yanı sıra halk kültüründe yeni evlenen kişilerin birbirlerine karşı iyi davranmaları, güzel sözlü olmaları için yedirilen yiyecektir. Alevi inancında tenasüh

inanışı gereği arı, ruhun girebileceği makul hayvanlardan sayılmaktadır. İyi insanın ruhu arıya geçebilmektedir. Bu sebeple arılara zarar verilmemesi gerektiğine inanılır (KK-13, KK-14, KK-22).

1.12. Hz. Ali'nin Avazı Turna

Alevi inancında güvercinden sonra önemli kuşlardan birisi olarak görülen turna gerek halk inanışlarında gerekse inançla ilgili uygulamalarda görülen bir semboldür. Turnanın gökteki hareketleri semahla ilişkilendirilerek bu hareketler “turnalar semahı” isminde bir semahın doğumunda etkili olmuştur. Şükrü Elçin’e (1997: 63-75) göre, turna kuşu bir totemdir. Eski Türklerle göre turna Gök Tanrı düşüncesi dışında kalan tanrılardan biridir ve bu kuş ruhun sembolüdür. Ayrıca turna, Başkurt Türklerinde selametın yolunu açan ilah olarak kabul edilmektedir. Aynı zamanda turna, Şamanist Türklerin dışı ruhlarından olan Ayzıt gibi tasvir edilmiştir. Yaşar Kalafat’a (2011: 119) göre, leylek ve turna ile ilgili halk inançları daha ziyade müjde, yeni dönem, yuva edinme, eş tutma, birlikte olma ile ilgilidir. Alevi inancına göre turna, Hz. Ali’nin avazını taşıyan bir kuştur (KK-19, KK-13, KK-18, KK-21). Bu durum sahada derlediğimiz dörtlüklerde şöyle geçmektedir.

*Turnaya vermiş sesini
Aşkılar tutsun yasını
Hem önünce devesini
Yeden Murtaza Ali'dir* (KK-7).

Bu dörtlüğün dışında diğer bir dörtlükte de turna ve Hz. Ali ilişkisi şöyle geçmektedir:

*Hazreti Şah'ın avazı
Turna derler bir kuştadır
Bakışı aslanda kaldı
Döğüşü dahi koçtadır* (KK-7).

Hz. Ali’nin birtakım özelliklerinin çeşitli hayvanlarda olduğuna dair inancın olduğu dörtlüklerde görülmektedir. Buna göre Hz. Ali’nin sesi turnada, bakışı aslanda, döğüşü yani kuvveti ise koçtadır. Bu üç hayvan Alevi inancında Hz. Ali ile ilişkilendirilmesinden dolayı sevilen hayvanlardır. Muhammed Faruk Ekici’nin aktardığı bilgilere göre, turna attığı naralarla ünlüdür. Turnalar güneye göç ettiğinde Aleviler, onun Kerbela’ya gittiğini kabul etmektedir. Çünkü turnalar elim Kerbela

olayından sonra şehitlerin üzerinde onları tavaf etmiştir. Bu yönleriyle turna, Alevi inancında önemli bir yer edinmiştir. Bunu, inancın kutsal şüurleri olan nefeslerde de görmek mümkündür. (Ekici, 2025: 140).

1.13. Yasaklı Hayvan Tavşan

Alevi Sünni ayırımına dikkat çekilmek istenildiğinde bu ayırımlardan birisini şüphesiz tavşan etinin yenilip yenilmemesi oluşturmaktadır. Alevilerce etinin yenilmesi doğru olmayan tavşan⁴, eski Türk inançlarında tabu hayvan olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Türklere ait olduğu düşünülen 12 hayvanlı takvimin dördüncü yılına isim olarak verilmiştir. Ergun’a (2011: 283) göre, tavşana dair inançların kökeni mitolojiktir. Tavşanın küçük çocuklara veya kadınlara yönelik sevgi ifadesi olarak “tavşanım” şeklinde kullanılması ve “Çalı dibinde mum yanar.” bilmecesindeki gibi ışıkla sembolize edilmesi bu mitolojik kökenin delillerini oluşturduğu düşünülmektedir. Tavşanın eski bir Türk tözü olduğunu ifade eden Eröz (2014: 451-452), totemde sevilen, sayılan yanlara karşılık, nefret edilen yanlar da olduğunu belirterek tavşan için zamanla ikinci tarafın ağır bastığını kaydetmektedir. Tatar ve Teleüt köylerinde tavşanın totem kabul edildiği, her evin yanında tavşan derisi gerilmek suretiyle dikilmiş bulunan kayın ağaçların varlığı aktarılan bilgiler arasındadır. Şaman davulunun üzerinde töz kabul edilen tavşanın resminin bulunduğu, tavşanın avlanması ancak sembolik olarak altıncı gök katında yani Ay’da gerçekleşeceğine inanıldığı da tavşanla ilgili vurgulanan bilgiler arasındadır. Çoruhlu’ya (2011: 190-191) göre ise tavşan, Türk kültüründe veya mitolojisinde fazla yer tutmayan hayvanlardan biridir. Erken devirlerde beyaz renginden dolayı beyaz tavşanın göğe ait, siyah tavşanın ise yer unsuruna ait sayıldığı belirtilmektedir. Buna rağmen Şamanist Türk topluluklarında tavşanın bir töz olarak kabul edildiğini ifade eden Çoruhlu, tavşanın şamanın yardımcı ruhlarından biri olduğunu bu sebeple şaman davulunun bazen tavşan derisiyle kaplandığını kaydeder. Tavşan, Göktürk devrinde av hayvanı olarak kabul edildiği için bereketin sembolü olarak sayılmıştır. Budist mitolojide tavşanın Buda ya da Budist ilahlarla ilgili olduğu düşünülmüştür.

4 Alevi inancında tavşanla ilgili geniş bilgi için bk. ERGUN, Pervin (2011). “Alevilik-Bektaşilikteki Tavşan İnancının Mitolojik Kökleri Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli araştırma Dergisi*. (60). 281-312.; YEŞİLDAL, Ünal Yılmaz (2020). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Tavşanla İlgili İnanç ve Uygulamalar”. *Jass Studies- The Journal of Academic Social Science Studies*. 13 (79). 169-181.

İslamiyet'ten sonraki Türk tasavvurlarında tavşan bolluk, kurnazlık ve iyi şansın simgesi olarak görülmenin yanı sıra bazen de korkaklık simgesi olarak da görülmüştür. Orta Çağ Türk-İslam dünyasında bu hayvan özellikle Alevi-Türkler tarafından uğursuz bir hayvan olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayıdır ki tavşan günümüzde minyatürlerde olumsuz anlamda tasvir edilmektedir (Çoruhlu, 2011: 191). Ermenilerin, Süryanilerin ve Şiilerin tavşan eti yemediği bilinmektedir. İran Şiiliğinde tavşan kirli kabul edilen hayvanlar arasındadır. Ayrıca tavşan Yahudi inancında da yasaklanmıştır. Tevrat'ta tavşan çatal tırnaklı olmadığı için yenilmesi yasaklanan ve kirli kabul edilen hayvanlardandır (URL-1: Yasa'nın Tekrarı 14: 3).

Eski Türk inancına göre, göğün dokuzuncu katında olduğuna inanılan Tanrı Ülgen, çeşitli ruhları çeşitli vazifelerle görevlendirmiştir. Bu ruhlar Umay, YajılKan, Bulut-Kan, Dyaik, Ayısıt, Ot Ene ve Ermen Kan'dır. Bu ruhların zaman zaman tavşan kılığına girdikleri tavşanın kendisi, burnu, pençesi, postu, kulağı, göğüs kafesi kemigi, kuyruğu ile temsil edildikleri görülmektedir. Bu ruhlar ayrıca kadın, doğurganlık, bereket ve aile fetişi olarak da algılanmışlardır (Ergun, 2011: 291).

Alevi inancında, tavşan inancının köklerinin nereye dayandığı konusunda tek bir görüş sarf etmenin doğru ve isabetli olmayacağı kanısındayız. Türklerin birçok uygarlıkla ve kültürle iç içe girdiği göz önüne alındığında Alevi toplumunda tavşana dair gösterilen olumsuz tavrın Yahudilikten, eski Türk inanışlarından, İslami gelenekten ve İslam'ın farklı bir mezhebi olan Şiilikten etkilendiğini göstermektedir. Bununla birlikte tenasüh ve metamorfoz inancının da tavşanın yenmemesinde önemli bir etken olduğu görülmektedir. Nitekim tavşan etinin yenilmemesine yönelik getirilen açıklamalar içerisinde İslam geleneğinde geviş getirmeyen hayvanların ve kanın yenmesinin yasaklanması Alevilerce de ileri sürülen bir açıklama olduğu bilinmektedir. Tevrat'ta tavşanın mekruh sayılması, Şiilikte kirli hayvanlardan sayılması tavşan etinin yenilmemesi yönündeki görüşü destekler niteliktedir. Ayrıca diğer açıklamalara göre, Hazreti Hüseyin'i şehit eden Yezit'in sorgu gününde tekrar dirildiğinde tavşan suretine bürüneceği ve Yezit'in ruhunun tavşanın vücuduna girmiş olduğu inancı, Hz. Muhammed'in hayız gördüğü için tavşan eti yemediğine dair olan inanç, Hızır'ın kimi zaman tavşan donuna girerek insanlara yardım ettiği inancı, kadın kılığına girmiş olan Halife Ömer'in yeniden erkek donuna girdiği zaman, tavşanlardan olan iki çocuğu dünyaya getirdiğine yönelik inanç, İmam Rıza'nın tavşanın haram olduğunu söylediğine dair inançlar Aleviler arasında tavşan etinin yenilmemesine yönelik ileri sürdükleri açıklamalardır (Ergun, 2011: 286-287).

Tavşana ve tavşanın etinin yenilmemesine dair getirilen açıklamalara bakıldığında güçlü bir tenasüh ve metamorfoz inancının olduğu görülmektedir. Bununla birlikte tavşanın Yezit, Halife Ömer, Halife Osman gibi İslam dönemi şahsiyetleri ile ilişkilendirilmesi tavşanın iktidar ve mezhep tartışmalarının da olayın içerisine dâhil edildiği görülmektedir. Aleviliğin İslam tarihi yorumuna göre Hz. Ali'nin hakkının yendiğine dair inançtan dolayı ilk üç halifeye sıcak bakılmaması, bu kişilerin tavşanla ilişkilendirilmesine sebep vermiştir.

Alevi inancında tavşana karşı oluşan inançların temeline bakıldığında hem siyasi hem kültürel hem de dinsel birçok faktörün olduğu görülmektedir. Tarafımızdan tavşanla ilgili tespit edilen inançlar da yukarıda aktarılan inançlarla paraleldir. Fakat Piri Er'in derlemiş olduğu *Güruh-ı Naci*⁵ anlatısında Havva'nın küpünden tavşan çıktığından bahsedilmektedir. Alevi mitolojisi bağlamında tavşan etinin yenilmeme sebeplerinden biri olarak da bu mitik anlatı gösterilebilir. Bunun dışında çalışma sahası içinde genellikle tavşanın hayız gördüğü, vücudunun çoğunun kan olduğu, kulağının kedi ve eşek kulağına benzediği (KK-1, KK-4) veya tırnaklarının kedi tırnağına benzediği (KK-12), ayaklarının köpeğe, burnunu fareye, kuyruğunun domuza benzediği için yenilmediği aktarılmıştır (KK-8, KK-11, KK-18, KK-23, KK-24). Bir anlatıya göre de Harun Reşit kardeşi Behlül-i Dâna tarafından kadına çevrilir. Harun Reşit evlenir ve üç kızı olur. O kızlar daha sonra tavşana döner (KK-15).

Tavşanla ilgili bir diğer anlatı ise şöyledir:

H. Muhammed'le H. Ali ceme girerken H. Muhammed Muaviye'ye de ceme girmesini söyler. H. Ali "Muaviye cemi ne bilsin!" der ama Muaviye ceme girer. H. Ali'nin arkasında Muaviye'nin karısı oturmaktadır. Karısını H. Ali'nin arkasında gören Muaviye kıskanır. Cemi bırakarak evine gider; bakar ki karısı evde oturmaktadır. Karısına "Sen cemde değil miydin?" diye sorar. Karısı "Yok, ben evdeydim." der. Muaviye "Ben seni Ebu Talib'in oğlu Ali'nin arkasında gördüm." der. Kadın "Yok, ben evdeydim." diye karşılık verir. Yaşanılanlar üç kez aynı şekilde tekrarlanır. Üçüncü kez Muaviye tekrar ceme gider. H. Ali bıyığının altından gülerek "Sen buraya sığamazsın Muaviye, git." der. Muaviye'nin cemde karnı şişer ve ağzından tavşan çıkar. Bu nedenle tavşan eti haramdır, yenmez (Okan, 2014: 167) Şah Hatai'ye ait olduğu iddia edilen bir deyişte tavşanla ilgili inanç şu şekilde dile getirilmiştir:

5 Detaylı bilgi için bk. ER, Piri (2006). *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayıncılık. s.7-10.

*Ernebin etinden sual edersen
Ezel üstadımız erneb yemedi
Hakikat yoluna doğru gidersen
Hakikat kulları erneb yemedi*

*Hakka eşektir anası atası
Henüz kandadır ötesi berisi
Yiyenlerin kabul olmaz duası
Evliyalar da erneb yemedi*

*Musa peygamberin elinde asa
Yiyenlerin iman olmaz hususa
Yahudi'ye helal demedi Musa
Yahudiler bile erneb yemedi* (Selçuk, 2004: 253'ten akt. Üçer, 2016: 387).

Deyişte tavşanın yenmemesinin sebebi ile ilgili en önemli unsur eşeğe benzemesi, kandan oluşması ve Yahudilere haram kılınmasıdır. Tavşanın Yahudilik inancında yasak kılınmasının dışındaki inanışlar Alevi sözlü geleneğinde de sayılan unsurlar arasındadır. Alevi inancında tavşan eti yenilmeyen ve olumlu bakılmayan hayvanların başında gelir. Alevilerin tavşana dair geliştirdikleri olumsuz tavrın Yahudilik, eski Türk inanışları İslamiyet ve İslam mezhebi olan Şiilikten etkilendiğini ileri sürebilir. Hatta İslam tarihinde iktidar çatışmalarının ortasında bulunan kişilerin tavşanla ilişkilendirilmesi, tavşana geliştirilen bakışın farklı bir boyutunu göstermektedir. Fakat tavşanın üzerinden bu olumsuz etki kaldırıldığında eski Türk mitolojisine kadar dayanan mitolojik bir köken görülecektir. Aleviler için oldukça önemli olan Hızır'ın tavşan donuna girdiğine yönelik aktarılan bilgilerde de olduğu gibi Türk mitolojisinde tavşan donuna giren ruhlarla tavşan donuna giren Hızır arasında bir benzerlik görülmektedir. O halde Alevi inancında tavşana yönelik yaklaşımın katmanlı bir yapı sergilediği bu yapıda tenasüh ve metamorfoz inancının önemli bir yer oynadığı ifade edilebilir. Zira Alevi inancında bir ruhun tavşan donunda dünyaya gelmesi esfel kalıp olarak görülmektedir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-13, KK-14, KK-15, KK-20, KK-24).

1.14. Hızır'ın Bedduasını Alan Ayı

İnanışa göre, ayı insandan dönmüş bir hayvandır. Bu sebeple ayının bazı hareketlerini insana benzediğine inanılır. Günümüzde hakaret olarak kullanılan ayı kelimesi, aynı zamanda gücün de simgesi halindedir. Eski Türklerde bir töz sayılan

ayı, Orta ve İç Asya'daki bazı Türk topluluklarında hala töz olarak kabul edilmektedir. Örneğin Başkurtlar gibi bazı Türk toplulukları ayıdan türediklerine inanmaktadırlar. Yakutların ayının kafatası üzerine ant içtikleri, ayı elbiselerinin şamanlar arasında makbul sayıldığı da ayı ile ilgili aktarılan bilgiler arasında yer almaktadır (Çoruhlu, 2011: 172-173).

Anlatıya göre, ayı çobanlık yapan bir insanmış. İnsanlar benden yün isterler diye koyunların yününe bürünüp saklanırmış. Bir gün Hz. Hızır insan kılığında bu kişiden yün istemiş. Fakat çoban Hızır'ı duymazlıktan gelmiş. Hızır o zaman çobana "Ayı suretine gir de kendi kendine homurdanarak gez." diyerek beddua etmiş. O günden bugüne kadar ayı homurdanarak gezmektedir (KK-9, KK-21).

Bu anlatıda görüldüğü üzere ayı homurdanma özelliğini Hızır'a karşı olumsuz bir davranıştan dolayı sonradan kazanmıştır. Bu anlatının içerisinde inanlara ihtiyaç sahibinin görmezden gelinmemesine yönelik bir öğüt verildiği açıktır. Bu anlatıda mitik veya efsanevi anlatıların eğitici işlevinin öne çıkarıldığı görülmektedir.

1.15. Hz. Muhammed'in Önüne Yatan Aslan

Alevi inancında aslan Hz. Ali'nin velayetini veya gücünü temsil eden bir hayvan olarak kabul edilmektedir. Gerek Kırklar anlatısında gerekse Hz. Ali ile Selman arasında yaşandığına inanılan bir olayda Hz. Ali aslan donuna girerek görünmüştür. Dest-i Erzene gölünde yıkanan Selman elbiselerinin üzerine bir aslan yattığını görür ve atlı bir kişi gelerek onu kurtarır. Bugünün nişanı olarak Selman atlı kişiye bir nergis sunar. Hem aslan olarak yatan hem de atlı olarak gelen kişi Hz. Ali'dir (KK-1, KK-8, KK- 13, KK-21, KK-22).

Kırklar anlatısında da miraç gecesı göğün yedinci katında Hz. Muhammed'in karşısına çıkan aslan, Hz. Muhammed'in parmağındaki nübüvvet yüzüğünü vermesiyle sakinleşir. Bu durumun nübüvvetten sonra velayetin Hz. Ali'de olacağını bir göstergesidir. Bu sebeple Alevi mitolojisinde ve menkıbelerinde karşılaşılan aslan velayet sembolü olarak görülür. Alevi ve Bektâşî geleneğine ait menkıbelerde aslana binen evliya o devirdeki velayet sahibi olarak görülmektedir (Akın, 2020a: 217-218).

Piri Er'in derlediği Güruh-ı Naci anlatısında ise aslan Âdem ile Havva'ya çiftleşmeyi öğreten hayvan olarak görülmektedir. Türk sanatında görülen aslan figürlerinin daha çok Budizm ile birlikte görüldüğünü aktaran Çoruhlu, Altaylarda Pazırık kurganlarından çıkarılan eserler üzerinde de aslan figürlerinin olduğunu

belirtir. Hsiung-nu kavimlerinde aslanın taht simgesi olarak görüldüğü bilinmektedir. Bununla birlikte aslan zaferin, iynin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret simgesi olarak görülmektedir. Aslanın postunun ve yelesinin yiğitlik simgesi olması sebebi ile Türklerde uzun saçın yaygın olması arasında da simgesel bir ilişki vardır (2011: 169). Budist mitoloji ve sanatında aslanın bazen bir tanrı simgesi bazen de hükümdarın kendisi ya da oturduğu tahtın simgesi olmuştur. İslamiyet'ten sonraki Türk sanatında aslan simgeçiliğinin İslamiyet'ten önceki aslan inancının izini taşıdığını ifade eden Çoruhlu, eski fikirlerin bazı yeni fikirlerle İslam'la bağdaştırıldığını belirtmektedir (2011: 170). Alevi mitolojisinde aslan, gücün, kudretin, üremenin ve nübüvvetten sonra velayetin temsili olarak görülmüştür. Bu sebeple Hz. Ali, Allah'ın aslanı lakabı ile anılmıştır. Tenasüh inancı bağlamında kişinin ruhunun aslana geçtiğine dair bir bilgi veya inanış derlenememiştir. Bu durumun sebepleri arasında aslanın Hz. Ali ile ilişkilendirilmesi onun girdiği don olarak kabul edilmesinin yattığı düşünülebilir. Ayrıca diğer bir sebep ise yaşanan coğrafi çevrede aslanlarla karşılaşılması gösterilebilir.

1.16. Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den Dua Alan Kedi

Kedi ile ilgili derlenen anlatılarda Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin kediye dua etmelerine rastlanılmaktadır. Bu edilen dualar neticesinde kedi sırtı yere gelmeyen bir hayvan formuna dönüşmüştür. İnanca göre, kedi Hz. Peygamberden dua almıştır. Hz. Muhammed bir gün, bir yere misafırlığe gittiğinde önüne kedi eti koymuşlar. Hz. Muhammed etin kedi eti olduğunu anlamış ve kediyi dua ederek canlandırmıştır. Kediye “Sırtın yere gelmesin, kimse seni kesip yemesin.” diyerek dua etmiştir. Bu sebeple kediler düştüklerinde sırt üstü düşmezler (KK-9, KK-21). Alevi geleneğinde kedi öldüren kişinin yedi değirmene elek asması gerektiğine inanılır. Bu işlem şöyle gerçekleşmektedir: İlk değirmene bir, ikinciye iki, üçüncüye üç, dördüncüye dört, beşinciye beş, altıncıya altı, yedinciye yedi adet olmak üzere elek asmalıdır (Şahin, 2017: 137). Kedi ile ilgili derlenen diğer bir anlatı da ise Hz. Ali kediye dua etmiştir. Bu dua neticesinde kedinin sırtının yere gelmediğine inanılır. Bir gün, bir ormanda yangın çıkmış. Hz. Ali de oradan geçerken yılanın zor durumda olduğunu görmüş ve yılanı boynuna dolayarak yangından kurtarmış. Fakat daha sonra yılan, Hz. Ali'nin boynundan inmek istememiş. Bunun üzerine Hz. Ali “Üç mahlûka soralım kim haklı ise onun dediği olsun.” demiş. İlk olarak bir eşeğe denk gelmişler. Durumu anlatmışlar. Eşek yılanı “Sen haklısın, insanoğlu vefasızdır, ben yıllardır hizmetlerinde bulundum, yaşlanınca beni kapı önüne koydular, sakın inme.” demiş. İkinci olarak köpeğe denk

gelmişler. Köpek de “Sen haklısın, ben yıllardır insanoğlunun kapısını bekledim, yaşlanınca beni azıttılar.” demiş. Üçüncü olarak bir kediye rast gelmişler. Kedi yılanı “Sana, haklısın derim ama bir şartım var.” demiş ve şartını anlatmış. “Dişlerim çok ağrıyor, hekime gittim, bir yılan dilini değdirirse geçer, dedi.” demiş. Yılan kedinin dişine dilini değdirmek için başını ağzına soktuğunda kedi yılanı ısırarak ve Hz. Ali’yi kurtarmış. Bunun üzerine Hz. Ali yılanı “Sırtın yere gelmesin.” diye dua etmiş. Bu sebeple kedilerin sırtı yere gelmez (KK-20). Kediler genel olarak nankör hayvan olarak görülmelerinin yanı sıra öldürülmeleri kesinlikle yasaklanmış varlıklardır. Kedinin neden sırtının yere gelmediğine yönelik etiyolojik anlatılar Hz. Muhammed ve Hz. Ali ile ilişkilendirilmiştir.

1.17. Kıyamete Kalan Bozkurt/Kurt

Kurt, Türklerin mitolojilerinde, efsanelerinde, destanlarında çeşitli özellikleriyle öne çıkan kutsal bir hayvandır. Kurt, proto-Türk topluluklarında bir totem olarak kabul edilirken Hun devrinde ve Göktürk devrinde ata kültürünün bir parçası olarak ve bununla birlikte kutsal bir sembol haline gelmiştir (Çoruhlu, 2011: 166; Ögel, 2014: 45). Türklerin türeyiş mitlerinde bozkurttan türeyen kahramanların varlığı malumdur. Bu anlamda kurt bir totem olarak görülürken Oğuz Kağan Destanı’nda hükümdara yol gösteren kutsal bir hayvan olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum Başkurtların destanlarında da görülen bir motiftir. Kurt, Türk astrolojisinde gök ile ilişkilendirilmiştir. Türklerin yıldızlarla ilgili inançlarında göklerde kurtların atları kovaladığı görülmektedir. İnanışa göre, Küçük Ayı burcu bir arabayı çeken iki at olarak tasavvur edilirken Büyük Ayı burcu ise yedi kurt olarak tasvir edilmiştir. Eski Türk mitolojisine göre bu kurtlar, Küçük Ayı burcunun iki kısırağını sürekli kovalar ve onları tutmazlardı. Zaten tutsalar kozmos kaosa dönüşecek ve kıyamet kopacaktı. Yakut Türklerinde de “Ay tutulması” ile ilgili inançlarda kurt ve ayı gibi hayvanlar ön plana çıkmaktadır. Ay dolunay halindeyken kurtların ve ayıların Ay’a hücum edip yedikleri fakat tanrının Ay’ı yeniden dirilttiğine inanılmıştır (Ögel, 2014: 55-56).

Kurdun türeme, soyu yok olmaktan kurtarma ve kılavuzluk etme gibi işlevleri Türklerin mitolojilerinde ve destanlarında görülmektedir. Bu işlevlerden hareketle kurdun tanrısal bir güce sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zira kurdun “Bozkurt” olarak adlandırılması da bu tanrısallığın göstergelerinden biridir. Eski Türklerde “boz” ve “gök” renkleri tanrısallık nitelemesi olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda kutsal olan kurt “Gökkurt veya Bozkurt’tur. Namık Aslan’a (2010: 74-75) göre Allah’ın Hz. Musa’ya kutsal Tuva’da tecelli etmesi ile Bozkurt’a tecelli etmesi arasında bir

farklılık yoktur. Buradan hareketle “Bozkurt’un Tanrı’nın tecelli ettiği bir varlık olarak tasavvur edilmesi, Türk düşüncesinin Tanrı tasavvuruyla yakından ilişkilidir. Daha açık bir ifadeyle kurt, Tanrı’nın yeryüzüne inme ihtiyacı duyduğunda suretini tercih ettiği varlıklardan biri olmuştur. Nasıl ki Tuva’da Allah’ın tecelli ettiği çalı Tanrı sayılmıyorsa Türk düşüncesinde de kurt Tanrı olarak tasavvur edilmemiştir.

Alevi mitolojisinde ise kurt meleklerin şekline girdikleri bir varlık olarak karşımıza çıkmakla birlikte eskatolojik anlatılarda da karşımıza çıkan bir varlıktır. İnaniş’a göre, “Bozkurt” kıyamete kadar hayatta kalacaktır. Anadolu’da bugün hala yaşayan “kurtla kıyamete kalmak” deyimini özellikle yeni gelinler tarafından yaşlı kaynanalarına “Ölmedi gitti, kurtla kıyamete mi kalacak ne?” şeklinde ilenmek amacıyla söylenen bir ifadedir (Oğuz, 2009: 53). Öcal Oğuz’un (2009: 54) Yozgat’ın Sarıkaya ilçesinin Pınarkaya köyünden derlediği kıyamet anlatısında kıyamet kopunca geriye sadece acuze bir yaşlı kadın kalacağı onu da bir kurt yiyeceği belirtilmiştir. Yine Oğuz tarafından, Azerbaycan’da da kurt ile kıyamet ilişkisi bağlamında şöyle bir anlatı olduğu aktarılmaktadır. Kıyamet koptuğunda kuvvetli bir rüzgâr başlayacağı, bu rüzgârın bütün canlıları yok edeceği fakat Bozkurt’un bu rüzgâra direnerek kıyametin sonuna kadar ayakta kalacağı inanişi olduğu aktarılmaktadır. Gülcan Kızılören’in (2020: 819) İran’ın Halhal şehrinden derlediği anlatılarda da kurt ve kıyamet ilişkisine dair anlatılar tespit edilmiştir. Bu anlatılara göre de Allah’ın yarattığı herkes ölür fakat yaşlı bir kadın hayatta kalır. Bu kadın ile bir kurt güreşirler. Eğer yaşlı kadın yenerse dünya yine var olacak, herkes dirilecektir. Eğer kurt kadını yenerse hiçbir şey kalmayacaktır.

Alevi mitolojisinde “Kurtla kıyamete kalmak” deyimini Kul Himmet’e ait olan bir şiirde kendisini göstermektedir. Bu ifade sözlü gelenekte de zikredilen bir deyim olarak kullanılmaktadır. Fakat sözlü gelenekte bu sözün kökenine dair veya kıyamet anlatılarında kurda dair kullanılan deyimden başka özgün bir anlatı tespit edilememiştir. Tespit edilen anlatı Kitab-ı Cabbar Kulu kaynaklı anlatıdan ibarettir. Kaynak kişilerden derlediğimiz Kul Himmet’in şiirinde “Bozkurt ile kıyamete kalmak” deyimini şöyle geçmektedir: “Ali bindi Döldül ata/Âşık dayanır fırkate/ Bozkurt ile kıyamete/Kalan dünya değil misin?” (KK-7, KK-19) Şiir genel olarak dünyanın geçiciliğini anlatmaktadır. Bu sebeple her dörtlüğün sonunda dünyaya sitem beliren ifadeler yer almaktadır.

Yakut Türklerinin Küçük Ayı burcu ile Büyük Ayı burcu arasındaki mücadeleyi anımsatan yukarıda aktardığımız anlatılara benzer bir anlatım da Alevi yazılı geleneğinde mevcuttur. Bu anlatı özetle şöyledir:

Hız. Muhammed ile Hız. Ali kıyamet üzerine konuşurlarken Hız. Muhammed Hız. Ali'ye iki tane yeşil zincir verir ve bir ucundan tutup Hız. Ali'ye seyahat etmesini söyler. Seyahat edip döndükten sonra Hız. Muhammed, Hız. Ali'ye neler gördüğünü sorar ve Hız. Ali dört şey gördüğünü anlatır. Hız. Ali'nin gördüğü dört şeyden birisi "Elif be" yazılı bir tahtadır. "Y" harfinin üzerine beyaz saçlı bir kadın oturmaktadır. Bu yaşlı kadın kendisinin dünya olduğunu söyler. İkinci olarak Azrail'i elinde bir kâğıt tutarak görür. Bu kâğıtta yedi liste vardır. Bu listelerin sadece biri tamamlanmamıştır. Bunun üzerine Hız. Ali yerin yedi kat altına iner. Sarı öküzün olduğu yere ulaşır. Öküzün ayağının altındaki taşı, rüzgârı, balığı ve denizi de geçer. Taştan aşağı doğru on bir tane perde geçer. Sonra dikkatini çeken bir olaya rastlar. O perdede sadece baş kısmı siyah olan beyaz bir kurt görür. O kurdun ağzında beyaz bir kıl vardır. O kılı ağzında geveleyip durur. O kılın ucunun nereye uzandığı bilinmez. Kıl değirmen baltacığın deliğinden geçmiştir. Hız. Muhammed o baltacığın ve kılın ne olduğunu şöyle açıklar: Baltacık dünyanın temelidir. Kıl ise dünyanın köküdür. Kurt kılı gevip bitirdiğinde kıyamet kopacaktır. Anlatının devamında kurdun gevdiği kıldan başka yirmi sekiz kıl daha yaratıldığı aktarılmaktadır. Bu yirmi sekiz harf Arap alfabesini oluşturan harflere karşılık gelmektedir. Bu kıllar başlangıçta bütün olarak yaratılmıştır ve kurda geçimlik olarak verilmiştir. Fakat kurt birini gevince dünyanın başına ak düşmüştür. Kurt her harfi temsil eden kılı gevmeye başlayınca dünyayı temsil eden kadın bir harfin noktası üzerine oturmaya başlamıştır. Kurt son harfi kestiğinde dünyanın da kurdun da görevi bitecektir (Eğri, 2007: 411-460).

Gerek Kul Himmet'in şiirinde gerekse Kitab-ı Cabbar kulunda ön plana çıkan, dünya ve kurt motifi Alevi mitolojik geleneğinde eskatolojiyi içermesi bakımından dikkat çekicidir. Yukarıda Oğuz'dan ve Kızılören'den (2009: 55) aktarılan anlatılarla *Kitab-ı Cabbar Kulu* adlı eserde yer alan anlatı arasında dünyanın yaşlı kadın şeklinde betimlenmesi, kurdun yer alması, kurt ile dünyanın mücadelesi, bu mücadelede kurdun kıyametin sonunu temsil etmesi ve kıyameti başlatacak faaliyette bulunması ortak noktalardır. Tarafımızca aktarılan anlatıda sembolik anlatının ve tasavvufi düşüncenin izleri çok baskındır. Tasavvuf geleneğinde dünyanın aldatıcı olarak görülmesi, yaşlı bir kadınla temsil edilerek üretkenliğinin ve doğurganlığının olmaması sebebiyle

insana bir fayda sağlamayacağı vurgulanmaktadır. Ayrıca kadının yaşlı olması dünyada canlı yaşamın üremeyeceği anlamını da beraberinde taşımaktadır. Oğuz'a göre de anlatılarda kurdun ve yaşlı kadının seçilmesi tesadüf değildir. Mit kahramanlarının üreme ve çoğalma nitelikleri ortadan kalkmış varlıklardan seçilmiş olması anlatının kıyamet anlatısı olduğunu vurgulamak içindir. Aktarılan anlatıda yirmi sekiz harfi temsilen yirmi sekiz kılın yaratılması ve buna ek olarak yirmi dokuzuncu kılın yaratılması kıyamet ilminin veya bilgisinin sadece Allah'a ait olduğu, yazılı hiçbir ilimde bulunmadığını vurgulamaktadır. Kurdun dünyanın kökünü temsil eden ve aynı zamanda ilmi temsil eden harfleri yemesi kıyametin bütün ilimlerin kullanılmasından sonra ortaya çıkacağını da ifade etmektedir.

Anlatı her ne kadar tasavvufi anlamlar taşısa da anlatının arka planında yatan mitik köken kendisini göstermektedir. Tanrının tecellisi olarak işlev gören, kahramana yol gösteren, Dede Korkut'un ifadesiyle yüzü mübarek olan kurt, insanlara dünyaya güvenmemeleri gerektiğini göstermektedir. Kurdun yirmi sekiz harfi temsil eden kılın dışında yirmi dokuzuncu harfi temsil eden kılı da kesmesi ilahi kudret tarafından verilmiş görevi gereğidir. Tanrı'dan aldığı görevle kıyameti getirecek olan kurt, dünyanın üzerinde duran tüm ilmi yok edecektir. Burada kurdun işlevinin dünyanın üzerinde duran harfleri yemesi, ilmi yok etmesi gibi algılanabilir. Fakat burada asıl vurgulanmak istenen yukarıda da ifade edildiği gibi kıyamet bilgisinin kimse tarafından bilinmeyeceğidir. Eski Türk inanışlarındakine benzer bir şekilde kurda ilahi bir vasıf verildiği görülmektedir. Bu anlatının mitik kökeni eski Türk mitolojisine kadar uzanan bir kökeni ihtiva etmektedir.

Kurdun kutsal olanın tecelli ettiğine yönelik inanışlar Alevi mitolojisinde kendisini göstermektedir. İsmail'e inen koçu dört melek kurt donunda gelerek Hz. Şuayib'in koyunlarını güden Hz. Musa'dan almaktadır (KK-1, KK-2, KK-3, KK-8, KK-12). Elbette burada kurt-koyun zıtlığı üzerinden bir sembolik dil kullanıldığı açıktır. Fakat bu sembolik dilin kullanımına olanak sağlayan fikrin, kurdun kutsal olanın tecellisi olarak görülebileceği inanışıyla ilgili olduğu açıktır. Kurdun kıyameti getirecek dünyanın kökünü temsil eden kılı kesmesi de Tanrı tarafından verilmiş bir kutsal görevdir. Kutsaldan aldığı görevle dünyanın üzerinde durduğu harfleri kesen kurt, tüm ilimlerin yok olacağını ve bu şekilde kıyametin kopacağını temsili olarak göstermektedir.

Sonuç

Yazılı kültüre göre, sözlü kültürün daha baskın olduğu Alevi inancında birçok kurumun, inancın, ritüelin ve bunlarla birlikte canlı-cansız birçok varlığın mitik bir kökene bağlanarak izah edildiği görülmektedir. Bu bağlamda Alevi mitik anlatılarında hayvanların nasıl yaratıldığını, bugünkü formlarına ve karakteristik birtakım özelliklerine nasıl sahip olduklarını, taşıdıkları sembolik değerlerin kaynağının neler olduğunu ortaya koymak üzere yürütülen bu çalışmada elde edilen bulgulardan hareketle şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Hayvanlarla ilgili tespit edilen bulgulara bakıldığında Dünya'nın yaratılışı, ilk insanın yaratılışı, Güruh-ı Naci soyunun yaratılışı, Kırklar anlatısı gibi birçok mitik anlatının içerisinde hayvanlardan ve onların kazandıkları sembolik anlamlardan bahsedilmektedir. Dünya'nın yaratılışı anlatısında öküz ve balık öne çıkmaktadır. İnaniş'a göre, Dünya öküz ve balığın sırtında durmakta ve onların hareket etmesi durumunda depremlerin meydana geleceğine inanılmaktadır. Dünya'nın yaratılmadan önce yer ve göğün suyla kaplı olduğu ve ardından karaların meydana geldiği inancı dikkate alındığında suyla ilgili bir inanışta balığın başrolde oynaması anlaşılabilir bir durumdur. Karaların yaratılmamasıyla birlikte Dünya'nın öküzün sırtında durduğuna dair inançta ise öküzün tarım toplumunda oldukça önemli bir yere sahip olmasının etkili olduğu düşünülebilir.

Âdem ile Havva'nın yaratılışı sonrası ve Güruh-ı Naci'nin yaratılışı sırasında gerçekleşen birtakım olaylarda bazı hayvanların nasıl yaratıldığı ve çeşitli anlamları nasıl kazandığının izahı yapılmaktadır. Bu anlatılara göre yılan, Hz. Havva'yı kandırılmasında rol oynamış ve eşiyle birlikte cennetten sürülmelerine neden olmuştur. Bu olay neticesinde yılan bugünkü formuna kavuşmuş ve bir ceza olarak insanlarla ilişkisi de ontolojik olarak bu mitik zamanda belirlenmiştir. Hz. Havva'nın kandırılmasına sebep olan yılan yalanın sembolü olarak kabul edilmiştir. Güruh-ı Naci anlatısında ise yılan, akrep, çıyan ve diğer sürüngenlerin Havva'nın küpünden çıktığına dair izahlar mevcuttur. Bu hayvanların kazandıkları sembolik anlamların, Hz. Havva'ya ait olan birtakım olumsuz duygularla ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Hz. Havva'nın hırsı, öfkesi, kıskançlığı, kini, yalanı ve vesvesesinin onun küpünden yılanların, akreplerin, çıyanların ve türlü sürüngenlerin çıkmasına sebep olduğuna inanılır. Mitin getirmiş olduğu izahla bu hayvanların inanç içerisindeki sembolik değeri de anlaşılmış olmaktadır.

Tespit edilen bulgulardan hareketle aslanın gücü ve velayeti, koçun/koyunun teslimiyeti, ikrarı ve tenasüh inancı bağlamında ruhun insana geçiş eşliğini, yılanın yalanı, akrebin ihaneti, güvercinin haber getirici ve götürücü olmasını ve velilerin donuna girdiği için saflığı, temizliği temsil ettiği görülmektedir. Hayvanlar temsil ettikleri duygular neticesinde olumlu ve olumsuz olarak iki kategoride ele alınmaktadır. Yılan, çıyan, akrep, katır, ayı, tavşan, karga olumsuz anlam taşıyan hayvanlar olarak kabul edilirken; aslan, turna, güvercin, at, koyun/koç, arı ve ahırda bulunan hayvanlar olumlu olarak kabul edilmektedir. Tüm bunlar mitik zamanda vuku bulmuş olaylar ve bu olaylarda aktif olan mit kahramanları ile ilişkileri neticesinde anlam kazanmıştır.

Kimi hayvanların mitik güçlerini göksel prototipinden veya ilişki içinde oldukları dini karakterlerden aldıkları görülmektedir. Horoz ve tavuk Cebail; aslan, arı, turna, Hz. Ali; güvercin Cebail, Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli; yılan, akrep, çıyan ve diğer sürüngenler Hz. Havva; at, ayı Hızır; tavşan Aleviler tarafından sevilmeyen kimi tarihi kişiler; kedi Hz. Muhammed ve Hz. Ali; katır Hz. İbrahim ve Zeynel Abidin; koç/koyun Hz. İsmail; kurt kıyamet süreci ile ilişkileri neticesinde anlam kazanmıştır. Bu nedenle bu hayvanların gücü ve sembolik değeri mitsel tarihleri ve bu tarihte ilişkili oldukları kişiler bağlamında şekillenmiştir. Bununla birlikte kimi hayvanlar kendilerinden başka bir gücü temsil ettikleri veya kutsal olanın bir tezahürü oldukları için de olumlu ve olumsuz olarak sınıflandırılmışlardır.

Geleneksel Alevilikte tenasüh ve metamorfoz/don değiştirme inancının baskın olması da kimi hayvanların olumlu kimi hayvanların ise olumsuz kabul edilmelerinde etkili olmuştur. Alevilerce tavşan, Havva'nın küpünden çıkan hayvanlardan biri olduğu için ve Muaviye'nin, Yezit'in ve diğer İslami kişiliklerin don değiştirmiş hali olduğu için makbul hayvanlardan kabul edilmez. Ruhun tavşana, ayıya, katıra, yılan ve diğer sürüngen hayvanlara geçmesi cehennem olarak görülmektedir. Tenasüh inancı bağlamında bir insanın ruhunun tekrardan dünyaya insan olarak gelebilmesi için önce ata daha sonra koyuna geçmesi gerektiğine inanılır. Bu hayvanlar insani özelliklere daha yakın görülmüşlerdir. Bunun dışında ruhun arı, güvercin ve ahırdaki hayvanlar gibi zararsız hayvanlara geçmesi kişinin amelinin çok kötü olmadığına yorumlanmaktadır. İnsanın dünya yaşamında göstermiş olduğu ameller o kişinin öldükten sonra ruhunun hangi hayvana geçip tekrar dünyaya geleceğine yönelik bazı işaretler vermektedir. Bu nedenle hayvanlar ve insan davranışları/duyguları arasında sıkı bir bağ kurulmuştur.

Çalışmada tespit edilen bulgular neticesinde tenasüh inancı bağlamında insanın ruhunun dünyaya denizde yaşayan hayvanların donunda tekrar geldiğine/gelebileceğine dair bir inanışa rastlanılmamıştır. Hatta balık dışında denizde yaşayan hayvanlarla ilgili köken miti ve izahla da karşılaşılmamıştır. Buna benzer olarak insan ruhunun aslan donuna girebileceğine dair bir inanış da zikredilmemiştir. Bu durum yaşanan coğrafi çevrenin ve iktisadi olarak geçim kaynaklarının mitlere etkisi olarak görülebilir. Aslan özelinde söylenecek olursa aslan ile Hz. Ali arasındaki ilişkinin yoğun işlenmesi ve Hz. Ali'nin aslan donuna girdiğine yönelik kabuller herhangi bir ruhun aslana geçebileceğine dair inancı menfi yönde etkilemiş olmalıdır.

Geleneksel Alevi kolektif hafızasında inancın temelini oluşturan inançların, kurumların, ritüellerin ve bunlar dışında hayvanların, bitkilerin, sayıların, renklerin mitik anlatılar içerisinde yoğun olarak işlendiği ve sembolik anlamlar kazandığı görülmektedir. Alevi inancının daha sarıh anlaşılabilmesi için geleneksel yol dilinin ve bu dilin yoğun olarak kullanıldığı mitlerin incelenmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2020a). “Alevi-Bektaşî İnancında Taş/Kaya/Duvar Yürütme Keramet Motifleri Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi”. Bülent Akın (ed.). *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği)- I.* (s. 187-229). Çanakkale: Paradigma Akademisi.
- AKIN, Bülent (2020b). *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar*. İstanbul: Kitabevi.
- ALKAN, Erdoğan (2005). *Sayılar ve Hayvan Simgeleriyle Alevi Mitolojisi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- ASLAN, Namık (2010). “Kurt Motifinin Türk Menşei Efsanelerindeki Anlamı Üzerine”. *Milli Folklor Dergisi*. 22 (87). 72-77.
- AYDINLI, Osman (2011). *Fütüvvetnâme-i Tarikat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- BOTTÉRO, Jean ve KRAMER, Samuel Noah (2019). *Mezopotamya Mitolojisi*. Alp Tümerterkin (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- BOZKURT, Fuat (2020). *Buyruk. İmam Cafer Sadık Buyruğu*. Konya: Salon Yayınları.
- ÇALIŞ MİNKAN, Ferya (2019). “Dünyanın Altında Atlas Üzerinde Öküz: Dünya Neyin Üzerinde Sorusunun Mitolojideki Cevabı ve Uygulamalı Halk Bilimindeki Sonucu”. İbrahim Gümüş (ed.). *Mitoloji Araştırmaları I.* (s. 241-277). İstanbul: Hiper Yayınları.
- ÇETİN, Dursun (2017). *Kul Himmet Şiirlerinde Mitik Unsurlar*. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÇORUHLU, Yaşar (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı.
- EĞRİ, Osman (2007). *Kıtab-ı Cabbar Kulu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- EKİCİ, Muhammed Faruk (2025). *Türk Mitolojisinin Alevi-Bektaşî Menkâbelerindeki İzleri*. Çanakkale: Paradigma Akademisi.
- ELÇİN, Şükrü (1997). *Halk Edebiyatı Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları
- ELİADE, Mircea (2025). *Dinler Tarihine Giriş*. (2020). Lale Arslan Özcan (çev.). İstanbul: Alfa.
- ELİADE, Mircea (2020). *Mitlerin Özellikleri*. Sema Rifat (çev.). İstanbul: Alfa.
- ELİADE, Mircea (2018). *Ebedî Dönüş Miti*. Ayşe Meral (çev.). İstanbul: Dergâh
- ER, Piri (2006). *Direnen Kültür Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Detay Yayıncılık.
- ERGÜN, Pervin (2011). “Alevilik-Bektaşilikteki Tavşan İnancının Mitolojik Kökleri Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. (60). 281-312.
- ERÖZ, Mehmet (2014). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Ötüken.
- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi –Çınbuk Havzası Örneği-*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- GEZİK, Erdal (2016). *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak*. İstanbul: İletişim.

- KALAFAT, Yaşar (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Tematik Halk İnanmaları*. Ankara: Berikan.
- KARAYEL, Salih Emre ve ALBAYRAK, Ali (2020). “Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hayvanlarla İlgili Mitolojik Unsurlar”. *Turkish Academic Research Review-Türk Akademik Araştırma Dergisi*. 3 (5). 438-455.
- KAVAT, Yılmaz (2025). *Tunceli Halk Kültüründe Hayvanlar*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- KIZILOREN, Gülcan (2020). “Metinlerarasılık Bağlamında Kurt ile Kıyamete Kalmak Anlatısının Dönüşümü”. *Folklor/Edebiyat Dergisi*. 26 (4). 813-825.
- KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2015). “Geyik Boynuzlarının Yatırlarda Şifa İçin Kullanımı”. *Millî Folklor Dergisi*. (127). 137-148.
- KUŞÇA, Sibel (2014). *Şah İsmail Hatayî'nin ve Pir Sultan Abdal'ın Nefes ve Deyişlerinde Mitik Unsurlar*. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Karşılaştırmalı Edebiyat Anabilim Dalı Karşılaştırmalı Edebiyat Bilim Dalı Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KUZGUN, Şaban (2025). *Dinler Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- KÜÇÜK, Abonoz (2016). “Alevi-Bektaşî Sözlü Kültüründen Derlenen Bir Etiyolojik Anlatı Üzerine: Neden Balığa Bıçak Vurulmaz”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 6 (12). 1-11.
- MÉLIKOF, Irène (2022). *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe Türkiye'de Halk Tasavvufunun Doğuşu ve Evrimi*. Onur Bülbül (çev.). İstanbul: Monografi.
- MOLLA İBRAHİM (2012). *Bıyruk. İmam Muhammed Bakır ve İmam Cafer Sadık bıyruğu*. Baki Yaşa Altınok (haz.). Ankara: Ahi Kitap Yayın Dağıtım.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2015). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim.
- OĞUZ, Mehmet Öcal (2009). “Kul Himmet ve Sözlü Gelenek Tanıklığında Kozmogonik Mitin Eskatolojik Serüveni”. *Millî Folklor Dergisi*. 21(84). 51-56.
- OKAN, Nimet (2014). *Alevilik ve Kadın/Alevilikte Kadın*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi.
- ÖGEL, Bahaeddin (2014). *Türk Mitolojisi (1 Cilt)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ÖGER, Âdem ve KÖSE, Serkan (2014). “Uygur kültüründe Tufan'ın Kuşları: Kırılancık ve Güvercin”. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*. (3). 163-175.
- ÖZDEMİR, Ahmet (2010). *Pir Sultan Abdal*. İstanbul: Sivas Platformu Yayınları.
- SEYYİD ALİZADE HASAN B. MÜSLİM (2007). *Hızırname*. Baki Yaşa Altınok (haz.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ŞAHİN, Mehmet (2024). *Modern Hayata Geçiş Sürecinde Alevi Mitolojisi*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- ŞAHİN, Mehmet (2017). *Kültürel Değişim Bağlamında Alevi Toplumunda Türk Halk İnançları (Küçükçekmece İlçesi Örneği)*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ŞİŞMAN, Bekir ve ŞAHİN, Mehmet (2019). “Alevi-Bektaşî Kültürünün Türk Halk İnanışları ve Uygulamalarına Yansıması”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*. (92). 43-65.
- TÜRKDOĞAN, Suna Tuba (2019). *Alevi İnançlarında Hayvan Mitolojisi ve Tabusu*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÜÇER, Cenksu (2015). *Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları.
- YAMAN, Mehmet (2013). *Bıyruk. Alevi İnanç-İbadet ve Ahlak İlkeleri*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- YAZICIOĞLU, Ahmet Bican (1973). *Envârul Âşıkân (I. Cilt)*. İstanbul: Tercüman.

YEŞİLDAL, Ünsal Yılmaz (2020). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Tavşanla İlgili İnanç ve Uygulamalar”. *Jass Studies- The Journal of Academic Social Science Studies*. 13 (79). 169-181.

YILDIRIM, Rıza. (2018). *Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim.

İnternet Kaynakları

URL-1: İncil.info. (t.y.). *İncil*. <https://incil.info>

URL-2: Diyanet İşleri Başkanlığı. (t.y.). *Kur'an-ı Kerim (Mushaf)*.

<https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>

KAYNAK KİŞİLER

KK-1: Ahmet Kaya, 1965, Tokat-Erbaa-Keçeci Köyü, İlkokul, Keçeci Ocağı, Dede.

KK-2: Ahmet Şahin, 1934, Tokat-Almus-Görümlü Kasabası, İlkokul, Kul Himmet Ocağı, Dede.

KK-3: Ahmet Tuğsel, 1959, Tokat-Karakaya Köyü, İlkokul, Hubyar Ocağı, Dede.

KK-4: Ali Aykut, 1959, Samsun-Ladik, Söğütlü Köyü, İlkokul, Pir Sultan Ocağı, Dede.

KK-5: Ali Doğanç, 1950, Çorum-Dodurga-Mehmet Dede Tekke Köyü, İlkokul, Mehmet Dede Ocağı, Dede/Âşık.

KK-6: Ali Nas, 1945, Tokat-Turhal-Kargın Köyü, Okur-yazar, Azizbaba Ocağı, Dede.

KK-7: Beşir Korkut, 1962, Amasya-Suluova, Ortaokul, Âşık.

KK-8: Enver Gül, 1954, Amasya-Suluova, İlkokul, Güleroglu Ocağı, Dede.

KK-9: Güllü Şahin, 1957, Tokat-Almus-Serince Köyü, İlkokul, Zayıf Yusuf Ocağı, Ana.

KK-10: Hamdi Güvendi, 1924, Samsun-Ladik-Budakdere Köyü, Okur-Yazar, Âşık.

KK-11: Hüseyin Yıldız, 1939, Tokat-Zile, Okur-Yazar, Ağlarca İbrahim Ocağı, Vekil Dede.

KK-12: Hüsnü Emir, 1940, Tokat-Reşadiye-Gökköyü, Okur-Yazar, Bostankolu Ocağı, Dede/Âşık.

KK-13: İbrahim Birvar, 1949, Amasya-Suluova, İlkokul, Pir Sultan Ocağı, Dede.

KK-14: Kazım Güneş, 1947, Çorum-Alaca-Yeşilyurt Köyü, Önlisans, Pir Sultan Ocağı, Dede.

KK-15: Medine Aslan, 1935, Tokat-Döllük Köyü, Okur-Yazar Değil, Talip.

KK-16: Muharrem Ateş, 1945, Samsun-Havza, İlkokul, Ağuçen Ocağı, Dede.

KK-17: Musa Kaymak, 1944, Tokat-Günevi Köyü, İlkokul, Köy Hocası/Âşık.

KK-18: Musa Yıldız, 1934, Çorum-Acıpınar Köyü, Okur-Yazar Değil, Âşık.

KK-19: Sadık Öztürk, 1938, Amasya-Merzifon-Kayadüzü Köyü, Köy Babası/Âşık.

KK-20: Saime Kölekçi, 1961, Amasya-Merzifon- Kayadüzü Köyü, Okur-Yazar, Talip.

KK-21: Salih Şahin, 1960, Tokat-Almus-Serince Köyü, İlkokul, Zayıf Yusuf Ocağı, Dede.

KK-22: Şükrü Şahin, 1956, Tokat-Almus Akarçay Kasabası, İlkokul, Kul Himmet Ocağı, Dede.

KK-23: Veli Çal, 1950, Amasya-Gümüşhacıköy-Sarayözü Köyü, İlkokul, Ali Pir Civan Ocağı, Dede/Âşık.

KK-24: Zeynel Almalık, 1953, Amasya-Hamamözü-Yemişen Köyü, İlkokul, Köy Babası/Talip.

KAYGUSUZ ABDÂL DÎVÂNI'NDA AŞK*

The Theme of Love in Kaygusuz Abdâl's Dîvân

Das Thema Liebe im Dîvân von Kaygusuz Abdâl

Fadime KURTOĞLU**

İsmail SÖYLEMEZ***

N
Ö

Bu makale, 14. yüzyıl sonu 15. yüzyılın başlarında yaşamış, önde gelen mutasavvıf şairlerden Kaygusuz Abdâl'ın *Dîvânı*'nda aşk kavramının temsillerini, sembolik boyutlarını ve tasavvufi anlam katmanlarını incelemektedir. Kaygusuz Abdâl, aşkı insanın ilâhî hakikate yönelişinde temel bir ilke, varlığın özüne dönüş sürecinde ise dönüştürücü bir güç olarak yorumlar. Kaygusuz Abdâl, aşkı insan ile Allah arasındaki ezeli bağın hem kaynağı hem de tezahürü olarak görür. Onun şiirlerinde aşk, varlığın aslına dönüşünün, benliğin yok oluşunun ve hakikatin bilgisine erişmenin temel aracıdır. Ayrıca şiirlerde aşkın tecelligâhı olarak ön plana çıkan gönül, aşkın tek mekânı olarak konumlanmıştır. Şairin kullandığı halk dili, nasihat, hitap ve alegorik anlatım, soyut bir kavram olan aşkı somut bir deneyim düzlemine taşır. Bu yönüyle Kaygusuz Abdâl, tasavvufi aşkı yalnızca bir metafizik kavrayış olarak değil, aynı zamanda insanın içsel dönüşüm süreci olarak ele alır. Divandaki şiirlerde aşk hem “mecazi” hem de “hakiki”

* Bu makale, Fadime Kurtoglu tarafından Doç. Dr. İsmail Söylemez'in danışmanlığında hazırlanan ve İnönü Üniversitesi Alevilik Araştırmaları Enstitüsü'ne sunulan “Kaygusuz Abdâl Dîvânı'nın 'Tahlili (Din-Tasavvuf, Cemiyet, İnsan, Tabiat)’” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Alevilik Araştırmaları Enstitüsü, Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Ana Bilim Dalı, fakurtoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0044-0455.

*** Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fars Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, isoylmez@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7000-3686.

düzeylerde işlenir; böylece dünyevî sevgi ile ilâhî aşk arasındaki geçişler ustalıkla örülür. Şairin kullandığı dil, klasik şiirin estetik yapısını halk söyleyişiyle birleştirerek özgün bir mistik üslup oluşturur. Bu dilde aşk, bir arayışın, yanışın ve arınmanın sembolüdür.

Kaygusuz Abdâl Dîvânı'nda aşk, yalnızca bir tematik öge değil, aynı zamanda vahdetivücut anlayışı doğrultusunda insanın benliğinden arınarak mutlak varlığa ulaşmasını sağlayan dönüşüm sürecinin ana unsurudur. Çalışmada, *Kaygusuz Abdâl Dîvânı*'ndan seçilen beyitler aracılığıyla aşkın “mahiyeti”, “sonucu”, “şiirsel estetiği”, “insanda tecelligâhı” ve “yolu” kavramlarıyla olan ilişkisi çözümlenmiştir. Bu bağlamda çalışma metin merkezli çözümleme ve tasavvufi yorumlama yöntemlerini bir arada kullanarak aşkın çok katmanlı yapısını görünür kılmayı amaçlamaktadır. Elde edilen bulgular, Kaygusuz Abdâl'in tasavvufi şiir geleneği içindeki özgün konumunu ve aşk anlayışının derinliğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kaygusuz Abdâl Dîvânı, Tasavvuf, Aşk, İlâhî Aşk, Mecazi Aşk.

ABSTRACT

This article examines the representations, symbolic dimensions, and mystical layers of meaning of the concept of love (*'ishq*) in the *Dîvân* of Kaygusuz Abdâl, one of the prominent Sufi poets who lived in the late fourteenth and early fifteenth centuries. Kaygusuz Abdâl interprets love as a fundamental principle guiding humanity toward divine truth and as a transformative force in the process of returning to the essence of being. He conceives love as both the source and the manifestation of the eternal bond between human beings and God. In his poetry, love functions as the primary means through which existence returns to its origin, the self is annihilated, and the knowledge of truth is attained. Moreover, the heart (*gönül*), which emerges prominently in the poems as the locus of divine manifestation, is positioned as the sole dwelling place of love.

The poet's use of vernacular language, didactic tone, direct address, and allegorical narration brings the abstract concept of love into the realm of concrete experience. In this respect, Kaygusuz Abdâl approaches mystical love not merely as a metaphysical notion but also as an inner process of human transformation. In the poems of the *Dîvân*, love is treated on both "metaphorical" (*mecazî*) and "true" (*hakikî*) levels, skillfully weaving transitions between worldly affection and divine love. The language employed by the poet combines the aesthetic structure of classical poetry with elements of folk expression, thereby creating an original mystical style. Within this linguistic framework, love becomes a symbol of seeking, burning, and purification.

In the *Dîvân* of Kaygusuz Abdâl, love is not only a thematic element but also the central component of the transformative process through which the human being is purified of the self and attains absolute being in accordance with the doctrine of *waḥdat al-wujūd* (the unity of existence). Through selected couplets from the *Dîvân*, this study analyzes the relationship of love with the concepts of its "nature," "outcome," "poetic aesthetics," "its locus of manifestation in the human being," and its "path." In this context, the article aims to render visible the multilayered structure of love by employing text-centered analysis alongside Sufi interpretative methods. The findings highlight Kaygusuz Abdâl's distinctive position within the tradition of Sufi poetry and reveal the depth of his conception of love.

Keywords: Kaygusuz Abdâl Divanı, Sufism, Love, Divine Love, Metaphorical Love.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Studie untersucht die Darstellungen, symbolischen Dimensionen und mystischen Bedeutungsebenen des Liebesbegriffs im Dîvân des bedeutenden sufischen Dichters Kaygusuz Abdâl, der Ende des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts lebte. Kaygusuz Abdâl interpretiert die Liebe als ein zentrales Prinzip in der Hinwendung des Menschen zur göttlichen Wahrheit und zugleich als transformierende Kraft im Prozess der Rückkehr des Seins zu seinem Ursprung. Er sieht die Liebe sowohl als Quelle als auch als Manifestation der ewigen Verbindung zwischen Mensch und Gott. In seinen Gedichten ist die Liebe das zentrale Mittel, um zur Essenz des Seins zurückzukehren, das eigene Selbst aufzulösen und Erkenntnis der Wahrheit zu erlangen. Darüber hinaus wird das Herz, das in seinen Gedichten als Manifestationsort der Liebe hervorsticht, als ihr einziger Raum positioniert. Durch die Verwendung von Volkssprache, Lehrversen, direkter Ansprache und allegorischer Darsteller gelingt es Kaygusuz Abdâl, das abstrakte Konzept der Liebe auf die Ebene konkreter Erfahrung zu übertragen. In diesem Sinne begreift er die mystische Liebe nicht nur als metaphysisches Konzept, sondern auch als inneren Transformationsprozess des Menschen. Die Gedichte des Dîvân behandeln die Liebe sowohl auf bildhafter (*mecazî*) als auch auf wahrer (*bakîkî*) Ebene, wodurch die Übergänge zwischen weltlicher Zuneigung und göttlicher Liebe gekonnt herausgearbeitet werden. Die vom Dichter verwendete Sprache kombiniert die ästhetische Struktur klassischer Poesie mit volkstümlicher Ausdrucksweise und schafft so einen einzigartigen mystischen Stil, in dem Liebe als Symbol für Suche, Innigkeit und Läuterung erscheint. Zusammenfassend ist die Liebe im Dîvân von Kaygusuz Abdâl nicht nur ein thematisches Element, sondern das zentrale Prinzip des Transformationsprozesses, durch den der Mensch gemäß dem Konzept der *Vahdet-i Vücut* (Einheit des Seins) von seinem Selbst gereinigt wird und das absolute Sein erreicht. In der vorliegenden Arbeit werden ausgewählte Doppelverse aus dem Dîvân analysiert, um den Liebesbegriff in Bezug auf sein Wesen, sein Ergebnis, seine poetische Ästhetik, seinen Ort der Manifestation im Menschen und seinen Weg zu untersuchen. Methodisch werden rein textliche mit mystisch-theologischen Interpretationen kombiniert, um die mehrschichtige Struktur der Liebe sichtbar zu machen. Die Ergebnisse verdeutlichen die besondere Stellung Kaygusuz Abdâl's in der sufischen Dichtungstradition und die Tiefe seines Liebesverständnisses.

Schlüsselwörter: Dîvân von Kaygusuz Abdâl, Sufismus, Liebe, göttliche Liebe, bildhafte Liebe.

Giriş

11. yüzyıldan başlayıp 14. yüzyıl ortalarına kadar süren Türklerin Anadolu'ya yerleşmeleri süreciyle birlikte Anadolu'da dinî ve kültürel değişim başlamıştır. Anadolu'nun İslamlaşması sürecinde önemli rol oynayan Ahmet Yesevî, Arslan Baba, Hacı Bektâş Veli gibi mutasavvıflar İslami değerleri anlatırken halkın anlayabileceği bir dili kullanmaya gayret etmişlerdir. Türkçe şiir ve deyişleriyle ifade ettikleri tasavvufî öğretileri, halk tarafından kabul görmüş, İslamiyet'in bireysel ve toplumsal hayata nüfuzunu kolaylaştırmışlardır. Türkistan'da Ahmet Yesevî ile başlayan tasavvuf hareketi artık Anadolu'yu yurt edinmiş, edebiyat alanında da bir sanat unsuru olarak yer almıştır.

Tasavvuf, ahlakın temelini korku veya ödül beklentisine değil aşk, sevgi ve vahdet fikri üzerine kurmuştur. Bu yönüyle yüzyıllar boyunca hem İslam'ın derin felsefi düşüncelerine hem de şiir ve sanat hayatına yön vermiştir. Kalpten gelen sevgiyle derin bir ilâhî yaşam anlayışı sunan tasavvuf, İslam'ın sanatla bütünleşmiş hâli, insanı Allah'a ulaştıran dolayısıyla da kişinin kendi ilâhî kimliğine ve özgürlüğüne kavuşmasını sağlayan yol (Sunar, 1978: 10) olarak bilinmektedir. Tasavvuf edebiyatında aşk, yalnızca duygusal bir deneyimi değil, insanın varoluşsal dönüşümünü ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşüncesinde aşk, “benliğin yokluğu” ve “hakikatin bilgisine erişim” anlamında Tanrı'ya yönelişin en yüce merhalesidir (Kurnaz, 2001: 47). Bu bağlamda aşk hem bilginin hem de varlığın anahtarı hâline gelmektedir.

Tasavvufî şiirlerine ustalıkla yansıtan mutasavvıflar arasında yer alan Kaygusuz Abdâl, Alevi-Bektaşî edebiyatının öncüsü olarak kabul edilmektedir. Asıl adı Alâaddin Gaybî olan Kaygusuz Abdâl, 1341/1342-1444 yılları arasında yaşamıştır. Alâiye¹ Sancağı Beyi'nin oğlu olan Kaygusuz Abdâl, 18 yaşında Abdâl Mûsâ'ya bağlanmış, onun müridi olmuştur. Şeyhi Abdâl Mûsâ'nın emrini yerine getirerek Anadolu, Balkanlar ve Mısır'a gitmiş; buraların İslamlaşması için alperenlik görevini yerine getirmiştir (Güzel, 2019: 18, 88). Abdâl Musa'nın Bektaşiliğin piri kabul edilen Hacı Bektâş Veli'nin müridi olması², Kaygusuz Abdâl'in da ona intisap etmesi münasebetiyle Alevi-Bektaşî geleneğinde son derece önemli bir konuma sahiptir.

1 Alâiye, günümüzde Antalya iline bağlı Alanya ilçesinin eski adıdır (Bostan, 1989: 339).

2 Abdâl Mûsâ, Hacı Bektâş Veli'nin müridi ve Hatun Ana muhibbidir. Hatun Ana'nın Hacı Bektâş'a yaptırdığı türbede bir süre kalmıştır. Orhan Bey zamanında gazâlarda bulunmuş, bu

Türk tasavvuf edebiyatının ve Bektaşî geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Kaygusuz Abdâl'in manzum, mensur ve manzum-mensur 17 eseri mevcuttur. Eserlerinde eleştiri, nasihat ve mecaz üslubuyla derin tasavvufi anlamlarla yoğrulmuş bir ifade biçimi geliştirmiştir. Bu ifade biçiminin merkezinde ise aşk yer almaktadır. Gölpınarlı'ya (1955: 33) göre, aşkı merkezî bir tema hâline getiren Kaygusuz Abdâl, divanında tasavvufi aşkın hem metafizik hem de estetik boyutlarını bir arada işlemektedir. Kaygusuz, aşkı yalnızca Allah'a duyulan sevgi olarak değil, "benliğin çözülüşü" ve "birliğe dönüş" süreci olarak ele almaktadır.

Aşk, Arapça *aşq* kökünden türeyen, birine ya da bir şeye karşı hissedilen çok derin sevgi ve güçlü bağlılık olarak tanımlanmaktadır (Ayverdi, 2010: 79). Tasavvufta aşk ise sevginin en üst seviyesi; insanın bütünüyle sevgiye teslim olması, var oluşun esası ve amacı hâline dönüşmesidir. Sevgiyi çeşitli bölümlere ayıran sufiler en üst basamağa aşkı konumlandırırlar ve aşkı sevginin en yüce biçimi olarak değerlendirirler (Uludağ, 2016: 48). İnsanlık tarihinin en eski ve kapsayıcı duygularından biri olan aşk, tasavvuf edebiyatında, yüce yaratıcıya ulaşmanın en önemli aracı olarak görülmektedir.

Bektaşîliğin aslı aşktır, vahdet ise bu aşkın buluşma noktasını oluşturur (Sunar, 1978: 109). Kaygusuz Abdâl için aşk, daha 18 yaşındayken bir ahunun ardından yollara düşürüp Abdâl Mûsâ dergâhına kadar götüren gönlündeki tarifsiz duygunun adıdır.³ Onun için aşk, beşerî bir duygunun zuhuru olmanın ötesinde, Hakk'a ulaşmayı mümkün kılan bir köprü işlevi taşır.

gazaların birinde bir Yeniçeri'den aldığı "üşküf"ü başına giymiştir. Bektaşîlerin "elifi tac" mın bu temele dayandığı kabul edilmektedir (Köprülü, 1939: 16).

- 3 Gaybî Beğ, 18 yaşına gelince günden güne sararıp solmaya başlar. Babası bu duruma çok üzülür ve Gaybî'nin arkadaşlarına nedenini sordurur. Gaybî, içinde bir aşk olduğunu ancak ne olduğunu kendisinin de bilemediğini ifade eder. Gaybî bir gün avlanmak üzere Alanya'dan yola çıkar ve yolda bir ahu ile karşılaşır. Aradığı avı bulan Gaybî oku atar, ok ahunun sol koltuğuna saplanır. Ahudan kan akarak kaçır, uzaklaşır. Gaybî bir türlü ahuyu yakalayamaz ta ki Tekke Köyü'nde bir dergâhın kapısından içeri girinceye kadar onu takip eder. Burası velâyet erenlerinden Seyyid Abdal Mûsâ Sultan'a aittir. Gaybî, dergâhtaki dervişlere ahuyu sorar onlar da görmedik derler. Dervişler, Gaybî'yi Abdal Mûsâ'nın huzuruna çıkarırlar ve durumu anlatır. Abdal Mûsâ, kolunu kaldırıp koltuğunun altına saplanmış oku gösterir. Gaybî okun kendi attığı ok olduğunu görür ve ahu suretinde görünenin Abdal Mûsâ olduğunu anlar. Sultan, her gördüğü cana ok atmaması gerektiğini söyler. Gaybî pişmanlık, korku ve heyecanla Sultan'ın elini öpüp niyâz eyler. Gaybî, tarikat usulünce tıraş edilir, tac ve hırka giyer, kemer bağlanır, posta oturtulur. Bundan sonra dünyadan vazgeçip, Allah'a tevekkül eder (Güznel, 2020: 11-14).

Bu çalışma Kaygusuz Abdâl'in tasavvufi düşünce dünyasında aşkı nasıl anlamlandırdığını, divânında ilâhî aşkın hangi yönleriyle işlediğini ve aşkın insanı dönüştüren yolculuğunun nasıl ele aldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitel araştırma özelliği taşıyan bu çalışmada doküman incelemesi yapılarak *Kaygusuz Abdâl Divânı*'nda aşk kavramının geçtiği beyitler tespit edilmiş, belirli başlıklar altında toplanmış ve tasavvufi kavramların anlamları açıklanarak yorumlanmıştır. Kaygusuz Abdâl'in aşka dair genel yaklaşımı analiz edilmeye çalışılmıştır.

1. Kaygusuz Abdâl Divânı

Kaygusuz Abdâl'in manzum, mensur ve manzum-mensur 17 eseri olduğu bilinmektedir. Günümüze kadar yapılan çalışmalarda, onun seçkin mecmualarda yer alan bazı şiirlerinin yanı sıra *Minber-nâme* ve *Gerber-nâme* gibi kısa mesnevileri neşredilmiştir. Kaygusuz Abdâl'in kendisinin kaleme aldığı mürettep bir divanı ise mevcut değildir (Güzel, 2022: 79, 94). Eldeki divan kendisinden sonra araştırmacıların çalışmaları ve gayretleri sonucu ulaşılan şiirlerin derlenerek bir araya toplanmasıyla tertip edilmiştir. Bu konuyla ilgili Mustafa Sever tarafından Kaygusuz'un hayatı, eserleri ve şiirlerinin yer aldığı *Kaygusuz Abdâl Divân* adlı çalışması, Abdurrahman Güzel'in *Kaygusuz Abdâl Divânı* adlı çalışması bulunmaktadır. Bugüne kadar en kapsamlı çalışma Abdurrahman Güzel'in Türkiye ve dünyadaki yaklaşık 250 yazma nüshayı inceleyerek hazırladığı *Şehzâde Alaâddin Gaybî Kaygusuz Abdâl Külliyyatı (Hayatı-Eserleri-Metin- Sözlük- Kaynaklar)*⁴dir. Güzel, bu çalışmasının içerisinde çeşitli şiirlerini derleyerek mürettep bir divan hâline getirmeye çalışmıştır. *Kaygusuz Abdâl Divânı* içinde "Tevhîd", "Na't", "Dolab-nâme", "Tercî-i Bend'ler", "Terkîb-i Bend", "Müstezâd", "Gazel", "Mukatta'ât", "Şathiye" ve "Salât-nâme" bölümleri yer almaktadır. Toplam 3431 beyit ve 15 dörtlükten oluşan divanda Allah, peygamberler, ayet, hadis, ahiret, haram, helal, pîr, tâlib, rind, cihân, aşk, tarihi ve efsanevi şahsiyetler, nehirler, dağlar, eşyalar, meslekler yemekler, güzellik, gezegenler, hayvanlar gibi konular işlenmektedir. Beyitler incelendiğinde 1266 defa geçen 'ışk (aşk) kelimesi tasavvufi konular arasında yer alan ve en çok tekrar eden kelimedir.

4 Abdurrahman Güzel tarafından hazırlanan, Şehzâde Alaâddin Gaybî Kaygusuz Abdâl Külliyyatı (Hayatı-Eserleri-Metin- Sözlük- Kaynaklar) adlı eser bu makalede ana kaynak olarak kullanılmıştır.

2. Kaygusuz Abdâl'a Göre Aşk

Aşk, duygusal derinliği ve dönüştürücü etkisiyle insanlık tarihi boyunca sanat, edebiyat alanlarında bireysel ve toplumsal anlatıların merkezine yerleşmiştir. Tasavvuf edebiyatında ilâhî aşk şeklinde yüceltilen bu tema Allah'a ulaşmanın en güçlü yolu olarak eserlere konu olmuştur. *Kaygusuz Abdâl Dîvânı*'nda en yoğun işlenen tema aşktır.

Alevi-Bektaşî öğretisi merkezine ilâhî aşkı alan, onu hayatın anlamı ve hedefi kabul eden anlayıştır. Bu nedenle bu yolda aşk, imanin özü olarak görülmüş; insanın olgunluk mertebesine erişmesinin temel şartı sayılmıştır. Hakk'a, Muhammed'e, Ali'ye ve Ehlibeyit'e duyulan sevgi ve bağlılıkla kurulan Alevi-Bektaşî yolunda aşkla dolan canlar, Hakk'ın ve dostun etrafında semaha durur; turnalar kanadında şaha varmayı hayal ederler. Benliklerinden geçip hiçliğe ererek hakikate ulaşmayı amaçlarlar (Tatar ve Tatar, 2014: 63). Alevi-Bektaşî öğretisinde Hak-Muhammed-Ali yolu esastır ve bu yolda tevhit bilinciyle gönlü Hak aşkıyla donatmak ve yolun sonunda Hakk'a ulaşmak tüm yaşamın gayesidir. Bu öğretiyi şiiirlerine ustalıkla yansıtan Kaygusuz Abdâl'a göre aşk, yüce yaratıcı olan Allah'a ulaştıran çok güçlü ve derin bir duygudur. Aşk; hakikatin kendisidir, doğru olandır, benliği arındırandır, nefsi yok edendir, aklı kaybettirip kendinden geçirendir, yakıp yok edendir. Aşk, insanı öyle bir hâle düşürür ki aşğın bu konuda kınanmak umurunda bile değildir. Âşık kendinden, dünyadan, nefsinden, giyim kuşamından vazgeçmiştir. Allah'a ve ilâhî hakikate ulaşmaktan başka hiçbir şeyin önemi yoktur. Tüm bunların yaşandığı mekân ise âşğın gönlüdür. Gönül temiz olmalı, arınmış olmalı, nefsani duyguları barındırmamalıdır. Çünkü orada tek ve bir olan Allah aşkı yer almaktadır. Bu yüce duygunun yanına diğerleri yakışmaz. Âşğın amacı hakikate ulaşmaktır, Hakk'ta fânî ve yok olup Hak ile bâkî olmaktır:

*Bir kanda yile batdı gönül çün kim ezelde
Vuslat olagör 'ışka gönül çün asılundur (G, 276/17, 128)
Tşk elinden ölenün fenâsı 'ayn-ı bâkâdür
'Âşıkun ma'sûke yolunda cânı kurbân olsa boş (G, 321/92, 721)*

2.1. Aşkın Mahiyeti: Hakikate Giden Yol

Kaygusuz Abdâl, aşkı hem hakikatin özü hem de hakikate giden yol olarak görmektedir. Alevi- Bektaşî inancında hakikat, insanın kendi varlığındaki özü tanınması ve Hak ile birliğe ulaşması anlamına gelmektedir. Hakikat, Dört Kapı Kırk

Makam'ın Şeriat, Tarikat ve Marifet aşamalarından geçerken ahlaki olgunluk, nefsi arınma ve manevi kavrayışın gelişmesiyle ulaşılan son kapıdır. Böylece şaire göre ilâhî aşk, Allah'a ulaşmak isteyen kişiyi Hakikat kapısına erİştirecek vazgeçilmez bir rehber niteliğindedir. Doğruluk ve içten bir çabayla beslenen bu aşk, kişiyi vahdete yani birliğe ulaştırır. Aynı zamanda aşk, Allah'ın varlığına delil olarak kabul edilmektedir:

*İy tâlib-i Hakke berây-ı vahdet
Tşk-ı hakikat sıdk-ı himmet (Tcb, 242/ 1, 1)
Tşk ile özünü vâsıl idersin
Bi-küllü vücûdun ola pür-nûr (Tcb, 247/ 1, 84)*

Kaygusuz Abdâl, Allah yoluna talip olan kişiye seslenerek vahdet yani birliğe ulaşmak için ilâhî aşkı, doğruluğu, sadakati ve içtenlikle gayreti esas almayı öğütlemektedir. Allah'a duyulan aşk ve doğrulukla ona ulaşma çabasını ifade etmektedir:

*İy tâlib-i Hakke berây-ı vahdet
Tşk'ı hakikat sıdk-ı himmet (Tcb, 242/ 1, 1)*

Kaygusuz, aşk yoluna girmek isteyen kişiye ilâhî aşka ulaşmanın koşulu olarak bu aşkın gerçekliğini inkâr etmemeyi ve cehaletten arınmayı öğütler. Aşkı ise hakikatın kendisi olarak tanımlamaktadır:

*İy tâlib-i 'ışk olma münkir
Bu cehâletün defterini dürr (Tcb, 246/ 1, 79)*

Şair, kendisini hakiki aşkın yani Allah'a duyulan ilâhî aşkın kanıtı ve ayrılık acısıyla yoğrulmuş toprak olarak tanımlamaktadır. İlâhî ayrılığın zehrini içine çekip toprak gibi yokluk makamına erişmiştir. Hem tevazunun hem de yeniden doğuşun sembolü olan toprağa benliğini veren aşık, hiçlikte hakiki varlığa ulaşmaktadır. Aşk, hakikati gösteren bir iz, yoldur. Bu yolda yürüyen aşk yolcusu göz yaşıyla arınır, benliğini terk eder Hakk'a ulaşır:

*Tşk-ı hakîkate delîlem ben
Fûrkat agusunun torpakıyam (Tcb, 251/ 2, 152)*

Şair, marifetin⁵ canlı kalarak güzelleşip hayat bularak hakikate ulaşabilmesi için insanın Allah'ın varlığını ve birliğini kabul ettiği manevi alanı aşk ile beslemesi gerektiğini nasihat etmektedir. Dört Kapı Kırk Makam anlayışında Marifet kapısı, kişinin kendini tanıyarak bilgiyi hikmete dönüştürdüğü aşamadır. Bu aşamada kendini bilme sürecini canlı tutarak Hakikat kapısına geçişi mümkün kılan ise ilâhî aşktır. Şair, insanın manevi dünyasındaki dönüşümün ilâhî aşk aracılığıyla mümkün olabileceğini, tevhit bilincinin ise sadece akılla değil aşkla beslenmesi gerektiğini vurgulamaktadır:

Suvar 'ışk sıyyyla tevâd bâğını
Ma'rîfet bâstânı gelsün revnaka (Ş, 465/344, 35)

İkilik duygusunu yenip tevhit bilincine ulaşmak yalnızca aşkın gücüyle mümkündür. Bu aşk ruhumuzda var olan bir cevherdir. Çünkü Allah'ın varlığının bir parçasıdır. Allah aşkı “Küntü kenz” sırrıyla hem kâinatı hem de insanı var etmiş, her ikisine de varlığın derin anlamını yüklemiştir (Fığlalı, 1990: 219). Kaygusuz Abdâl'in şiirlerinde aşk hem bireysel hem de ilâhî bir vesile olarak ele alınmakta; insanın özünün marifette diri kalmasını sağlayan ve hakikate ulaştıran dönüştürücü bir işlev üstlenmektedir. Kaygusuz, aşkı cehalet ve ayrılığı gideren bir nur olarak ifade etmekte ve vahdetivücut anlayışı çerçevesinde bütün varlığı aydınlatan bir hakikat olarak konumlandırmaktadır. Bu bağlamda şair, aşkı bilginin, marifetin ve varlık anlayışının merkezine yerleştiren temel bir tasavvufi ilke olarak sunmaktadır.

2.2. Aşkın Sonucu: Fenâ ve Bekâ

Tasavvufta fenâ ve bekâ, insanın nefsinin aşarak Hak ile bütünleşme sürecini ifade eder. Fenâ nefsin yok oluşu, bekâ ise bu yok oluşun ardından Hakk'ta kalıcı varlığa ulaşmayı ve hakiki birliğe erişmeyi simgeler. Kaygusuz Abdâl'a göre aşk yolunda nihai amaç benlikten geçerek Hak ile bâkî olmaktır. Şair, insanın benliğini aşk ile arındırması ve nefsinden sıyrılarak Allah'a ulaşmasıyla manevi aydınlanmanın gerçekleşeceğini ve insanın Allah'ın tecellisine kavuşacağını ifade eder:

İşk ile özüni vâsıl idersin
*Bi-küllü vücûdun ola pür-nûr*⁶ (Tcb, 247/1, 84)

5 Vakıf olma, doğrudan tanrıdan gelen aracı olmadan içsel tecrübeyle elde edilen bilgi (Cevizci, 2005: 880; Mutçalı, 1995: 563; Uludağ, 2016: 236).

6 Tasavvufta nûr, “Allah'ın isimlerinden biri; Allah'ın zahir ismiyle tecelli etmesi, yani tüm eşyanın suretlerinde kendini gösteren ilâhî varlık.” (Uludağ, 2016: 280).

Kaygusuz'a göre Allah'a duyulan aşk ile “*keül olmak*” kişinin benliğinden sıyrılıp Allah'ta yok olma (fenâ fillâh) ve Allah ile bâkî olma (bekâ billâh) arzusunu ifade etmektedir.

Fenâ, insanın taşıdığı tüm sıfatlardan ve huylardan sıyrılarak olgunlaşması tam hâle gelmesidir. Giden tüm sıfat ve huylarının yerini Allah'ın mükemmel olan huy ve sıfatları alır. Kul tüm nefsi arzularından kurtulup Allah'ın iradesine teslim olur, Allah'a ulaşır. Allah'ın varlığında yok olan kulun, fânî olmasına *fenâ fillâh* denir. Bekâ ise kulun Allah'ın her şeyden üstün olduğunu anlaması, kendinde olandan vazgeçip Allah'ta olanla bekâya ermesidir. Kulun nefsinin kötü taraflarından arınması, Allah'ın rıza gösterdiği güzel ahlakla kendini donatması yani Allah'ta bâkî olma durumuna *bekâ billâh* denir (Cebecioğlu, 2009: 80, 81, 208, 209).

Berü gel bâtrımı kılma melâl

Tşkun beni kim küll eyledi küll (Tkb, 262/2,93)

Şair, gönlüne seslenerek daha önceleri huzurluyken şimdi aşk ile harap olmasının nedenini sorar. Mamur olan gönül dünyevî ve nefsi arzuları barındırır ilâhî aşk gönülde yer alınca insanı kendi varlığından soyutlayıp nefsi yok eder. Bu yok oluş bir arınma ve dönüşüm sürecini ifade etmektedir. İnsanın kendi benliğinden geçip Hak'ta yok olması hâli (fenâ fillâh) ve sonrasında benlikten sıyrılıp Hak ile bâkî olma hâli (bekâ billâh) dir.

Gel abî gönül n'oldı hâlün bir bana söyle

Sen ma'mûr iken 'ışk ile vîrân niçün oldun (G,365/160,1270)

Şair dizelerinde, aşkın bireyi fenâ ile yok ederken aynı zamanda bekâ boyutuna ulaştıran dönüştürücü yönünü ortaya koymaktadır. Benlik eriyip yok olurken bütün varlık Allah'ın zahir ismiyle tecelli ettiği pür-nûr hâline gelir. Böylece aşk hem yok edici hem de Allah'a ulaştıran bir deneyim olarak, bireysel varlık ile ilâhî hakikatin tezahürü arasında bir köprü kurmaktadır.

2.3. Aşkın Şiirsel Estetiği: Mecazdan Hakikate

Tasavvuf edebiyatında mutasavvıflar ilâhî aşkı beşerî aşk şeklinde betimlemişlerdir. İlâhî aşkla ilgili duygularını teşbih ve temsillerle anlatmışlardır. Bunun en güzel

örneklerinden biri Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisidir. Teması Allah aşkı olan kaside, gazel veya mesnevilerde sevgilinin kaşı, gözü, zülfü, gamzesi, hâl ve tavırları, sembolik, mecazi ve dolaylı anlatım öğeleri sıklıkla kullanılmıştır. En çok kullanılan örneklerden bir diğeri de gül ve bülbüldür. Gül maşuk, bülbül aşıktır. Aşk konusunda insanı etkisi altına alan ve kendinden geçiren şarap, mey, bâde, kadeh gibi kelimelere sık sık yer verilmiştir (Ögke, 2020: 172).

Kaygusuz Abdâl, Leylâ, Mecnûn, gülistan, gül, bâde, şarap, kadeh gibi aşk sembollerini ustalıkla kullanmaktadır. Bu semboller ilk bakışta dünyevî aşkı anımsatsa da esasında tasavvufî aşkın mecazlarla anlatımıdır:

*Gerek ki 'aşk' ışk ile esîrin ola ber dem
Bu bir dem için bâde-i câm neye gerekdür (G, 281/30, 196)
Yüzüm suyunı 'ışk ile gönül yire dökdi
Hâlümi dabı Mecnûn hâlerinden beter eyler (G, 282/33,209)*

Aşkın ezelden beri kendisinin yolu olduğunu, aşkı varoluşun özü olarak görmekte ve bu aşkın neşesiyle bir tecelli alanı hâline geldiğini gülümseyen gülün bahçesi benzetmesiyle anlatmaktadır:

*İşk idi başum zîrâ ezelden
Gülistan-ı gül-i bandân oldum (Tcb, 248/2,97)*

Şair, Allah'a duyduğu aşkın hayalinin alemler içinde bir destana dönüştüğünü Leylâ ve Mecnûn gibi efsaneleştiğini dile getirmektedir:

*'Alemler içinde destân oldı
İşkun hayâlî Leylâ vü Mecnûn (Tcb, 253/2,180)*

Allah'ın güzelliği öyle büyüleyicidir ki aşığın gönlünde aşk yangını başlatır ancak şair aşktan dolayı çektiği sıkıntıdan şikâyet etmeyip bunu bir nimet olarak görmektedir:

*İy turreşi fitne saçı sünbül
İşkun cefâsı cânuma kâbil (Tk, 261/2, 93)*

İlahî aşkı tadan ve manevi sarhoşluk hâlinde olan kişi akıl ile hareket edemez. Nefis yok olur, benlik erir ve en yüce makamdakiler bile bu aşkla mest olur. Şair, bu yüce aşkın etkisiyle tüm dünyevî şeyleri, benliğini terk ettiğini ifade etmektedir:

*İşk elinden içeli bu bâde buşâr ola mı
Şâh mestdür şâh ile ol kaldığı bâzâr mest (G, 267/1, 15)*

Şair, kadeh sembolünü kullanarak, ilâhî aşkın kendinden geçiren, akli ve benliği aşan coşkusunu anlatmaktadır. Gönlün aşkı sunması ilâhî hakikate yönelişi ifade etmektedir. Cübbe, destâr ve ferâce sembolleriyse dinî-sosyal giysilerin anlamsızlığını vurgular; çünkü aşk, insanı şekilcilik ve toplumsal rollerin ötesine taşıyan gerçek bir dönüşüm gücüne sahiptir:

*İşk kadehini çünkü gönül elüme sundu
Güdi ferâce kullana ne cübbe vî destâr (G, 282/32, 206)*

Kaygusuz, dizelerinde aşkı hem bireysel bir duygu hem de şiirsel bir estetik çerçevesinde evrensel bir deneyim olarak ele almaktadır. Aşkı sadece gönül çilesi ve tutku olarak değil aynı zamanda ruhun dönüşümünü yansıtan bir olgu olarak sunmaktadır. Mecazdan hakikate uzanan bu estetik yolculuk, dil ve imge aracılığıyla duygusal ve kavramsal bir derinlik kazandırmaktadır.

2. 4. Aşkın İnsanda Tecelligâhı: Gönül

Kaygusuz Abdâl'a göre aşkın mekânı, tecelli ettiği yer gönüldür. Aşk gönülde çok güçlü bir sırdır ve gönülde zuhur ettiğinde insanı kendinden geçirir, mest eder. Kişi manevi sarhoşluk hâlinde, söylediği her sözde mestlik içindedir. Bu durum tasavvufta sekr hâliyle ilişkilendirilebilir.

Mest hâli tasavvufta aşkın tüm varlığına aşkın hükmetmesi, derinlemesine etkilemesi, sekr hâli ise zahîr ve bâtını tüm kaygıları bırakıp Allah'a yönelmek, güçlü bir tecelli ile kendinden geçip zevke erme hâli (Uludağ, 2016: 235, 310) anlamına gelmektedir:

*İşk ile gönlüm içinde bitdi bu esrâr mest
Mest-i 'îşk olanların olur kamu güftâr mest (G, 266/1, 1)*

Kaygusuz, kendisinin ilâhî aşk hâliyle aklını geride bırakıp gönlüyle yola devam ettiğini belirtmekte, bu aşk ile bakınca dünyanın ve dünyadaki tüm varlıkların Allah’a yönelip aşk sarhoşluğu içinde olduğunu görmektedir:

*Mest-i lâ-ya’kıl oluban ‘ışka virdüm gönlümi
İşkula bakdum cibânda ne ki var devvâr mest (G, 266/1, 2)*

Şair, gafletten uyanıp gönlünde gerçek saadeti bulduğunu ve aşk ile mest olarak kendinden geçtiğini ifade etmektedir:

*Kaygusuz Abdâl’ı gör kim mest olupdur ‘ışk ile
Zîrâ kim gönülde buldı devlet-i bî-dâr mest (G, 266/1, 14)*

Şair, gönlün piri ve kılavuzu olarak aşkı görmekte; bu aşkın insanı gerçek kulluğa götüren, gösteriştan uzak bir yol olduğunu vurgulamaktadır:

*Çün ‘ışkı gönül pîr idiniüp kulluğa turdun
Geç ko ahî bu efsâne cünbişüni terk it (G, 270/6, 53)*

Melekler aleminden bu âleme tertemiz gelen insan ruhu vücut bulunca dünyevi emellerle kirlenir. İlahî hakikate ulaşabilmek için nefsi ve gönlü bu kirlilerden arındırmak ve saflaştırmak yani tasfiye-i nefis, tezkiye-i kalp yapmak gerekmektedir (Uludağ, 2016: 345). Aşkın yerinin saf, temiz ve samimi bir gönül olduğunu vurgulayan şair, bu aşkı yaşayabilmek için gönlün temizlenmesi yani nefsanî arzulardan arındırılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum tasavvufta tezkiye (temizlenme) ve tasfiye (saflaştırma) kavramlarına işaret etmektedir:

*İşkun mekânı sıdkile bir arı gönüldür
Bu ‘ışkı gönül görmeye her biri temizler (G, 279/25, 170)*

İnsan öncelikle iç dünyasını arındırıp dış dünyaya takılıp kalmadan toprak gibi alçak gönüllü davranmalıdır. Tüm yaratılanları Yaradan’dan dolayı sevmeyi öğrenmelidir. Herkese karşı hoşgörülü, iyi ve güvenilir olmalıdır. Sürekli yakarış, aşk ve coşku hâlinde Allah ile içten bir bağ kurmaya çalışmalıdır (Fırlıklı, 1990: 177). Kaygusuz Abdâl, aşkın tecelli ettiği mekân olan gönül üzerindeki arındırıcı rolünü ortaya koymaktadır. Gönül, aşk sayesinde bilinç hâllerinden sıyrılarak mest olur, sadakat ve samimiyetle temizlenmiş bir mekânda ilâhî hakikate ulaşır. Böylece aşk, yalnızca duygusal bir yoğunluk değil, gönlün arınması ve manevî gerçeklikle buluşması süreci olarak ifade edilmektedir.

2.5. Aşkın Yolu: Melamet

Kendisini hem *tâlib*⁷ (isteyen) hem de *matlûb*⁸ (istenen) olarak tanımlayan Kaygusuz Abdâl, kulan Allah'ı aradığını Allah'ın da kulu aradığını vahdetivücut⁹ anlayışına işaret ederek Allah'ın kul üzerindeki tecellisini ifade etmektedir. İlahî aşkı kınanmaya aldırmadan, gizlemeden, gösterişten uzak sadece Hakk'a ulaşmak için derin yaşadığını belirterek melamet¹⁰ ehlinin özelliğini vurgulamaktadır:

Anla ki benem tâlib ü matlûb

Tabl u melâmet 'ışk ile çal hâl (Tcb, 244/1, 46)

Kaygusuz, aşk yoluna giren kişinin ayıplanmaya kınanmaya rağmen yolundan dönmediğini dile getirmekte ve bu aşkın sonunda insanı yakıp yıkabileceğini ifadeyle uyarıda bulunmaktadır. İlahî aşk yolunun yok edici güçte olduğunu darağacı benzetmesiyle vurgulayarak hazırlıklı olmak gerektiğini ifade etmektedir:

Bunca ki melâmet görüben 'ışkı komaşsın

Sakin ki seni 'ışk i gönül kalmaya berdâr (G, 275/15, 121)

Şair, kendi nefesine hitap ederek aşk yolunda kınanmanın kendisi için uygun bir durum olduğunu melameti yüceltici bir hâl olarak anlatmakta ve aşk ne yaparsa yapsın gönülünün hoşnut olduğunu teslimiyetle ifade etmektedir:

Sana yiridir 'ışk ile bu melâmet olmak

'İşk ne ki kalur sana gönül kâilli hoşeyler (G, 277/19, 139)

7 Tâlib; Arapça t-l-b kökünden gelir, arayan, talepte bulunan, arzu eden, istekte bulunan, isteyen. Tasavvufta, "Tarikata girmek isteyen kişi" anlamına gelmektedir (Ayverdi, 2010: 1197; Çağbayır, 2007: 4566; Devellioğlu, 2002: 1029; Mutçalı, 1995: 525).

8 Matlûb; istenilen, talep edilen, aranan, maksat. Tasavvufta karşılığı Allah' tır. İsteği olmayanın Matlûbu olmaz (Devellioğlu, 2002: 586; Uludağ, 2016: 342).

9 Varlığın birliği anlamına gelen vahdetivücut, Allah dışında varlık olmadığı kavrayış ve bilincine ermek temeline dayanan tevhit anlayışdır. Bu anlayışta Allah ve onun tecellilerinden başka hiçbir şeyin gerçek bir varlığının olmadığı bilinir. Vahdetivücut konusunda iki görüş mevcuttur. Birincisi; Heme ust: her şey odur. Alemdeki var olan her şey Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. Yaratılan her şey de Allah'ın kudretinin ihtişamını görmek ve düşünmek gerekir. İkinci görüşe göre; Heme ez ust: Her şey onandır, Onun eser-i hakikatidir". Allah'ın benzerinin olmaması hükmüne aykırı düşmemek için ulemaca kabul edilen görüştür (İz, 2024: 129-132; Ögke, 2020: 469).

10 Kınayanın kınamasından çekinmeden hak yolda yürümektir. Hak yolda yürüten aşıklar kınanmayı göze alır, aldırış etmezler. Melamet ehli ise melamet yolunu tercih edenlerdir (Uludağ, 2016: 241- 242).

Kaygusuz Abdâl'a göre aşk hakikate giden bir yoldur; bu yolun sonu ise fenâ ve bekâya varmaktadır. Aşk yolculuğu mecazdan hakikate uzanan bir süreçtir; bu yol hem aşk yoludur hem de melamet yoludur. Bu aşk yolculuğunun yolcusu olan insanın gönlü ise aşkın tecelligâhıdır. Kaygusuz, aşkı müsbet ve aşkın bir duygu durumu olarak kabul etmekte ve yüceltmektedir; aşk yolculuğundaki her türlü eziyetin de makbul ve muteber olduğunu belirtmektedir. Gönül, aşk ile mutludur ve aşktan hoşnuttur. Kaygusuz, melameti de müsbet bir duygu durumu olarak ifade etmektedir.

Sonuç

Kaygusuz Abdâl Dîvânı, aşkın hem insanî hem de ilâhî boyutunu iç içe işleyen bütüncül bir tasavvufî dünya görüşünü yansıtır. Vahdetivücut anlayışını merkeze alan Kaygusuz Abdâl'ın dizelerinde aşk, bir duygunun ötesinde bilgiye, varlığa ve hakikate ulaşmanın anahtarı olarak yer alır. Bu bağlamda Kaygusuz, aşkı Allah'a ulaşmanın en yüce vasıtası, insanın varlık basamaklarını aşmasının ruhsal bir biçimi olarak ele alır. Kaygusuz'un şiirlerinde aşk, "ben"nin erimesiyle "O"na dönüşen bir süreçtir; nefsin yok oluşu, hakikatin doğuşudur. Şairin anlayışında aşk, marifet kapısıdır; insanı benliğinden uzaklaştırarak ilâhî hakikate yaklaştırır. Bu bağlamda aşk hem içsel bir arayış hem de evrensel bir varoluşsal dönüşüm sürecidir. Ona göre ilâhî aşkın tecelli ettiği yer gönüldür ve aşk gönül rehberliğinde idrak edilen derin bir hâldir. Gönüldeki aşk nazarıyla bakıldığında sadece insan değil aynı zamanda evrendeki tüm varlıklar da Allah'a yönelmiş olur. Böylece gönülde başlayan aşk tüm varlık alemini kuşatan bir hakikat olarak vücut bulur.

Divandaki aşk söylemi, geleneksel tasavvufî semboller (şarap, meyhane, sevgili, derviş, mestlik vb.) özgün bir yorumla yeniden üretir. Bu semboller aracılığıyla aşk hem dünyevî hem de uhrevî bir deneyim alanı hâline gelir. Şairin dili sade ama anlam dünyası derindir, halkın anlayabileceği bir söyleyişle evrensel bir metafizik hakikati dile getirir.

Kaygusuz Abdâl Dîvânı'nda aşk, insanın Hakk'ta yok olup Hak ile bütünleşme arzusunun şiirsel ifadesidir. Bu aşk, ilâhî hakikati doğrudan deneyimlemesi ve bilmesi açısından sezgisel ve tecrübi bir bilgi olduğu kadar estetik bir yaratım sürecini de ifade eder. Kaygusuz'un ilâhî aşka dair bu yaklaşımı Alevi-Bektaşî şiirinde aşkın sadece bir tema değil, varoluşun temel ilkesi hâline getirdiğinin de bir kanıtıdır. Onun divanı, aşkı hem sözle hem de hâl ile dile getiren, mistik bilginin halk ruhuyla kaynaştığı ender bir metin olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma, *Kaygusuz Abdâl Dîvânı*'nda

aşkın tasavvufi ve estetik boyutlarını bütüncül bir biçimde ele alması bakımından literatüre özgün bir bakış açısı sunmaktadır. Çalışma, şairin vahdetivücut anlayışını aşkı merkeze alan bir söylemle bütünleştirdiğini göstermekte ve Alevi-Bektaşî şiir geleneğinde aşkın dönüştürücü işlevine ilişkin mevcut yaklaşımlara katkı sunmakta; geleneksel tasavvufi sembollerin Kaygusuz tarafından yeniden anlamlandırılışını metin merkezli bir okumayla derinleştirmektedir. Böylece makale, tasavvufi aşk kavramının şiirsel temsiline ilişkin mevcut çalışmaları yeni bir çerçevede genişletmekte ve Kaygusuz Abdâl'in düşünce dünyasının çağdaş literatürde daha kapsamlı biçimde konumlandırılmasına imkân vermektedir.

KAYNAKÇA

- AYVERDİ, İlhan (2010). *Kubbealtı Lügati-Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- BOSTAN, İdris (1989). *Alanya*. TDVİA. Cilt: 2. İstanbul: TDV.
- CEBECİOĞLU, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- ÇAĞBAYIR, Yaşar (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2002). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- FİĞLALİ, Ethem Ruhi (1990). *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbâkî (1955). *Kaygusuz Abdal: Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- GÜZEL, Abdurrahman (2019). *Abdal Mûsa Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- GÜZEL, Abdurrahman (2020). *Kaygusuz Abdâl (Alaaddin Gaybî) Menâkıb-Nâmesi*. Ankara: TTK.
- GÜZEL, Abdurrahman (2022). *Şehzâde Alaâddin Gaybî Kaygusuz Abdâl Külliyyatı (Hayatı-Eserleri-Metin- Sözlük- Kaynaklar)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İZ, Mahir (2024). *Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (1939). “Mısır’da Bektaşilik”. *Türkiyat Mecmuası*. (6). 13-39.
- KURNAZ, Cemal (2001). *Türk Tasavvuf Şiirinde Aşk ve İnsan Anlayışı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- MUTÇALI, Serdar (1995). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- ÖGKE, Ahmet (2020). “Tasavvuf Terimleri”. *Tasavvuf El Kitabı*. Kadir Özköse (Ed.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- SUNAR, Cavit (1978). *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- TATAR, Hüsnîye ve TATAR, Taner (2014). “Aşka Semah Dönmek”. *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 1 (1). 47-65.
- ULUDAĞ, Süleyman (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

YAKAPINAR KÖYÜ TAHTACI ALEVİLERİNDE ÖLÜM İLE İLGİLİ İNANIŞ VE RİTÜELLER*

Beliefs and Rituals Related to Death among Tahtacı Alevs of Yakapınar Village

Glaubensvorstellungen und Rituale im Zusammenhang mit dem Tod bei den Tahtacı-Aleviten des Dorfes Yakapınar

Sultan Yıldız AYDINLIOĞLU**

Ö

Ölüm, insanlık tarihinin başlangıcından beri bireylerin ve toplumların karşı koyamadığı doğa olaylarından biri olmuştur. Bu olay, bilimsel açıdan dolaşım ve solunum sistemlerinin işlevini kaybetmesi olarak tanımlanırken toplumlar tarafından kültürel bir olay olarak görülmektedir. Ölüm, biyolojik bir olgu olmanın ötesinde kültürel bir anlam alanına sahiptir ve toplumların bu olgu etrafında geliştirdikleri ritüeller aracılığıyla ifade edilir. Bazı toplumlarda ölüm, mutlak bir son olarak değil; insan ruhunun yaşanan dünyadan ayrılarak sonsuz bir yolculuğa çıktığı, yeni bir varoluş hâlinin başlangıcı olarak anlamlandırılmaktadır. Bu karşı koyulamayan doğa olayı karşısında toplumlar çaresizdir ve bu çaresizliği gidermek, ölüm ile birlikte gelen acı hissini hafifletmek için ölüm çevresinde ritüeller oluşturmuştur. Bu ritüellerin başlıca gerçekleştirilme amacı, ölen kişinin “öte dünyaya” olan göçünü/yolculuğunu kolaylaştırmak ve ölen kişinin ardında kalan bireylerin acısını hafifletmektir.

Ölümün bir son olmadığına dair düşünceyi günümüzde canlı bir şekilde yaşatan toplumların başında Tahtacılar gelmektedir. Tahtacılar ölüm yeni

* Bu çalışma İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan, Tahtacı Alevlerinde inanış ve uygulamaları konu alan “Yakapınar Köyü Tahtacı Alevlerinde İnanış ve Uygulamalar” adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, s.aydinlioglu@icloud.com, ORCID: 0000-0002-1947-5247.

bir başlangıç kabul edilmesinin yanı sıra öze dönüşün bir temsildir. Bu kabulün temelinde insanı Allah'ın kendi nurundan yarattığı ve öldüğünde tekrar ona yani özüne kavuşacağı inancı vardır. Tahtacı toplumunda ölümün aynı zamanda “Hakk’a yürümek” olarak tanımlanması ve bu bağlamda ölüm olayından sonra söylenen avutucu sözlerin ölen kişinin göçünü/yolculuğunu ifade etmesi Tahtacıların bu inancı günümüzde dahi koruduklarının kanıtı niteliğindedir. Öze dönüş inancının yanı sıra insan ruhunun öldükten sonra yeniden başka ortamlarda var olacağı inancına da Tahtacı toplumunda rastlanılmakta ayrıca bütün bunların yanı sıra Tahtacı toplumunda iki çeşit ölüm tanımlaması yapıldığı bilinmektedir.

Bu makalede, Tahtacıların ölüm olayını tanımlamaları ve bu olay etrafında gerçekleştirdiği ritüeller İzmir ilinin Bayındır ilçesinde bulunan üç Tahtacı köyünden biri olan Yakapınar köyü örnekleminde nicel araştırma yöntemleri kullanılarak incelenmiştir. Ölüm etrafında gerçekleştirilen bu ritüeller eski Türk geleneğindeki ölüm inancı ve ritüelleri ile karşılaştırılmalı olarak incelenmiş, ritüellerin günümüzde uygulanma biçimleri ve bu ritüellerdeki değişimler açıklanmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması ve yapılan literatür taramalarında elde edilen bilgiler doğrultusunda çalışmaya konu olan ölüm ile ilgili ritüeller; ölüm öncesi, ölüm sırası ve ölüm sonrası olmak üzere üç başlık altında açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ritüel, Ölüm, Tahtacı, Alevi, Yakapınar Köyü.

ABSTRACT

Death has been one of the natural phenomena that individuals and societies have been unable to resist since the beginning of human history. While it is scientifically defined as the cessation of the functions of the circulatory and respiratory systems, societies perceive death primarily as a cultural phenomenon. Beyond its biological dimension, death occupies a significant cultural sphere of meaning and is expressed through the rituals that societies have developed around it. In some cultures, death is not understood as an absolute end; rather, it is interpreted as the beginning of a new state of existence in which the human soul departs from the lived world and embarks on an eternal journey. In the face of this inevitable natural event, societies experience a sense of helplessness and have therefore created rituals surrounding death in order to alleviate this helplessness and ease the pain brought about by loss. The primary purpose of these rituals is to facilitate the deceased's migration or journey to the "other world" and to mitigate the grief of those left behind.

Among the communities that continue to vividly sustain the belief that death is not an end, the Tahtacı occupy a prominent place. In Tahtacı belief, death is regarded not only as a new beginning but also as a representation of a return to the essence. This understanding is grounded in the belief that human beings were created from God's own light and, upon death, reunite with Him—that is, with their essence. The fact that death is defined as "walking toward the Truth" (Hakk'a yürümek) in Tahtacı society, and that the consolatory expressions uttered after death symbolically describe the deceased's migration or journey, demonstrates that this belief continues to be preserved to the present day. In addition to the belief in a return to the essence, the Tahtacı community also maintains the belief that the human soul continues to exist in different realms after death; moreover, it is known that two distinct types of death are recognized within Tahtacı belief.

In this article, the Tahtacı community's interpretations of death and the rituals performed around this phenomenon are examined through the case of Yakapınar Village, one of the three Tahtacı villages located in the Bayındır district of İzmir, using quantitative research methods. The death-related rituals are analyzed comparatively with the death beliefs and rituals of ancient Turkic tradition, and both their contemporary forms of practice and the changes they have undergone are discussed. In order to provide a clearer understanding of the subject and in light of the findings of the literature review, the rituals related to death that constitute the focus of this study are examined under three main headings: pre-death, death, and post-death.

Keywords: Ritual, Death, Tahtacı, Alevi, Yakapınar Village.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Tod gehört seit Beginn der Menschheitsgeschichte zu den Naturereignissen, denen sich Individuen und Gesellschaften nicht entziehen können. Während er aus wissenschaftlicher Sicht als irreversibler Stillstand von Kreislauf und Atmung definiert wird, betrachten menschliche Gesellschaften den Tod zugleich als ein kulturelles Phänomen. Als kulturelles Ereignis drückt sich der Tod durch die Rituale aus, die Gesellschaften um dieses Phänomen herum entwickelt haben. In einigen Gesellschaften wird der Tod nicht als Ende, sondern als Beginn eines neuen Lebens verstanden. Er wird als der Anfang der unendlichen Reise der menschlichen Seele nach ihrem Abschied von der irdischen Welt beschrieben. Gesellschaften haben Rituale rund um den Tod entwickelt, um die Ohnmacht, die dieses unabwendbare Naturereignis auslöst, wie auch den mit dem Tod einhergehenden Schmerz zu lindern. Hauptziel dieser Rituale ist es, den Übergang bzw. die Reise der verstorbenen Person in die „jenseitige Welt“ zu erleichtern und zugleich den Schmerz der Hinterbliebenen zu lindern.

Zu den Gesellschaften, die gegenwärtig die Vorstellung bewahren, dass der Tod kein Ende bedeutet, zählen die Tahtacı-Aleviten. Bei den Tahtacı wird der Tod nicht nur als ein neuer Anfang, sondern auch als eine Rückkehr zum Ursprung verstanden. Dieser Auffassung liegt der Glaube zugrunde, dass der Mensch aus dem göttlichen Licht Allahs erschaffen wurde und nach dem Tod wieder zu ihm, also zu seinem Ursprung, zurückkehrt. Dass der Tod in der Tahtacı-Gemeinschaft zugleich als „Gang zu Gott“ (Hakk’a yürümek) bezeichnet wird und die tröstenden Worte, die im Todesfall geäußert werden, Bezug auf diese Reise des Verstorbenen nehmen, kann als Beleg dafür gelten, dass diese Glaubensvorstellungen bis in die Gegenwart fortbestehen. Neben dem Glauben an die Rückkehr zum Ursprung findet sich in der Tahtacı-Gemeinschaft auch die Vorstellung, dass die menschliche Seele nach dem Tod in anderen Existenzformen weiterbesteht. Darüber hinaus unterscheiden die Tahtacı zwischen zwei unterschiedliche Arten des Todes.

In diesem Beitrag werden die Definitionen des Todes bei den Tahtacı sowie die in diesem Zusammenhang praktizierten Rituale am Beispiel des Dorfes Yakapınar, eines von drei Dörfern im Landkreis Bayındır der Provinz Izmir, in dem Tahtacı-Aleviten beheimatet sind, unter Anwendung quantitativer Forschungsmethoden untersucht. Die um den Tod herum vollzogenen Rituale werden vergleichend mit den Todesvorstellungen und -ritualen der alttürkischen Tradition analysiert. Zudem werden ihre heutigen Ausprägungen sowie Veränderungen in der Ritualpraxis erläutert. Zu Zwecken der verständlichen Darstellung und auf Grundlage der in dieser Studie vorgenommenen Literaturrecherche werden die Todesrituale in drei Phasen gegliedert: Rituale vor dem Tod, während des Todes und nach dem Tod.

Schlüsselwörter: Ritual, Tod, Tahtacı, Aleviten, Dorf Yakapınar.

Giriş

Ölüm, insanlık tarihinin başlangıcından beri toplumların karşı koyamadığı doğa olayıdır. Bu doğa olayı insan yaşamında bir geçişi temsil eder. İnsan topluluklarının inanış ve törelerinde doğum ve evlenme gibi ölüm de bir geçiş aşamasıdır (Artun, 2011: 200). İnsan yaşamında görülen bu geçişlerin sonuncusu olarak tanımlanabilecek olan ölüm, bireyleri ve toplumları derinden etkiler. İlahi dinler ve inanç gruplarınca bir son ya da yeni bir hayatın başlangıcı olarak tanımlanabilen ölüm olayının insanlar üzerinde bıraktığı derin acı ve etkileri hafifletebilmek için toplumlar, birtakım ritüellere ve törenlere başvurmuş, bunun bir sonucu olarak da her toplumda doğum ve evlenmede olduğu gibi ölüm çevresinde de birçok âdet, tören ve ritüeller ortaya çıkmıştır. Toplumların sahip olduğu âdet, tören ve ritüeller inançsal yapı ve kültür tarafından şekillenmekte, ayrıca bahsi geçen bu âdet, tören ve ritüellerin icraları ve içeriklerindeki çeşitlilik yine toplumun sahip olduğu kültür ve inanç yapısından kaynaklanmaktadır.

Alevilikte iki tür ölüm anlayışı vardır. Birincisi “ölmeden önce ölmek”, ikincisi ise insan yaşamında ölüm olayının gerçekleşmesi yani insan vücudunda bulunan organizmaların biyolojik işlevinin son bulmasıdır. Ölmeden önce ölmek, tarikatta taliplerin ikrar vermesi yani yola girmesi ile gerçekleşir. Er (1998) Alevilikteki ölmeden önce ölmek anlayışını şu şekilde açıklar:

Belli bir yaşa gelen kimse ailesiyle birlikte, dedenin ve toplumun huzurunda kurbanını keserek beyaz seccade üzerinde görülüp ölmeden evvel ölmek için kurbanını alıp ceme gider. Burada; küs olduğu birisi varsa onunla barışır, alacağı vereceği varsa bunları halleder ki, burada sorulan öteki dünyada sorulmasın. Yine o anda yalan söylemeyeceğine, kimseyle ilgili kötülük düşünmeyeceğine, komşusu ile iyi geçineceğine, yolunu inkâr etmeyeceğine yemin eder. Burada kötü buy ve alışkanlıklardan uzak durmaya söz veren kişi, artık ahlaki anlamda arınmayı hedefler. Bu da ancak kişinin ölmeden evvel ölmesiyle mümkün olacaktır. Böylece insan, benliğinden arınıp nefisini öldürerek Hakk’a ulaşır (akt. Yıldız, 2007: 95).

Alevi inanç sistemine mensup zümrelerden biri olan Tahtacılar da ölüm, bir son değil yeni bir hayatın başlangıcı olarak kabul edilmekle birlikte aynı zamanda öze dönüşü ifade etmektedir. İnanca göre Allah, insanı kendi nurundan yaratmıştır; bu nedenle insan, ölümlerle birlikte maddi varoluştan ayrılarak ilahî kaynağına yönelir ve özüne yeniden kavuşur. Bu nedenle Tahtacılar da bir ölüm olduğu zaman “Hakk’a yürümek” terimi sıklıkla kullanılmaktadır. Ölüm bir son değil, öze dönüşün temsili

ve Hakk ile yeniden bir olmaktır. Bununla birlikte insan ruhunun, sahip olduğu bedenden ayrılarak başka ortamlarda yeniden zuhur edeceği ve ruhun Allah'tan gelip tekrar Allah'a dönüleceği böylelikle insan ruhunun bu dünyada sürekli devredeceği düşünülmektedir. Ölen kişinin ardından “Devri daim olsun.” gibi avutucu sözlerin kullanılması Tahtacılar da devriye¹ inancının olduğunun kanıtlar niteliktedir.

Tahtacılar a ait inanış ve uygulamaları günümüzde canlı bir şekilde yaşatan yörelerden biri de Yakapınar köyüdür. Yakapınar köyü ile ilgili literatürde bir dizi çalışma mevcuttur. Bu çalışmaların bir kısmı akademik seviyede, bir kısmı ise saha araştırmaları sırasında karşılaştığımız yayınlanmamış çalışmalardır.² Yapılan bu çalışmalar, köyün ritüel, anlatı, inanış ve uygulama gibi halk bilgisi ürünleri yönünden zengin inançsal evreni ve kültürel birikimi göz önünde bulundurulduğunda literatüre katkı sunsalar dahi yeterli olmaktan uzaktır. Bu makalenin amacı Yakapınar köyü Tahtacılarının ölüm etrafındaki inanış ve ritüelleri inceleyip bir araya getirerek literatüre ve halk bilimi alanına katkı sağlamaktır. Bu bağlamda köyde ölüm olayının gerçekleşmesi ve çevreye duyurulmasından başlayarak cenazenin defnedilmesine ve sonraki bir senelik süreç içerisinde pek çok inanış ve ritüel gerçekleştirilmektedir. Çalışmada ölüm etrafında gerçekleştirilen ritüeller ölüm öncesi, ölüm sırası ve ölüm sonrası olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. “Ölüm Öncesi” olarak adlandırılan bölümde köyde ölümü düşündüren ön belirtiler, ölümden kaçınmak için yapılan uygulamalara yer verilmiştir. Makalenin ikinci bölümünü oluşturan “Ölüm Sırası” başlıklı bölümde, ölüm olayının duyulmasından başlayarak cenazenin defnedilmesine kadar olan süreçte gerçekleştirilen ritüeller ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Makalenin üçüncü bölümünü ve son bölümü olan “Ölüm Sonrası” başlığı altında ise cenazenin defnedilmesinden sonraki bir senelik süreçte gerçekleştirilen uygulama ve ritüellere yer verilmiştir.

1. Ölüm Öncesi

1.1. Ölümü Düşündüren Ön Belirtiler

Ölüm korkusunun bilinç dışında yarattığı tedirginlik, halk düşüncesinde olağan dışı davranışların, nesnelerin farklı biçimlerde kullanımının, meteorolojik olayların, hayvanların hareket ve seslerinin, düşlerde görülen imgelerin ve hastada gözlemlenen

1 Tahtacılar da devir inancı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çıblak Coşkun, 2005; Selçuk, 2008.

2 Yakapınar köyü hakkında daha önce yapılan çalışmalar için bk. Güçlü, 2013; Merdan, 2014; Biçici ve Çetin, 2016. Ayrıca saha araştırmaları sırasında elde edilen Nejat Çetin'in “Yakapınar (Uladi) Üzerine Bir Araştırma” adlı yayınlanmamış çalışması vardır.

psikolojik ya da fizyolojik değişimlerin ölümün yaklaşmasına işaret eden göstergeler olarak yorumlanmasına yol açmaktadır (Örnek, 2016: 286). Yakapınar köyünde de benzer biçimde, belirli bedensel ve ruhsal belirtiler ile hayvan davranışları ve doğa olayları ölümün habercisi olarak anlamlandırılmaktadır. Fizyolojik belirtiler olarak ölüm döşeginde olan kişinin yeme içmeden kesilmesi, göz bebeklerinin sararması; psikolojik belirtiler olarak bu dünya ile değil diğer dünya ile iletişime geçmesi, halüsinasyon görmesi gösterilmiştir (KK 1, KK 2, KK 3). Ölüm olayının belirtilerinden biri de hayvanlardır. Baykuş uğursuz bir hayvan olarak bilinmekte ve eğer baykuş bir evin çatısında ötüyorsa o evde ölüm olacağına inanılmaktadır. “Evine baykuş tünese.” gibi beddualarda bunun bir etkisidir. Ayrıca horozların vakitsiz bir zamanda ötmesi, çakalların mezarlıkta ulması da ölümün habercisi olarak kabul edilir. Doğa olaylarında ise yıldız kayması, şiddetli derecede rüzgâr esmesi yine ölümün habercisi sayılmaktadır (KK 1, KK 2, KK 3, KK 9, KK 10, KK 13, KK 15). Bununla birlikte bazı rüyalar ölümün habercisi olarak kabul edilir. Bir kişi rüyasında dişlerinin döküldüğünü görürse bu hayra yorulmaz. Alt dişler hane içinden, üst dişler de hane dışından bir ölümün olacağını habercisi sayılmaktadır. Bununla birlikte eğer rüyada ölen bir kişi görülmüşse ölümün habercisi sayılabilmekte ve ölümü engellemek için o kişinin mezarına bir sopa dikilmektedir (KK 7).

1.2. Kaçınmalar

Halk kültüründe, ölüm olgusunun yaklaşmasını engellemek ya da etkisini azaltmak amacıyla belirli uygulamaların yerine getirilmesine ve bazı davranışlardan kaçınılmasına önem verilmektedir. Bu pratiklerin ihmal edilmesi durumunda ise ölümün gerçekleşeceğine dair bir inanç söz konusudur (Çıblak Coşkun, 2005: 194). Yakapınar köyünde ölüm olayının bir daha yaşanmaması için birtakım kaçınmalar mevcuttur. Bu kaçınmalar hem eşyalar, düşler, fiziki ve psikolojik değişimler çevresinde hem de gerçekleşen ölümün ardından başka bir ölümün olmaması için uygulanmaktadır. Ölümden kaçınmak ve bir cenazenin ardından başka bir cenaze olmaması için cenaze defnedildikten sonra küreği ve çapayı kullanan ilk kişi defin işlemi tamamlandıktan sonra küreğin ve çapanın üstünü kazır (KK 10). Bunun yanı sıra hava karardıktan sonra acı tadı olmasından dolayı eve soğan ve sarımsak alınmaz, hava karardıktan sonra eve alınmasıyla acı getireceğine inanılmaktadır. Soğan ve sarımsağın yanı sıra yine acı getireceği inancından dolayı hava karardıktan sonra eve sabun alınmamaktadır. Ölüm olayının gerçekleşmesinden sonra cenazeyi yıkamak için kullanılan sabun bir daha kullanılmaması için cenazeyle birlikte gömülür. Ayrıca

bir daha acı yaşamamak için tabutun içine koyulmak üzere hazırlanan yatağı dikmek için kullanılan iğne kırıları atılır.

2. Ölüm sırası

2.1. Ölüm Olayının Duyulması

Ölümün gerçekleştiği haberinin yayılması, çoğu zaman geride kalanların ağlamaları aracılığıyla olur. Bu durumu öğrenen komşular ise ölü evinde bir araya gelerek, yas sürecindeki yakınların acısını paylaşır; onları teselli etmeye ve ölümle ilgili ilk düzenlemelerin yapılmasına destek olurlar (Örnek, 2016: 292). Köyde ölüm olayı gerçekleştiği vakit, ölen kişinin yakınları öncelikle haber verilmesi gereken kişilere haber verir. Bu kişiler; varsa uzakta olan çocukları, yakın akrabaları ve cenazeyi hazırlayıp defnedecek olanlardır. Ölüm gerçekleştikten sonra bu kişiler yoluyla diğer köylüler de ölümden haberdar olmaktadır. Bunun yanı sıra eğer ölen kişi erken bir vakit öldüyse ve aynı gün defnedilecekse tüm köy halkının duyması için muhtarlıktan anons edilmektedir. Ancak ölüm akşam saatlerinde olduysa ve cenaze ertesi gün defnedilecekse muhtarlıktan anons defnedileceği gün, sabah erken saatlerde yapılmaktadır. Son birkaç yıldır ise muhtarlığın anonsunun yanı sıra sosyal medyadan da paylaşımlar yapılmakta ve ölüm olayı daha hızlı duyulmaktadır.

Tahtacı topluluklarında, toprağın mühürlenmesi inancıyla bağlantılı olarak defin işleminin gün batımından önce gerçekleştirilmesine özen gösterilmektedir. Ölümün akşam saatlerine denk gelmesi durumunda ise cenazenin hazırlanması ve defnedilmesi ertesi güne bırakılmakta, ölü sabaha kadar bekletilmektedir (Selçuk, 2008: 268). Ölen kişinin sabaha kadar başında beklenilmesine Yakapınar'da "ölünün sabahlaması" denir. Eğer cenaze sabahlayacaksa evin içinde müsait bir oda hazırlanır. Odanın ortasına yatak serilir, üzerine halı serilir halının üstüne cenaze konulur ve cenazenin üstü örtülür, şişmemesi için de cenazenin üstüne bıçak koyulmaktadır. Ayak ucuna defnedilirken giyeceği kıyafetleri konulur ve sabaha kadar başında ağıt yakılır (KK 7, KK 9). Saha araştırması sırasında geçmiş yıllarda musahipli bireylerin cenazelerinde tıpkı cemlerde olduğu gibi delil uyandırıldığı, cenazenin başında sazandarlar tarafından ölüm nefesleri söylendiği, ölüm nefeslerinin bitiminde delilin sırlandığı aktarılmıştır.³ Aşağıda verilen nefes örnekleri de Tahtacılar'da cenazenin başında okunan ölüm nefeslerine örnektir:⁴

3 Alevi inanç sisteminde delil ve delil hizmeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ersal, 2016.

4 Sazandar İsmail Gacar ile yapılan görüşmelerde kayıt altına alınmıştır.

(1)

*Elime dolarlar kefin bezimi
Doyup usanamadığım yalan dünya kalıyor*

*Bir vakitte bey idim başıma
Gider gelirdim kendi işime
Tedarikler göriürdüm kendi başıma
Çürüyesi toprak gözüme doluyor*

*Karşıdan gelen altı atlı
Altısı da yaman birbirinden fırgatlı
Diıyorlar da yalan dünya çok tatlı
Tadına doyamadığım yalan dünya kalıyor*

*Yalan dünya benim yurdum mekanım
Günden güne artıyor abım fıganım
Ben de bu dünyada ölinmez sanırdım
Çürüyesi toprak göğüsüne doluyor*

*Pir Sultan Abdalım dünyalar yıkılır
Taşı toprağı üstümüze dökülür
Yalan dünyada başa gelen çekilir
Çürüyesi toprak gözüme doluyor*

(2)

*Gaibte kandilde sır idim
Atanın belinden sızdırdım felek
Ağca murakıblara⁵ benzer iken
Al kızıl kanlara dönderdin felek*

*Atamdan sızdım anama indim
Ol muhabbette kızıl kan oldum
Dokuz aylık yoldan seferden geldim
Anamın sütiine kandırdın felek*

*Anamdan doğdum elendim
Elendim de tuzlu çapırlara⁶ belendim
Dokuz aylık yoldan seferden geldim
Anamın sesine kandırdın felek*

*On beşinden yirmisine yol oldum
Otuzunda dört bir tarafımda göl oldum
Kırk yaşında boz bulanık sel oldum
Böyle bir mevsime dönderdin felek*

*Ellisinde yaşıım yarıyı geçti
Atmışında yollarım yokuşlara düştü
Yetmişinde tepkilerim hepten şaştı
Öğüttün de ömrümü un ettin felek
Sekseninde seyirsen de yetemen*

*Doksanında otursan da kalkaman
Yüz yaşında kavrasan da tutaman
Çürüttün ömrümü biç ettin felek
Yandırdın Şah Hatayım yandırdın*

*Verdin ecel şerbetini de beni kandırdın
Durmadın azraili de üstüme gönderdin
Dünyaya gelmemişe dönderdin felek*

Günümüzde cenazeler artık evlerde sabahlatılmamakta; defin işleminin ertesi güne kalması hâlinde cenaze morglara götürülmektedir. Bunun yanı sıra köyde mürebbi bulunmaması ve musahipli bireyler olmasına rağmen bu hizmeti üstlenmemeleri nedeniyle cenazenin başında delil uyandırma hizmeti yerine getirilmemekte, ölüm nefesleri de okunmamaktadır.

2.2. Ölümden Hemen Sonra Yapılan İşlemler

Yakapınar'da ölüm olayı gerçekleştiğinde yapılan ilk iş, ölen kişinin yakınlarına haber vermektir. Bu sırada cenaze evinde bulunan kadınlar ölen kişinin çenesini ve ayaklarını bağlarlar. Bu eyleme “çene çatmak” denmektedir. Çene çatmak toplum

6 Çapıt: Bez parçası.

arasında “çenen çatılsın” şeklinde beddua olarak da kullanılmaktadır. Ölen kişinin çenesi çatıldıktan sonra ayak baş parmakları da bağlanır ve doktor beklenir. Bu sırada cenaze sahibi tarafından *ölüm bohçası* açılır. Bir yandan da orada bulunan kadınlar tabuta konulması için yatak ve yastık hazırlamaktadır. Yatak ve yastık elde dikilmekte ve içine yün katılmaktadır. Bu işlem tamamlandıktan sonra yatak ve yastığı diken kadın, dikiş sırasında kullandığı iğneyi kırar. Bu bir daha ölüm olmaması ve aynı evden bir daha cenaze yatağı dikilmemesi amacıyla yapılmaktadır. Ardından hazırlanan yatak ve yastık erkeklerin getirdiği tabutun içine yerleştirilir.

Kadın ve erkeğin ölüm bohçaları belirli bir yaşa geldikten sonra hazır olur. Eğer ölüm ani bir şekilde gerçekleştiyse ölüm bohçası o gün hazırlanır. Kadının ölüm bohçasının içinde baş bağlama günü giydiği *değresi*, *kadifesi*, *ulaması* olur. Erkeğin ölüm bohçasında ise *özne*de giydiği beyaz gömlek ve pantolonu vardır (KK 1, KK 9, KK 13)⁷. Ölüm bohçasının yanı sıra cenazenin sarılması için battaniye, kefenlik kumaş ve cenazenin taşınması için “golan” adını verdikleri el örmesi ip bulunur. Bunlar, hasta ağırlaşmaya başladığı yani öleceği düşünüldüğü zaman hazırlanmakta, eğer ani bir ölüm olduysa o gün temin edilmektedir. Ölümden hemen sonra yapılan işlemler hakkında kaynak kişimizden aldığımız bilgiler şu şekildedir:

*Cenaze sabahlayacaksa sabaha kadar otururlar ölüyü ellemeyiz. Sonra boyuna üç kere ip ölçerler, ipi koparıp üstüne atarlar. Sonra üstüne bir sabun ve bıçak koyarlar. O sabun çimdirmeye (yıkamaya), bıçak da ölüünün karnı şişmesin diye korlar. Kadınsa ellerine de kına vururlar çünkü gözünü yumdu artık toprağa gurban gidiyor. Geline kına vuruluyor, vardığı yere gurban gidiyor çünkü orada ölecek, ölünce de toprağa gurban gidiyor diye illa garılara kına vurulur. Çimdirekene kınayı yurlar*⁸ (KK 13).

Bu süreçte erkekler mezarın hazırlığı ve tabut ile ilgilenirler. Cenaze sahibi olan erkeklerin bir kısmı mezarlığa giderek mezarı kazar, diğer bir kısmı da cenazenin defnedileceği tabutu bir diğer adıyla “sal ağacını”nın yapımıyla ilgilenirler.

7 Değre, düğünün ertesi günü kadınlar tarafından gerçekleştirilen baş bağlama ritüelinde yeni geline giydirilen kıyafetin adıdır. Özne ise düğün günü akşam gerçekleştirilen bir nevi dini nikahın yani dede nikahının yapıldığı törenlerdir. Bu törende damadın giydiği kıyafet özne kıyafeti olarak adlandırılmaktadır. Yakapınar köyünde gerçekleştirilen özne, baş bağlama ritüeli ve değre hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Aydınlioğlu, 2024.

8 Yumak: yıkamak



Fotoğraf 1. Yatağın hazırlanması



Fotoğraf 2. Yatağın dikilmesi



Fotoğraf 3. Ölüm bohçasında bulunan değre

2.2.1. Ölünün Yıkanması

Ölüm hastanede gerçekleşmediği müddetçe Yakapınar köyünde cenazeler evin bahçesinde yıkanmaktadır. Dış mekânda kapalı bir alan bulunmadığı durumlarda, uygun bir yer belirlenir; çevresi çarşaflarla çevrilerek yıkama işlemi bu alanda gerçekleştirilir. Köyde kadın cenazelerini kadınlar, erkek cenazelerini de erkekler yıkamaktadır.

Cenaze evde yıkanacaksa öncelikle kazana su konulur ve ateş yakılarak su ısıtılır. Su kaynatılırken içine defne yaprağı atılır. Bu sırada cenaze erkekler tarafından yıkama işlemi yapılacak yere götürülür. Cenazenin yıkanacağı yere “yunaklık yer” denir. Cenaze yıkanmaya başlamadan önce ilk olarak mahrem yerleri yedi katlı bez yapılarak kapatılır (KK 3). Bunun ardından saç, sakal ve diğer temizlikleri yapılmaktadır. Cenaze erkek ise sakalları temizlenir ancak bıyığına dokunulmaz bunun nedeni ise bıyığın “erkeğin nişanı” olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Cenazenin temizleme işlemi tamamlandıktan sonra ısıtılan su, bir kovaya aktarılır. Ardından cenazeler yıkanırken olmazsa olmaz su kabakları hazırlanır. Evinde su kabağı bulunan kişi ya da cenaze sahibi kabağın içini oyarak onu bir tas haline getirir. Yıkama işlemi

başladığında cenazenin başından başlayarak ayak ucuna kadar önce üç kabak su dökülür. Ardından köy sabunu ile cenazenin bütün vücudu yıkanır. Yıkama işlemi tamamlandıktan sonra helalleşmek isteyen yakınları sırayla içeri girerek birer kabak su dökerler. Ardından cenaze giydirilmek ve define hazır hale getirmek üzere yıkama işleminin yapıldığı alandan alınır (KK 1, KK 3, KK 9, KK 13).

Cenaze, yıkama alanından alındıktan sonra orada bulunan bir kişi öncelikle cenaze yıkanırken kullanılan su kabağı mezarın başına konulmak üzere tabutun içine yerleştirir. Yıkama işleminde kullanılan sabun, havlu gibi malzemeler de tekrar kullanılmaması için atılır. Su kaynatılan kazan ters çevrilir, ocağın külü süpürülmez. Cenazenin yıkandığı yerde ölen kişinin ruhunun dolaştığına inanıldığı için orada üç gün boyunca gaz lambası ya da çıra yakılır. Bu ışık üç gün söndürülmeden yakılmaktadır.



Fotoğraf 4. Cenazeyi yıkamak için hazırlanan su



Fotoğraf 5. Cenazenin yıkandığı yerde yakılan gaz lambası

2.2.2. Ölünün Giydirilmesi

Cenazenin giydirilmesi için hazırlanan yere cenaze getirilir. Öncelikle en alta battaniye serilir. Kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde daha önceki yıllarda battaniye yerine ölüyü sarmak için halı serildiği belirtilmiştir. Battaniyenin serilmesinin ardından sırayla battaniyenin üstüne kefeni serilir, kefenin üstüne de kadın ise değresi, erkek

ise özne kıyafetleri serilir. Bu hazırlıklar yapılırken cenazenin üstü temiz bir çarşaf ile kapatılır ve hazırlıklar tamamlandıktan sonra cenaze kefenin üstüne alınır. Tıpkı yıkama işleminde olduğu gibi kadın cenazesini kadınlar, erkek cenazesini erkekler giydirmektedir. İlk olarak kefenden ayrı olan “iç gömlek” adı verilen ve yakası bıçakla kesilmiş olan kumaş başından giydirilir. Cenaze kadın ise tıpkı gelin olduğunda giydiği gibi değresi giydirilmekte ve başı bağlanmakta, kadifesi de tabuta serilmektedir. Kadın cenazesinin başına yağlık, gırap bağlanır ve çiçekle süslenir. Eğer cenaze erkek ise düğün gecesi özne töreninde giydiği özne kıyafetleri giydirilir. Eğer ölen kişi genç kız ise kızlık değresi giydirilerek başına sümbül yağlık bağlanır (KK 1). Son olarak kefene ve ardından battaniyeye sarılarak cenaze teslim edilir (KK1, KK 3, KK 13).

Bir yandan cenaze hazırlanırken bir yandan da cenazenin yerleştirileceği tabut hazırlanmaktadır. Yakapınar’da tabutlar özel olarak yaptırılmakta ve içine yatak, yastık ve çarşaf serilmektedir. Tabutun içine yerleştirilecek olan eşyaların hazırlanması da yine orada bulunan kadınlar tarafından yapılmaktadır. Tabutun içine öncelikle “çul” olarak adlandırılan halı serilmektedir. Ardından hazırlanan yatak ve çarşaf serilir. Tabut hazırlanıp cenaze giydirildikten sonra orada bulunan erkekler tarafından cenaze alınır, tabutun içine yerleştirilir ve ardından mezarlığa götürülmesi için yine erkekler tarafından traktöre taşınır.



Fotoğraf 6. Üstü kefenle örtülmüş cenaze



Fotoğraf 7. Cenazenin giydirileceği yerin hazırlanması



Fotoğraf 8. Erkek cenazesi için hazırlanan özne kıyafetleri



Fotoğraf 9. Cenazenin bağlanacağı golan (kolan) adı verilen örme kuşak



Fotoğraf 10. Tabutun içine yatağın yerleştirilmesi



Fotoğraf 11. Kadın cenazesi



Fotoğraf 12. Tabutun içine yerleştirilmiş cenaze



Fotoğraf 13. Defnedilmek üzere hazırlanan erkek cenazesi

2.3. Cenazenin Mezarlığa Götürülmesi

Köyde cenazeler mezarlığa traktörler ile taşınmaktadır. Cenazeyi teslim alan erkekler tabutu traktörün kasasına yerleştirmeden önce kasaya hasır serer ve ardından tabutu hasırın üstüne yerleştirirler. Bu sırada orada bulunan bir kadın, traktörün önüne poşetlenmiş bir şekilde ekmek asar. Asılan bu ekmek ölen kişinin son lokmasıdır. Bu ekmek, cenazenin defnedilmesinden sonra bir kenara bırakılır (KK 1, KK 10, KK 17). Cenaze sahipleri de sırayla tabutun etrafına oturur. Eğer ölen kişi bir kaza sonucu ölmediyse mezarlığa gidinceye kadar yüzü muhakkak açılır. Mezarlığa gidinceye kadar yakınları ağıt yakar. Köyde eğer genç cenazesi olduysa ölen gencin arkadaşları bir sırığın ucuna tütbent veya krep kumaş bağlar. Traktör mezarlığa giderken de en önde resmi, arkasında bayrak ve onun arkasında da ellerine sırık bulunan gençler olur. Düğünlerde nasıl ki bayrak düğün alayının önünde gidiyorsa genç cenazesi olduğunda da bayrak önde gider. Cenaze, mezarlığa düğün yapılıyor gibi götürülür. Cenazenin defnedilmesinin ardından sırıkların ucuna bağlanmış krep kumaşlar mezarının üstüne asılır (KK 1, KK 2, KK 3, KK 10, KK 13).



Fotoğraf 14. Cenaze evden çıkarılırken



Fotoğraf 15. Cenazenin traktöre yerleştirilmesi



Fotoğraf 16. Mezarlıkta cenazenin başında ağıt yakan kadınlar

2.2.4. Cenazenin Defnedilmesi

Cenaze mezarlığa getirildikten sonra defnedileceği mezar hazırlanıncaya kadar müsait bir alana hasır serilir, hasırın üstüne tabutun kapağı koyulur, kapağın üstüne cenaze yatırılır. Cenazenin yüzü açılır ve bir eli dışarı çıkarılır. Bu sırada cenaze sahibi kadınlar başına toplanır ve ağıt⁹ yakarlar, erkekler de mezarın hazırlanması ile ilgilenir. Ölen kişinin mezar derinliği boyuna bir ip tutarak ölçülür. Eğer ölen kişi kadın ise göğüs, erkek ise göbük hizasına kadar olan derinlikte mezar kazılır. Ardından tabutun sığacağı şekilde mezarın içi tuğlalarla örülür, tabut mezarın içine yerleştirilir. Mezar hazır olduktan sonra sırasıyla cenaze sahipleri, cenazenin elini öperek helalleşir. Helalleşme bittikten sonra erkekler cenazeyi tabutun kapağı ile birlikte alarak mezarın içine yerleştirilmiş halde bulunan tabutun içine yerleştirir, tabutun yüzü kibleye çevrilir. Tabutun kapağı kapatılmadan sevdiği eşyaları tabutun içine yerleştirilir ve yüzüne bir avuç toprak atılır. Bu “gözünü toprak doyursun” anlamında yapılmaktadır (KK 9). Daha sonra tabutun kapağı kapatılır. Tabutun kapağının üstüne “gayrak” olarak adlandırılan büyük kaya parçaları koyulur. Tabutun üstüne taş konulması, geçmişte mezarın hayvanlar tarafından açılmasını engellemek için yapılmaktadır

9 Cenazenin başında ağıt yakma İslamiyet öncesi Türklerde de görülmektedir. Ağıt yakmanın amacı ölüm karşısında duyulan üzüntüyü ve acıyı dile getirmektir. Yakapınar köyünde ağıtların içerikleri ölen kişinin hayatı ile ilgilidir. Bu dünyada yaptığı iyilikleri, yaşadığı olayları, iyi anıları ağıt şeklinde kadınlar tarafından söylenir. İslamiyet öncesi Türk kültüründe ölüm hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çoruhlu, 2004; Onay, 2013; Örneke, 2018; Sayın Askan, 2022.

ancak günümüzde de bu uygulama devam etmektedir. Gayrak taşlarının konulmasının ardından hazırlanan çimento, kovalarla imece usulü taşınarak tabutun üstüne dökülür. Bütün bu işlemlerin tamamlanmasının ardından sıra mezarın üstüne toprak atmaya gelir. Mezarı kazarken ilk çapayı vuran kişi ilk toprağı atar, ardından orada bulunan kişiler sırayla mezarın üstüne toprak atarlar ve mezar tamamen toprakla kapatılır. Bir baş ucuna bir de ayak ucuna hece taşları dikilir. Baş ucundaki hece taşında adı soyadı ve ölüm tarihi yazılır. Hece taşlarından sonra mezarın üstü mersin yaprakları ile kapatılır. Mersin, kokusu olan bir bitkidir ve bu kokuya börtü böcek gelmeyeceğı düşünülür. Bu nedenle mezarın üstü mersinle kapatıldıktan sonra bir de baş ucuna bir kova ile mersin konulur. Cenazeyi yıkarken kullanılan su kabağının da mezarın baş ucuna konulmasının ardından mezarı kazmak için kullanılan kürek ve çapanın ucu “tahtanın hakkı kalmasın diye” (KK 7, KK 9) kazılır. Bütün bu işlemlerin tamamlanmasının ardından orada bulunan kişiler cenaze sahiplerine baş sağlığı dileyerek mezarlıktan ayrılır.

Cenaze defnedildikten sonra cenazeye katılanlar mezarlık dönüşünde cenaze evine uğrarlar. Cenazenin, yıkama sırasında ağzına su kaçmış olabileceğı düşüncesiyle “ağzının suyuyla gitmemesi” inancına bağılı olarak, defin öncesinde cenaze evinde hazırlanan ekmek üstü helva dağıtılmaktadır (KK 1, KK 7, KK 9). Ayrıca ölen kişi eğer musahipli ise cenaze defnedildikten sonra Cebrail (horoz) kurbanı kesilir.¹⁰ Cenazenin defnedilmesinin ardından Cebrail kurbanının kesilmesinin gerekçesi, ölen kişinin ikrar vererek yola girdiğı ve inanç halkasına dâhil olduğı anda, yani “ölmeden önce ölme” anlayışı çerçevesinde, yolculuğı boyunca kendisine rehberlik etmesi amacıyla Cebrail’in kurban edilmesine dayanmaktadır. Nasıl ki bir kişi ikrar verip yola girdiğinde yolda kendisine rehber olması için Cebrail kurban ediyorsa öldükten sonra da bu dünya ile diğerk dünya arasındaki geçitte kendisine rehber olması için Cebrail kurbanı kesilir.

10 Alevi inanç sisteminde ve Tahtacılar da ikrar alma ve Cebrail kurbanı hakkında ayrıca bk. Eröz, 1977; Yetişen, 1986; Yörük, 1998; Çıblak Coşkun, 2005; Selçuk, 2008; Ersal, 2016; Akın, 2020; Aydınhoğlu, 2024.



Fotoğraf 17. Mezarın kazılması için kullanılan kazma ve kürekler



Fotoğraf 18. Mezar için kullanılacak olan çimentonun hazırlanması



Fotoğraf 19. Mezarın içine yerleştirilmiş tabut



Fotoğraf 20. Üstü mersin ile örtülü mezar



Fotoğraf 21. Cenazeyi yıkamakta kullanılan su kabağı

3. Ölüm Sonrası

3.1. Yas, Yas Süresi ve Yas Giyimi

Alois' e (akt. Örnek, 2016: 307) göre yas, toplum tarafından bizim için “önemli” olarak tanımlanmış insanların ve yakınlarımızdan birinin kaybıyla duyulan acı ve üzüntüyü toplumsal kalıplar içerisinde ifade etmektir. Yakapınar köyünde yas, ölüm gerçekleştiği anda başlar. Ölümün hemen ardından yaşlı olan kişiler gerek kıyafetleri gerekse de duruşları bakımından yaşlı olduğunu belli etmektedir. Yas giyimi için kesin kurallar olmamakla birlikte köyde yas giyimi genellikle kadınlar tarafından uygulanır. Cenaze sahipleri ölüm olayının gerçekleşmesinin ardından giyim kuşamına dikkat eder, cenaze sahibi kadınlar başlarına tülbent takar, renkli veya yasa uygun olmayan kıyafetlerini değiştirerek yasa uygun olan kıyafetleri giymektedir. Yaşlı olan kadın siyah şalvar ve koyu renkli tişört veya kazak giymekte, başına siyah ya da buna benzer koyu renkli veya beyaz tülbent bağlamaktadır. Eğer ölen kişi kadının eşi, çocuğu ya da torunu ise bu giyim, kadın ölünceye kadar devam etmektedir. Diğer durumlarda yas giyimi, ölen kişinin kırkuncu günü son bulmaktadır. Erkek cenaze sahipleri için kılık kıyafette bir değişiklik olmamakla birlikte yine gösterişli kıyafetlerden kaçınmakta,

yaslı olan erkek kırk gün boyunca sakal tıraşı olmamaktadır. Daha önceki yıllarda yas sürecinde giyim kuşamda daha ağır şartların olduğunu kaynak kişilerimiz belirtmişlerdir. Yas boyunca kırk gün boyunca yeni kıyafetler giyilmemekte, sabun kullanılmamakta ve hatta banyo dahi yapılmadığı belirtilmiştir (KK 1, KK 7, KK 8, KK 9, KK 14, KK 15). Ancak günümüzde yas, bu ağır koşullarda tutulmamakta yeni kıyafet giyilmese dahi banyo yapılmakta kişiler öz bakımına dikkat etmektedir. Yas giyimi sadece yaslı olan ailelerce değil diğer köy sakinleri tarafından da dikkat edilen bir husustur. Yaslı olan kişilere verilen düğün aviyetlerine dikkat edilir. Özellikle yaşlı ve dul kadınlara aviyet verilecekse koyu renkli şalvar kumaşları ve beyaz tülbentler tercih edilmekte bu da kişilerin yasa olan saygısını göstermektedir.

Yasın belirli bir süresi olmamakla beraber genel olarak yas, bir yıl tutulmaktadır. Ancak kırk gün boyunca yas muhakkak tutulur. Yaslı olan kişi herhangi bir eğlenceye katılmaz, evde radyo ve televizyon açılmaz, aynaya bakılmaz, aynanın üstü bir örtü ile kapatılır. Hatta eğer iki ölüm arka arkaya gerçekleşiyse “yas, yas üstüne gidilmez” inancıyla başka bir cenazeye de katılmaz (KK 1, KK 2, KK 9). Köyde yas süresi genel olarak bir yıl tutulsa dahi daha uzun süre yaslı olanlar da mevcuttur. Uzun süre yas tutan kişiler genellikle yaşlı kadınlardır. Kocasını, çocuğu ya da torunu vefat etmiş olan yaşlı kadınlar ölüncüye kadar renkli giyinmemekte sadece beyaz keten denilen kumaşlardan dikilen örtüleri takmakta, üzerinde dikkat çeken herhangi bir obje taşımamaktadır. Bununla birlikte altın, gümüş gibi ziynet eşyaları kullanmaktan kaçınır ve ayrıca herhangi bir eğlenceye katılmamakta ve düğünlerde oynamamaktadır.

3.2. Belirli Günler

Yas sürecinde cenaze sahiplerinin dikkat ettiği belirli günler vardır ve bu belirli günlerde ölen kişi için yemekler verilmekte bununla birlikte ölen kişi anılmaktadır. Bu belirli günler üçüncü gün, yedinci gün, kırkinci gün, yıl dönümü ve her cuma akşamıdır.

3.2.1. Üçü

Cenazenin öldüğü gün değil, defnedildiği gün birinci gün sayılır. Defnedildiği günden itibaren üçüncü gün cenaze sahipleri ekonomik durumlarına göre yemek yapar. Yemek yapmayan kişiler ya tavuklu pilav yapar ya da lokma döker. O gün baş sağlığına gelenlere, yoldan geçenlere ölen kişinin canı için dağıtır.

3.2.2. Yedisi

Yedinci gün de tıpkı üçüncü günde olduğu gibi cenaze evinde, cenaze sahiplerinin ekonomik durumuna göre yemekler yapılmaktadır. Eğer cenaze sahibi üçüncü gün lokma döktüyse yedinci gün muhakkak yemek vermeye çalışır. Eğer yemek verecek durumu yoksa tavuklu pilav, pide ve ayran dağıtmaktadır. Yapılacak olan hayırları, cenaze sahibinin ekonomik durumu belirler.

3.2.3. Kırkı

Kırkinci gün yasın bittiği gündür. Ölen kişinin kırkı çıkmış olur. Kadınların kırk hayır yemeği kırkinci günden bir gün önce yapılırken erkeklerin eksik yapılmaz, kırkinci günü yapılmaktadır. Bunun nedeni kadınların “eksik etek” olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Cenaze sahipleri kırkinci gün ekonomik durumu ne olursa olsun yemek hazırlamaktadır. Tavuklu pilav ya da lokma yapılmaz. Keşkek, nohut yemeği, pilav, cacık ya da salata, çorba yapılır. Kırk hayır yemeği yapılacağı günden bir gün önce hayır sahibi, ertesi gün kırk hayır yapacağına dair anons yaptırmakta, böylelikle herkesi davet etmektedir. Yine aynı gün akşam yemek için hazırlıklar başlar. Yemek yapacak olan aşçı ya da hısım akraba eğer hayır cemevinde yapılacaksa cemevine; cenaze evinde yapılacaksa cenaze evine gelerek hazırlıklara yardımcı olur. Kırk hayır için genellikle koyun kurban edilmektedir. Koyunun tığlama işlemi erkekler tarafından yapılır. Daha sonra orada bulunan herkes etlerin yemeklere göre ayrılmasında yardımcı olur. Bir yandan da yardıma gelen kadınlar salata malzemelerini hazırlar, keşkek için gerekli hazırlıklara yardım eder. Burada amaç, cenaze sahibine yardım ederek onun bir iş yapmamasını sağlamaktır. Yemek hazırlıkları sabaha kadar devam eder. Sabah olduğunda yemekler pişmiş olur. Hazırlıklar tamamlandıktan sonra cenaze sahibi olan erkeklerden biri köy kahvelerine giderek orada bulunan diğer erkekleri davet eder. Yemekleri önce erkekler yemektedir. Gelen erkeklere, erkekler hizmet ederken kadın misafirlere cenaze sahibinin akrabası ya da yakını olan kadınlar hizmet etmektedir. Erkekler yemek yedikten sonra kadınlar gelir. Yemeklerin yenmesinin ardından cenaze sahibi ve yakınları etrafı toparlar. Bütün işler bittikten sonra cenaze sahibi çay demler ve “selemet (selâmet) çayı” içerler. Selâmet çayı, yapılan bir işin ardından kazasız belasız, sağ salım yapıldığına şükretmek için içilir.

3.2.4. Yılı

Tıpkı kırk hayrında olduğu gibi ölen kişinin ilk yıl dönümünde de yemekler yapılmaktadır. İlk yıl yemek yapılır. Diğer yıllarda yıl hayrını yapacak kişilerin ekonomik durumuna göre yemek yapılır. Yemek hazırlanmadığı durumlarda, köy meydanında ölen kişinin yakını tarafından lokma döktürülmekte ya da cenaze evinde ufak çaplı ikramlar hazırlanarak yakın akrabalar ve komşular davet edilmektedir.



Fotoğraf 22. Yemek hazırlığı yapan kadınlar



Fotoğraf 23. Yemeklerin pişirileceği ocaklar



Fotoğraf 24. Hayır için yemek hazırlığı yapan kadınlar



Fotoğraf 25. Yemeklerin yapımı



Fotoğraf 26. Hayır için pişirilen yemekler



Fotoğraf 27. Hayır yemeklerini dağıtan kadınlar



Fotoğraf 28. Hayır yemeklerini dağıtan kadın

3.2.5. Üleştirme/ Cuma Akşamı

Tahtacılar da perşembe günü kutsaldır ve her perşembe “cuma akşamı” olarak tanımlamaktadırlar. Perşembe günü en saygın gündür. Ölülerin yol gözlediği, yiyecek beklediği gündür (Yetişen, 1986: 22). Yakapınar köyünde ölen kişinin defnedildiği günden sonra gelen ilk perşembe günü başta olmak üzere her perşembe günü cenaze evinde üleştirme yapılmaktadır. Cenaze evinde ölen kişi için sevdiği tatlılar yapılır, mevsim meyveleri hazırlanır. Konu komşu hısım akraba da evlerinden ikramlık yaparak cenaze evine gelir. Gelen ikramlıklarla birlikte evde hazırlanan ikramlıklar “üleştirme çanağı” denilen tabaklara paylaştırılır ve tabaklar tepsilere dizilir. Tepsilerden bir tanesi cenaze sahibi kadın tarafından alınarak sokağa götürülür ve kadın “geliverin çocuklar” diye bağırır. Yoldan geçen kim varsa tabaklarda bulunan her şeyden birer adet alarak “Allah kabul etsin.” der. Diğer tepsilerde bulunan ikramlıklar da cenaze evine gelen kadınlara ikram edilir, hep birlikte yerler. Tepside bulunan her şeyden birer lokma da olsa tatmak şarttır. Üleştirme bittikten sonra üleştirme tabakları yıkanmaz, ertesi gün yıkamak için bir köşeye bırakılır. Cuma akşamları, yalnızca cenaze olduğu vakit değil her perşembe yapılan bir uygulamadır. Köyde cenaze olsun ya da olmasın her evde üleştirme tabakları hazırlanır ve sokaklarda üleştirilir.



Fotoğraf 29. Cuma akşamı üleştirilen yiyecekler



Fotoğraf 30. Sokakta üleştirme yapan kadın

3.3. Mezarlık Yapımı ve Mezarlık Ziyaretleri

Yakapınar köyünde mezarlar, cenazenin kırkının çıkmasının ardından yapılır. Kırkinci günden sonra mezarın yapımı için bu alanda uzman kişiler ile iletişime geçilir. Mezarın boyutuna uygun mezar taşlarının siparişi verilir. Mezar taşları muhakkak yapılmakta, eski mezarlar haricinde Yakapınar'da taşsız mezar bulunmamaktadır. Bu nedenle de mezar taşının dikilmesi için çok uzun süre beklenilmemektedir. Kırkinci gün ya da daha sonraki bir hafta içinde mezar taşı yapılır. Kaynak kişilerimizden elde ettiğimiz bilgilere göre daha önceki yıllarda kırkinci gün yani kırk hayrının yapıldığı gün mezar taşının cenaze evine getirildiği, evin bir odasında baş köşeye koyulduğu ve önüne ölen kişinin kıyafetlerinin bulunduğu bohçanın açılarak ağıtlar yakıldığı aktarılmıştır. Buna “asbab dökme” denilmektedir. Bohçanın içinde bulunan ve ölen kişiye ait olan kıyafetler mezar taşlarına giydirilir, erkek ise mezar taşının baş kısmına yırtma, kadın ise yağlık bağlanır. Mezar taşları giydirildikten sonra ise başında ağıtlar yakılmakta ve mezar taşı bir gece evde böyle bekletildikten sonra ertesi gün mezarlığa götürülerek dikilmektedir. Ancak günümüzde mezar taşları eve gelmeden direkt olarak mezarlığa götürülerek dikilir. Cenaze sahipleri, mezar taşları dikildikten

sonra kadın mezarı ise mezar taşının baş kısmına tülbent, erkek ise yırtma bağlar. Bu mezarın kadın mezarı ya da erkek mezarı olduğuna işaret etmek için yapılan bir uygulamadır. Ayrıca mezar taşlarının baş kısmına işlenen semboller de mezarın erkek ya da kadın mezarı olduğuna işaret etmektedir. Kadın mezarlarının baş taşlarında koşar altın ya da çiçek sembolleri işlenirken erkek mezarlarının baş taşlarına ise silah, kılıç, saat gibi semboller işlenir.

Köyde mezarlık yapımına olduğu kadar mezarlık ziyaretlerine de oldukça önem verilir. Mezarlık ziyaretleri cenazenin defnedildiği günün ertesi gün başlayarak kırk gün boyunca devam eder. Eğer köyde başka bir cenaze olursa o gün mezarlık ziyareti yapılmaz. Mezarlığı da bir yaşam alanı olarak kabul eden köylüler mezar avlularını sanki orada birileri yaşıyormuş gibi temiz tutar. Her perşembe günü mezarlık ziyaretlerine gidilir, ziyarete giderken yanlarında çiçek ya da mersin götürürler. Eğer mezar avlusu kirli ise süpürülür ve kireçlenir. Ayrıca her bayram arifesinde de mezarlık ziyaretleri ve temizlik işleri yapılmaktadır.



Fotoğraf 31. Mezarın başında ağıt yakan kadınlar



Fotoğraf 32. Mezar taşında çiçek ve koşar resmi bulunan kadın mezarları



Fotoğraf 33. Mezar taşında saat ve şişe resmi bulunan erkek mezarları



Fotoğraf 34. Çiçeklerle süslenmiş mezar avlusu



Fotoğraf 35. Bir aileye ait mezar avlusu

Sonuç

Ölüm, insan hayatında en büyük belirsizliklerden biridir. Bu nedenle insanlar ölümün belirsizliğini kabul edilebilir hale getirmek ve ölüme karşı oluşan korku, endişe gibi duygularını hafifletebilmek için geçmişten günümüze birtakım ritüeller gerçekleştirmişlerdir. Ölümden sonra yaşamın devam edeceği, insanın yaşanılan dünyada değil, yaşanılacak olan dünyada hayatına devam edeceği inancı İslamiyet öncesi dönemlerden beri Türk kültüründe var olan bir inançtır.

Türklerin ölüm olayına karşı inanç ve ritüelleri coğrafya, yaşam alanları ve etkileşime girilen kültürlere göre zamanla değişmiştir ve güncellenmiştir. Her ne kadar ölüm ritüellerinin uygulanış biçimleri değişmiş olsa da amaç aynı kalmıştır. İslamiyet öncesi Türk kültüründe ölüm bir son değil başlangıç olarak kabul edilmiş ve ölümden sonra yapılan ritüeller ölen kişinin ruhunun huzur bulması ve bu dünyadan olan göçünü kolaylaştırmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu inanç günümüzde Tahtacılar da devam etmektedir. Tahtacılar; ölümü bir son olarak değil, yeni hayatın başlangıcı olarak kabul ederler ve ölen kişinin ruhunun başka bedenlerde yeniden zuhur edeceğine inanırlar. Tahtacılar için yaşanılan dünya ve yaşanılacak olan dünya arasında ölüm bir geçittir. Ölümün bir son değil yalnızca bir geçit olduğu inancını destekleyen en güzel örneklerden biri araştırma sahamız olan Yakapınar köyü Tahtacılarının, ölen kişiyi değerli eşyalarıyla birlikte defnetmeleridir. Bu eski Türklerde de olan bir uygulamadır. Eski Türklerde ölüm geleneklerine bakıldığında ölen bir askerin atı ile gömülmesi onun yaşayacak olduğu dünyada savaşıma devam edeceği inancından kaynaklanmaktadır. Tam da bu noktada üzerinde durulması gereken başka bir husus Tahtacılar da ölen kişinin günlük kıyafetleri ile değil, hayatlarının diğer geçiş dönemlerinde kutsanan ve bu nedenle kutsal kabul edilen kıyafetleri ile gömülmesidir. Yakapınar köyünde ölen kişi defnedilmeye hazırladıktan sonra kadına değresi, erkeğe özne kıyafeti giydirilir. Kadın için değresi kutsaldır çünkü değre kadına evliliğin ertesi günü kutsal kabul edilen kişiler tarafından kutsanarak giydirilir, özne de yine kutsal bir zamanda ve kutsal kabul edilen kişiler tarafından kutsanarak erkeğe giydirilen kıyafettir. Geçmişte erkeklerin ve kadınların cemlere değre ve özne kıyafetleri ile girdiği bilinmektedir ancak özne ritüeli günümüzde yapılamamaktadır ve bu nedenle günümüzde kadınlar değreleri ile erkekler ise cemlere nasıl giyinip gidiyorsa yine o şekilde giydirilerek defnedilir. Tahtacılar da eski Türklerdeki ölüm etrafında oluşan inanç ve ritüellere başka bir örnek de mezarının yapımında karşımıza çıkmaktadır. Eski Türklerde ölen kişi için hazırlanan ve “kurgan” adı verilen

mezarlara lahitlerle gömüldükleri araştırmacılar tarafından bilinmektedir. Yakapınar köyünde de ölen kişi ile birlikte defnedilmek üzere yörede “sal” olarak bilinen tabut ile içine cenaze günü kadınların hazırladığı yatak ve yastık koyularak defnedilir. Kırk gün geçip mezarı yapıldığında ise tıpkı eski Türklerin kurganlarında rastlanıldığı gibi mezar taşının üstüne onun cinsiyetini, mesleğini ifade eden semboller çizilir. Tahtacı mezarları üzerine yapılan araştırmalar da bu durumu desteklemektedir ayrıca daha eski mezar taşlarına bakıldığında bu mezarlarda Tahtacılar için kutsal kabul edilen kazayağı sembolleri de görülmektedir.

Eski Türk geleneklerinde cenaze defnedildikten sonra onun ruhu için atlar ve koyunlar kurban edilerek cenaze evinde yemek verildiği yapılan araştırmalar tarafından ortaya konulmuştur. Yakapınar köyü Tahtacılarında da günümüzde cenaze defnedildikten sonra cenaze evinde yemek verilmekte özellikle ölen kişi musahipli ise kişinin bu dünya ile diğer dünya arasındaki yolculuğunda ona rehberlik etmesi amacıyla Cebrael kurban edilmektedir. Bunun yanı sıra ölen kişinin ardından yas tutulması da günümüzde hala devam eden bir uygulamadır. Bu uygulamanın amacı ölüm dolayısıyla duyulan derin üzüntü ve acıyı belli etmektir. Eski Türklerin ölüm ritüelleri hakkında yapılan araştırmalarda bireylerin yaşlı olduklarını belli etmek amacıyla çadırlarının uçlarına siyah bayrak astığı, boyunlarına siyah kumaşlar bağladıkları belirtilir. Araştırma sahamızda da bu duruma benzer bir şekilde bireylerin yaşlı olduğunu belli etmek için genellikle siyah ya da koyu renkli kıyafetler tercih edildiği gözlemlenmiştir. Eski Türklerde yasın cenaze sahiplerinin yanı sıra oba tarafından da tutulduğu araştırmacılar tarafından ifade edilir. Yakapınar köyünde de durum aynıdır. Köyde bir ölüm olduğu zaman hemen cenaze evine gidilir ve cenaze sahiplerinin acısı paylaşılır. Bunun yanı sıra günümüzde yapılmasa dahi geçmişte köyde bir ölüm olduğu vakit müzik dinlenmediği, belirli bir süre televizyon izlenmediği ve evlerde bulunan aynaların üstünün örtüldüğü kaynak kişilerimiz tarafından aktarılmıştır. Burada ölüm olayının bireysel bir olay olmadığını, toplumsal bir olay olarak görüldüğünü belirtmek doğru olacaktır.

Eski Türk geleneklerinde ölüm anlayışı ve ölüm etrafında oluşan ritüeller zaman ve coğrafyaya göre değişikliğe uğramıştır. Tahtacılarda ölüm etrafında oluşan inanç ve ritüeller eski Türk geleneğinde ölüm inancı ve ölüm etrafında gerçekleştirilen ritüellerle benzerlik göstermektedir. Yakapınar köyünde ölüm etrafında oluşan inanç ve ritüeller günümüzde de devam etmektedir. Ancak son yıllarda köyün göç alması ve yine göç vermesi, göç başta olmak üzere evlilik ve akrabalık bağları vasıtasıyla farklı kültürlerle

etkileşime geçilmesi ölüm çevresinde gerçekleştirilen ritüellerden birtakım değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Bu durumun başlıca örneği; cenazelerin inanç sistemi kurallarına göre ve dedeler tarafından değil camilerde görev yapan hocalar tarafından defnedilmeye başlamasıdır. Kaynak kişilerle yapılan görüşmelerde defin işlemini gerçekleştirecek kişinin cenaze sahiplerinin tercihine göre yapıldığı belirtilmiştir. Cenaze sahipleri eğer ölen kişinin dede tarafından defnedilmesini isterse yörede Yanyatır ocağına bağlı dedelerin olmamasından dolayı çevre illerdeki cemevlerinde görev yapmakta olan dedeler tarafından defnedildiği tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra günümüzde cenazelerin Sünni geleneklere göre defnetme isteğinin arttığı, yapılan uygulamaları zaman zaman “gereksiz” olarak nitelendiren bireylerin olduğu kaynak kişilerimizden edindiğimiz bilgiler arasındadır. Geçmişte yapılan ancak günümüzde yapılmayan ritüellerden bir diğeri ise cenazenin sabahlamasıdır. Geçmişte evlerde cenaze başında delil hizmeti ile sazandarlar tarafından ağıtlar yakıldığı bilinse de araştırma sürecinde Yakapınar köyünde bu uygulamaya rastlanılmamış, kaynak kişilere nedeni sorulduğunda bu uygulamanın artık devam etmediğini cenazelerin morglara götürüldüğü ve yıkama işleminin de artık gasilhanelerde yapıldığı belirtilmiştir.

Sonuç olarak; bu inanç ve ritüellerin uygulanış biçimleri değişkenlik gösterse de uygulama amaçları değişmemiştir. Yakapınar köyünde yaşayan Tahtacılar ölüm öze dönüşün bir temsili olmakla birlikte, ölüm anında ve ölümden sonra yapılan ritüellerin tamamında amaç ölen kişinin yaşadığı bu dünyadan yaşamını devam ettireceğine inanılan “öte dünyaya” yaptığı yolculuğu kolaylaştırmak ve cenaze sahiplerinin ölüm nedeniyle duyduğu derin acıyı, üzüntüyü hafifletmektir.

KAYNAKÇA

- AÇA, Mustafa vd. (2019). *Halk Bilimi El Kitabı*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- AKIN, Bülent (2018). “Alevi Cem Ritüellerinin Sınıflandırılması Sorunu ve Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi” 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*.
- AKIN, Bülent (2020). *Mitten Tasavvufa Aleviliğin Sır Dili Kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- AKIN, Bülent (2020). *Kızılbaş Öğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ARTUN, Erman (2011). *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitabevi.
- AYDINLIOĞLU, Sultan Yıldız (2024). *Yakapınar Köyü Tahtacı Alevilerinde İnanış ve Uygulamalar*. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- BOZKURT, Fuat (2018). *Buyruk- İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Salon Yayınları.
- BORATAV, Pertev Naili (1984). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- BİÇEN, Hüseyin Yüksel (2005). *İnanışları ve Gelenekleriyle Tahtacılar*. Ankara: Tek Ağaç Yayınevi Kültür.
- BİÇİCİ, Hür Kamil ve ÇETİN, Nejat (2016). “Cep Saati Motifi Yakapınar Köyü Mezar Taşları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (79). 143-170.
- ÇIBLAK COŞKUN, Nilgün (2005). *Mersin Tahtacıları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2005). *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihinin Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÇORUHLU, Yaşar (2004). “Türklerde Ölüm”. *Cogito*. (40). 244- 261.
- DUMAN, Ahu Zeynep (2019). *Aydın Yılmazköy Yöresi Tahtacılarında Geçiş Dönemleri*. Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- ELIADE, Mircea (1999). *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitabevi.
- ENGİN, İsmail (1998). *Tahtacılar-Tahtacı Kimliğine ve Demografisine Giriş*. İstanbul: Ant Yayınları.
- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik- Kavramlar ve Ocak Sistemi- Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERSAL, Mehmet (2019). *Alevi Cem Zâkirliği*. Ankara: Barış Kitap.
- ERÖZ, Mehmet (1977). *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: Otağ Yayınevi.
- ONAY, İbrahim (2013). “İslamiyet’ten Önce Türklerde, Cenaze ve Defin İşlemlerinde Uygulanan Gelenekler ve Bunların Amaçları”. *International Journal of Social Science*. (3). 479- 490.
- ÖRNEK, Sedat Veyis (2016). *Halk Bilimi*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- SAYIN ASKAN, Şenay (2022). “Türk Kültüründe Ölüm Olayı ve Ölüm sonrası Ritüeller” *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi*. 15 (37). 179- 196.
- SELÇUK, Ali (2008). *Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

- YETİŞEN, Rıza (1986). *Tabtacı Aşiretleri*. İzmir: Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tabtacılar*. Turhan Yörükan (Haz.). İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- YILDIZ, Harun (2007). "Alevi Geleneğinde Ölüm ve Ölüm Sonrası Tören ve Ritüeller" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (42). 93-112.

KAYNAK KİŞİLER

- KK 1: E.Ö (1967), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 2: S.A (1961), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 3: D.Y (1948), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 4: H.T (1941), Yakapınar köyü, İlkokul, Emekli.
- KK 5: G.Ç (1971), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 6: Z.S.B (1976), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 7: İ.G (1967), Yakapınar köyü, Yüksekokul, Emekli.
- KK 8: C.B (1967), Yakapınar köyü, İlkokul, Emekli.
- KK 9: Y.G (1971), Yakapınar köyü, Lise, Ev Hanımı.
- KK 10: Ö.Ö (1958), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 11: Z.K (1976), Yakapınar köyü, Lise, Ev Hanımı.
- KK 12: F.U (1948), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 13: A.T (1941), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 14: A.T (1955), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 15: M.B (1955), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 16: S.G (1941), Yakapınar köyü, İlkokul, Emekli.
- KK 17: N.Ö (1971), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 18: B.İ (1977), Yakapınar köyü, Lise, Ev Hanımı.
- KK 19: G.B (1980), Yakapınar köyü, Lise, Ev Hanımı.
- KK 20: M.K (1990), Yakapınar köyü, Lise, Ev Hanımı.
- KK 21: Ç.N.Ç (2000), Yakapınar köyü, Üniversite, Aşçı.
- KK 22: G.P (1999), Yakapınar köyü, Üniversite, Ekonomist.
- KK 23: D.Ç (2000), Yakapınar köyü, Üniversite, Turizmci.
- KK 24: O.T (2001), Yakapınar köyü, Lise, İşçi.
- KK 25: Ş.C (2000), Yakapınar köyü, Üniversite, Gıda Mühendisi.
- KK 26: E.M (1998), Yakapınar köyü, Üniversite, Şehir Planlamacısı.
- KK 27: A.G (1998), Yakapınar köyü, Üniversite, Yazılım Teknikeri.
- KK 28: H.Ö (1983), Yakapınar köyü, Lise, Şoför.
- KK 29: A.B (1948), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.
- KK 30: E.A.Ö (1969), Yakapınar köyü, İlkokul, Emekli.
- KK 31: S.Ç (2000), Yakapınar köyü, Üniversite, İşçi.
- KK 32: İ.G (1948), Yakapınar köyü, İlkokul, Emekli.
- KK 33: A.G (1950), Yakapınar köyü, İlkokul, Ev Hanımı.

İBADET'TEN FOLKLORİK GÖSTERİYE: TÜRK SİNEMASINDA SEMAH RİTÜELİNİN BAĞLAM DAN KOPARILMASI VE DÖNÜŞÜMÜ*

*From Worship to Folkloric Display: The Decontextualization and Transformation of the Semah
Ritual in Turkish Cinema*

Vom rituellen Vollzug zur folkloristischen Inszenierung: Die Entkontextualisierung und Transformation des Semah-Rituals im türkischen Kino

Melisa ÖZTÜRK**

N
Ö

Bu makale, Alevi inanç sistemi¹ içerisinde cem ritüelinin temel unsurlarından biri olan semahın Türk sinemasında nasıl temsil edildiğini, temsil sürecinde ritüel bağlamından hangi noktalarda uzaklaşıp hangi anlamlarda tekrardan kurulduğunu inceler. Ritüellerin göç, kentleşme, politika ve kültürel hareketlilik gibi sosyal süreçlerle dönüşebilen yapısı, semahın sinemasal dolaşımını anlamak için temel bir çerçeve sunar. Cem;

* Bu makale, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Melisa Öztürk tarafından kaleme alınan “Türk Sinemasında Alevi Ritüellerinin Görünümü” (2025) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** M.A., melissaozturk1999@gmail.com, ORCID: 0009-0005-1094-8094.

1 Bu çalışmada “Alevi” kavramı, tarihsel süreç içinde farklı adlandırmalarla anılan ve birbirleriyle iç içe geçmiş inanç zümrelerini kapsayan bir şemsiye kavram olarak kullanılmaktadır. Literatürde özellikle 19. yüzyıldan itibaren Alevi adlandırmasının Bektaşî, Kızılbaş ve benzeri yapıları kapsayacak biçimde dolaşıma girdiği; saha çalışmalarında da bu kullanımın yaygınlaştığı görülmektedir. Çalışmada Bektaşîlik, bu kapsayıcı inanç evreni içinde ele alınmış; kavramlar arasında hiyerarşik ya da ayrıştırıcı bir çerçeve kurulmamıştır. Bu tercih, Alevi inanç dünyasının tarihsel ve toplumsal çeşitliliğini birlikte değerlendirme gereğinden kaynaklanmaktadır. Kavram, adlandırma ve tasnif hakkında detaylı bilgi için bk. ERSAL, M. (2016a). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları

söz-ezgi-hizmet düzeninin bütünlüğü içinde ele alındığında semahın teolojik, mitik ve sembolik işlevi belirginleşir ve bu işlev, semahı sadece bedensel bir hareket dizgesi olmaktan çıkarır.

Çalışma, semahın mitik kökenlerine, Kırklar anlatısına ve tasavvufi yorumlara değinerek kavramsal arka planı kurar. Alevi topluluklarının kırsaldan kente taşınmasıyla ritüellerin mekânsal ve işlevsel dönüşümünü tartışır. Bu tarihsel arka plan ışığında sinema örnekleri kronolojik biçimde çözümlenir. 1970’lerde semahın ilk görünümü folklorik estetik ve sansür koşulları içinde şekillenirken 1980’lerde ritüel daha çok simgesel ve dramatik anlatı ögesine dönüşür. 1990’larda kimi yapımlarda bağlamsal sadakat artar. Bazı örneklerde semah kişisel esrime ve metafor düzeyine taşınır. 2000’ler ve sonrasında semah; aşk anlatısı, kimlik göstergesi, kurumsal gösteri veya travmatik hafızayı görünür kılan bir sahneleme içinde farklı yönlerde yeniden konumlanır. Bulgular, semahın ibadet alanında kültürel performans alanına kayışının sinemasal dil, estetik tercih ve anlatı stratejileri üzerinden izlenebileceğini ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Semah, Cem, Ritüel, Sinema, Alevilik, Dönüşüm, Temsil.

ABSTRACT

This article examines how *semah*, one of the fundamental components of the *cem* ritual within the Alevi belief system, is represented in Turkish cinema, focusing on the ways in which this representation departs from its ritual context and is reconstituted with new meanings. The transformative nature of rituals, shaped by social processes such as migration, urbanization, politics, and cultural mobility, provides a conceptual framework for understanding the cinematic circulation of *semah*. Conceived as an integrated whole organized through the unity of word, melody, and service, the *cem* reveals the theological, mythical, and symbolic dimensions of *semah*, moving it beyond a purely corporeal sequence of movements.

The study establishes its conceptual framework by addressing the mythical origins of *semah*, the narrative of the *Kırklar*, and Sufi interpretations, and by examining the spatial and functional transformations of rituals following the migration of Alevi communities from rural to urban settings. Within this historical context, cinematic representations are analyzed chronologically. While the earliest appearances of *semah* in the 1970s were shaped by folkloric aesthetics and censorship conditions, representations in the 1980s increasingly transformed the ritual into a symbolic and dramatic narrative element. In the 1990s, some films display a growing fidelity to ritual context, whereas others reinterpret *semah* at the level of personal ecstasy and metaphor. From the 2000s onward, *semah* is recontextualized in diverse ways—as a narrative of love, a marker of identity, an institutionalized performance, or a cinematic staging that renders traumatic memory visible. The findings demonstrate that the shift of *semah* from a sphere of worship to one of cultural performance can be traced through cinematic language, aesthetic choices, and narrative strategies.

Keywords: Semah, Cem, Ritual, Cinema, Alevism, Transformation, Representation.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Beitrag untersucht, wie der Semah, eines der zentralen Elemente des Cem-Rituals im alevitischen Glaubenssystem, im türkischen Kino dargestellt wird und in welchen Punkten sich diese Darstellungen vom ursprünglichen rituellen Kontext entfernen oder ihm neue Bedeutungen zuweisen. Die wandelbare Struktur von Ritualen, die sich unter dem Einfluss sozialer Prozesse wie Migration, Urbanisierung, Politik und kultureller Mobilität verändert, bildet den analytischen Rahmen zur Untersuchung der Zirkulation des Semah im Film. Wird der Cem im Zusammenhang der Einheit von Wort, Melodie und Dienst (*söz-eggi-bizmet*) betrachtet, treten die theologischen, mythischen und symbolischen Funktionen des Semah deutlich hervor und heben ihn über eine bloße Abfolge körperlicher Bewegungen hinaus.

Die Studie skizziert zunächst den begrifflichen Hintergrund, indem sie auf die mythischen Ursprünge des Semah, die Erzählung der vierzig Heiligen (Kırklar) sowie mystische Deutungen eingeht. Anschließend wird die räumliche und funktionale Transformation der Rituale im Zuge der Verlagerung alevitischer Gemeinschaften vom ländlichen in den urbanen Raum diskutiert. Vor diesem historischen Hintergrund werden filmische Beispiele in chronologischer Ordnung analysiert. Während die ersten Darstellungen des Semah in den 1970er-Jahren unter folkloristisch-ästhetischen Prämissen und Bedingungen von Zensur gestaltet wurden, wandelte sich das Ritual in den 1980er-Jahren zunehmend zu einem symbolischen und dramatischen Erzählelement. In den 1990er-Jahren ist in einigen Produktionen eine stärkere Kontexttreue zu beobachten, während der Semah in anderen Beispielen auf die Ebene individueller Ekstase und metaphorischer Bedeutung verlagert wird. Seit den 2000er-Jahren und darüber hinaus erscheint der Semah in unterschiedlichen Funktionen neu verortet – als Bestandteil von Liebesnarrativen, als Identitätsmarker, als institutionalisierte Aufführung oder als Inszenierung zur Sichtbarmachung traumatischer Erinnerung. Die Ergebnisse zeigen, dass sich die Verschiebung des Semah vom Bereich des religiösen Vollzugs hin zu einem Feld kultureller Performance anhand der filmischen Sprache, ästhetischer Entscheidungen und narrativer Strategien nachvollziehen lässt.

Schlüsselwörter: Semah, Cem, Ritual, Kino, Alevitentum, Transformation, Repräsentation.

Giriş

Ritüeller, sosyal yapı içerisinde değişen koşullarla beraber dönüşen ve anlamı tekrardan kurulan yapılar olarak değerlendirilebilir. Göç, kentleşme, ekonomik ve kültürel hareketlilik gibi süreçlerin kişinin inanç pratiklerini etkilediği; ritüelin geleneksel bağlamının bu etkilerle beraber şekilsel ve fonksiyonel değişime uğradığı çeşitli araştırmalarda vurgulanmıştır. Ritüelin sosyal yapıdaki değişimlere duyarlı bir fenomen olarak ele alınması, günümüzde farklı bağlamlarda tekrardan üretilebilmesinin ardındaki dinamikleri anlamak bakımından önemli bir çerçeve sunar (Ersal, 2024: 28-29).

Alevi inanç sisteminde yer alan ritüeller de bu dönüşebilir yapının örnekleri arasında yer bulabilir. Cem; söz, müzik ve hizmet düzeninin birlikte işlediği bütüncül bir ibadet alanı olarak düşünüldüğünde bu bütünlüğün içinde semahın teolojik ve sembolik bir işleve sahip olduğu anlaşılır. Ritüelin anlam dünyası içerisindeki bu konumlanma, semahı bir hareket dizgesi olmaktan çıkarıp inançsal bir tecrübenin ifadesi durumuna getirir. Ritüelin temel amacı, arketiple özdeşleşmek ve profan zamanı askıya alarak katılımcıyı mitsel başlangıç anına taşımaktır. Bu yönüyle ritüel, “ilk zaman”ın tekrardan çağırılması üzerine anlam kazanır (Eliade, 2003: 54). Bu açıdan, semahın sinemadaki görünürlüğünü incelemek, bir performans unsurunun aktarımının ötesinde ritüel bağlamından hangi koşullarda uzaklaştığını ya da hangi imgelerle tekrardan kurulduğunu değerlendirmeyi gerektirir.

Sinema, çoğu zaman gerçekliği doğrudan yansıtan bir araç olarak algılansa da temsil süreci seçme, düzenleme ve dolayım mekanizmaları üzerinden işler (Halis, 2023: 6). Bu durum, sinemasal anlatının sadece estetik bir üretim alanı olmadığını, aynı zamanda belirli değer yargılarını ve ideolojik yönelimleri içeren bir anlam kurma süreci olarak değerlendirilmesini gerekli kılar. Michael Ryan ve Douglas Kellner’in (2010: 17, 37-38) vurguladığı üzere, çerçeve içi düzenleme, dramatik nedensellik ve kurgu gibi anlatısal unsurlar; izleyicide anlatının belirli bir bakış açısı üzerinden doğal ve kaçınılmaz şekilde kurulduğu algısını üretir. Bu sebeple sinema, sosyal gerçekliği tekrardan kurarken bir tercihte bulunur ve temsil süreci bu tercihin yönlendirdiği kurmaca bir üretim alanı olarak işler.

Corrigan’ın (2007: 38; akt. Kabadayı, 2020: 35) işaret ettiği üzere bir film, sadece hikâye anlatmaz. Bu hikâyeyi belirli bir bağlam içinde anlamlandırarak ideolojik bir yorum üretir. Bu noktada Alevi ritüellerinin ve özelinde semahın sinemadaki

görünümü, kültürel bir temsil alanı olmanın ötesinde, temsil edildikleri dönemin siyasal ve ideolojik atmosferiyle ilişkili olarak ele alınmalıdır çünkü bu ritüeller, sinemada yer aldıkları bağlama göre kimi zaman sembolik bir düzlemde kimi zaman da ideolojik bir konumlanmanın taşıyıcısı olarak biçimlenmektedir.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde semahın sinemasal temsillerini değerlendirmek amacıyla ritüelin anlam evrenini oluşturan temel kavramlara öncelik verilmiştir. Bu kapsamda ilgili başlık altında cem ritüellerinin tarihsel ve inançsal arka planı açıklanmış; cem–semah ilişkisinin teolojik, mitik ve etimolojik yönleri tartışılmıştır. Bir diğer başlıkta Alevi ritüellerinin toplumsal değişim süreçleriyle birlikte geçirdiği dönüşüm ele alınmış, göç, kentleşme ve kamusal alanda görünürlük gibi gelişmelerin semahın bağlamını nasıl yeniden şekillendirdiği değerlendirilmiştir. Ardından semahın Türk sinemasındaki görünürlüğüne odaklanan başlıkta temsiller kronolojik bir gruplamayla incelenmiş; ritüelin kutsal bağlamından uzaklaşma düzeyi ile sinemasal yeniden üretim biçimleri film örnekleri üzerinden çözümlenmiştir. İncelemede nitel içerik analizi, temsil analizi ve ritüelin icra edildiği mekân ile sosyal bağlamı esas alan betimleyici bir ritüel çözümlemesi birlikte kullanılmış; semahın özgün ritüel bağlamı ile sinemasal gösterimde aldığı biçimler arasındaki mesafe estetik ve anlatısal tercihler ekseninde ortaya konulmuştur. Son kısımda ise bulgular bir araya getirilerek ibadet alanından kültürel bir performansa dönüşüm sürecinin sinemasal yansımalarına ilişkin değerlendirme tamamlanmıştır.

1. Cem-Semah İlişkisi: Mitik, Teolojik ve Etimolojik Temeller

Alevi inancında cem, topluluğun bir araya gelerek söz, müzik ve hizmet düzeni vasıtasıyla ibadet pratiğinin gerçekleştirildiği bir ritüel olarak değerlendirilebilir. Ritüelin bütünlüğü, hizmetlerin birbirini tamamlayan yapısıyla anlam kazanmakta ve bu yapı içerisinde semahın da önemli bir işlev üstlendiği görülmektedir. Bu sebeple semahın cem ritüeli ile ilişkili bir şekilde ele alınması, ritüelin genel çerçevesini anlamak açısından açıklayıcı bir yaklaşım sunar. Ersal (2016a: 201) cem ritüelini şöyle tanımlamıştır:

İlke olarak Kırkların Miraçta Hz. Muhammed'in başkanlığında icra ettiğine inanılan, günümüzde Hz. Muhammed'i temsil eden bir inanç önderinin yönettiği, ocaklara göre değişmekle birlikte on iki hizmetin icra edildiği, kurban olarak kesilen bir hayvanın etinden yapılan lokmanın ve hizmetlilerin yaptıkları yemek ve yiyeceklerin yenildiği, kul haklarından inanç önderleri ve talip kardeşleri huzurunda tövbe edilerek arındığı, nefes,

düvaz, miraçlama, tevhit ve ayet gibi kutsal olduğuna inanılan şiirlerin âşıklar tarafından okunduğu, müzik ve söz eşliğinde semahların dönüldüğü ve kadın ile erkek bireylerin bir arada icra ettikleri Alevi toplulukların ibadetine cem adı verilir.

Cem ritüelinin temel yapısı göz önüne alındığında semahın bu bütünlüğün içerisinde köklenmiş bir pratik olduğu görülmektedir. Rivayetlere göre, semahın ilk örneğinin Miraç dönüşünde Hz. Muhammed'in Kırklar topluluğuna kabulü esnasında ortaya çıktığı ifade edilir. Selman-ı Farisi'nin getirdiği üzüm tanesinin mecliste paylaşılmasıyla oluşan coşkulu atmosferin ve o esnada vect haliyle ortaya çıkan hareket düzeninin semahın ilk biçimini oluşturduğu ve bu deneyimin cemlerde hafızada tutulan bir unsura dönüştüğü aktarılır (Akın, 2020a: 102). Bu anlatı, semahın ritüel içerisindeki manasının sadece ilk örneğe yapılan göndermeyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda Kırklar meclisinde sembolleşen manevi birlik anlayışıyla da ilişkilendirilebileceğini düşündürmektedir. Burada yaşanan olay, Hz. Muhammed'in göğe yükselmesiyle birlikte Hz. Ali ile kurulan birlik düşüncesini sembolleştiren bir karşılaşma olarak değerlendirilir. Bu karşılaşmanın sırra erişilen bir anı temsil ettiği ve Kırklar meclisinin ritüellerin ilk şekillerini görünür kılan sembolik bir meydan niteliği taşıdığı ifade edilir (Ersal, 2016b: 127-128). Bu yönüyle semah, inanç sistemi içinde bir yandan anlatılarda geçen ilk örneğe dönüşü hatırlatan bir nitelik taşır; başka bir düzlemde ise bireyin maddeden manaya, zahirden batına doğru ilerleyen bir hat üzerinde Tanrı ile birleşme ve bu birlik içinde benlikten vazgeçme gayesiyle çıkılan ruhsal bir yolculuk olarak değerlendirilebilir (Şahin, 2023: 186).

Bu düşünsel zemin semaha dair tasavvufi düşünce içerisinde geliştirilen açıklamalarla bağlantılıdır. Tasavvuf geleneğinde semahın kökeni, varoluşun en eski anına uzanan bir başlangıç noktasına bağlanmakta ve uygulama, insanın varlıkla kurduğu ilk ilişkinin bedensel bir ifadesi olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede ilk hareketin "elest bezmi" ile bağlantılı olduğu görülür. Ruhların "elestü bi-rabbiküm" (*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*) hitabını işittiği o karşılaşmanın eşsiz bir etki bıraktığı, bu etkinin güzellik taşıyan her seste tekrardan duyumsandığı aktarılır. Anlayışa göre, hoş bir sesle karşılaşan can, o ilk hitabı anımsayarak vecde yönelir. İçte beliren coşku, bedende harekete taşınır ve semah, bu hatırlayışın dışavurulan biçimi hâline gelir (Baharlı, 2020: 186).

Semaha ilişkin mitik anlatılar, manevi dönüşümü merkeze alan yorumlar ve tasavvufi açıklamalar birlikte düşünüldüğünde ritüelin anlamını oluşturan kavramsal arka planıyla öne çıktığı görülür. Anlatılarda öne çıkan unsurlar, kelimenin kökeniyle

ilişki kurar. Semah; samah, zamah, zemah, zamak, semak ve semağ gibi çeşitli şekillerde kullanılan bir kelimedir ve aslının “sema” olduğu düşünülmektedir. Arapça “sm” köküne dayandığı, “sam” ve “sim” mastarlarıyla ilişkilendirildiği belirtilir. Anlam düzeyinde ise kelime “işitme”, “dinleme”, “gökyüzü”, “şarkı”, “nağme”, “raks”, “müzik ezgilerini dinlerken transa geçmek” ve “dönmek” karşılıklarıyla tanımlanır (Bozkurt, 1995: 15). Bu anlam alanı, semahın işitmeye dayalı bir idrak haliyle başlayan ve bedende görünürlük kazanan bir yönelişi ifade ettiğini düşündürmektedir.

Güncel çalışmalar “semah” biçiminin, “semâ” kavramının Türk halk dilindeki telaffuzuna karşılık geldiğini ortaya koymaktadır. Mevlevi geleneğinde kelimenin kökenine sadık kalınırken halk kullanımında sözcüğün sonundaki uzun “a” sesinin telaffuza dahil edilmesiyle “semah” formunun yerleştiği ifade edilmektedir (Mustan Dönmez, 2013: 76; Baharlı, 2020: 185). Yöresel ağızlarda “samah” ve “zamah” gibi varyantlarının görülmesi de bu fonetik dönüşümün sözlü kültür içindeki yansımaları olarak değerlendirilmiştir (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 3). Bu bakımdan semah ve sema arasındaki farkın kavramın içeriğine veya ritüelin fonksiyonuna dayalı bir ayrım üretmediği; Türk halklarının ses yapısına uygun telaffuz biçimlerinden kaynaklanan fonetik bir farklılaşmayı ifade ettiği vurgulanmaktadır (Baharlı, 2020: 185).

Bu etimolojik ve anlamsal çerçeveye, semahın cem ritüeli içindeki konumunu daha da anlaşılır kılar. İşitme ve dinleme merkezli bir idrak halinden başlayan bu yöneliş, ezgi ve söz vasıtasıyla bedensel harekete dönüşerek ritüel pratiği içinde görünürlük kazanır. Semaha dair bu anlayış, klasik tasavvufi metinlerde yapılan sınıflandırmalarla da desteklenmektedir. Şeyh Safî oğlu ve müridi olan İbn Bezzâz tarafından yazılan *Safvetü's-Sağâ*'da semah, idrak düzeylerine göre ayrımlandırılmış; *tevâcüd* bedenle icra edilen yönelimi, *vect* kalp merkezli hali, *vücut* ise ruhsal bütünleşmeyi ifade edecek şekilde tanımlanmıştır. Bu sınıflandırmada *tevâcüt* genel sufilerin, *vect* has sufilerin, *vücut* ise “haslar hası” olarak nitelendirilenlerin semahı olarak değerlendirilmektedir (İbn Bezzâz, 1543: vr. 198a'dan akt. Baharlı, 2021: 14). Böylece semah, işitsel idrakten bedensel harekete, kalpsel yönelişten ruhsal bütünleşmeye uzanan yapısıyla cem ritüeli içerisinde kutsalla kurulan ilişkinin bir ifade alanı olarak konumlanmaktadır.

2. Toplumsal ve Tarihsel Değişim Süreçlerinde Semahın Yeniden Tanımlanan Bağlamı

Alevi ritüellerinin toplumsal görünürlüğü ve bu görünürlüğün sinemasal temsile etkisi, Türkiye’de yaşanan tarihsel ve kültürel dönüşümlerle beraber ele alınması

gereken bir konudur. Bu dönüşümün sinemadaki yansımalarını anlamak için Alevi kimliğinin kamusal alanda nasıl yeniden tanımlandığına ilişkin tarihsel seyri dikkate almak gereklidir.

İhsan Koluvaçık'ın (2021: 6-7) Türk sineması üzerine yaptığı dönemlendirme bu açıdan değerlidir. Ona göre Cumhuriyet'in ilk yıllarından 1960'lara kadar sinema, toplumsal ve kültürel çeşitliliği yansıtırma açısından oldukça sınırlı kalmış, bu yılların sinema dili melodramatik yapılar ve yüzeysel karakterlerle şekillenmiştir. 1960'lardan sonra toplumcu gerçekçi yönelimler görünür hale gelse de Alevilik, sinemasal anlatıda çoğu zaman arka planda kalmıştır. 1970'lerde sosyal meselelerin sinemaya daha yoğun girmesine rağmen Alevilik ve ritüelleri temsil alanı bulamamış; 1980 darbesi ardından meydana çıkan baskıcı ortam da sinemacıların toplumsal çeşitliliği ele alma konusunda imkânlarını daraltmıştır. 1990'larla birlikte kimlik tartışmalarının güçlenmesi, alternatif anlatı tekniklerinin gelişmesi ve kültürel görünürlüğün artması Aleviliğin film dünyasında işaret edilmesini sağlamış; 2000 sonrası Alevi karakterler, ritüeller ve mekânlar daha gerçekçi temsillerle beyaz perdede yer bulmuştur.

Bu tarihsel süreç, sinemasal temsil politikalarını tarihlemek ve aynı dönemde Alevi ritüellerin Türkiye'de geçirdiği dönüşümü açıklamak için de önem taşır. Özellikle 1950'lerden itibaren belirginleşen sosyal değişimlerle beraber köyden kente göçün Alevilerin kapalı ve yerel yapılarından uzaklaşıp daha geniş bir sosyal çevreyle temas kurmalarına sebep olmuş, bu durum cemlerin mekânsal düzenini ve ritüellerin aktarım şekillerini değiştiren bir süreci meydana getirmiştir (Cerit ve Ergun, 2007: 335-347). Kırsalda sadece cem ortamında ve gözlem vasıtasıyla öğrenilen semahın, kent yaşamında dernekler bünyesinde düzenlenen kurslar yoluyla öğretilmeye başlanması ritüelin kamusal görünürlüğünü artırmış ve semahın ibadet bağlamından farklı bir işlev kazanmasına yol açmıştır.

Kentleşme, dernekleşme ve cemlerin kamusal alana açılması, semahın temsil gücü taşıyan bir kimlik göstergesi olarak öne çıkmasını sağlayan koşulları oluşturmuştur. Bu süreçte semah ekipleri sahne performanslarında yer almış, ritüel estetiği salonlardan şenlik alanlarına kadar uzanan farklı mekânlarda görünür duruma gelmiştir (Soylu Bağçeci ve Şenol Atıcı, 2022: 106-110). Aynı yıllarda devletin halk müziği ve halk destanları etkinliklerine semah gruplarını davet etmeye başlaması da uygulamanın ritüel bağlamından uzaklaşmasına ve performatif bir özellik kazanmasına neden olmuştur. 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında Alevi topluluklarının kamusal alanda görünürlüğünün artması semahın daha sık sergilenmesini beraberinde getirmiş;

festivaller, konserler, açılış törenleri gibi etkinlikler, semahın ritüelden bağımsız biçimde icra edildiği alanlara dönüşmüştür (Erol, 2018: 176). Böylelikle kırsal cem ortamında bütüncül bir hizmet dizgesinin parçası olarak işlev gören semah, kentsel bağlamında kimlik göstergesi niteliğinde bir kültürel performansa evrilmiş, Alevi topluluklarının kendilerini ifade etme biçimlerinden biri haline dönüşmüştür.

3. Türk Sinemasında Semahın Temsili: Tarihsel Bir Çözümleme

3.1. 1970'ler: Semahın İlk Görünümü ve Folklorik Çerçevenin Belirginleşmesi

3.1.1. Ali'ye Gönül Verdim (1973)

Asaf Tengiz'in 1973 yılında yönettiği *Ali'ye Gönül Verdim* filmi, birbirine pir ve rüyalar vasıtasıyla müjdelenen Ali ve Gül adlı iki aşığın vuslat hikâyesi üzerine kuruludur. Film, Türk sinemasında ilk kez görünür şekilde bir semah sahnesi sunması açısından tarihsel bir değer taşır (Koluçık, 2023: 47).



Fotoğraf 1. Ali, bir zâkir edasıyla bağlama eşliğinde Kırklar anlatısını aktardığı sırada talipler semaha durmaktadır.

Filmin açılışındaki semah sahnesi ilk bakışta bir cem atmosferini çağrıştırır. Kadın ve erkeklerin bir arada bulunması, meydanadaki dairesel dönüşlerin icra edilmesi, duvarda Arap harfleriyle “Ali” yazısının yer alması ve bağlama çalan Ali karakterinin bir dede-zâkir edasıyla merkezi bir konuma yerleştirilmesi, sahnede ritüel bir bağlamın kurulmaya çalışıldığı izlenimini yaratır. Aynı şekilde Ali'nin çevresinde oturanlarla oluşturduğu hiyerarşik düzen de bu algıyı destekler.

Kırklar anlatısının aktarılmasıyla beraber Turnalar Semahı'nın sahnede yer alması, ritüelin mitolojik arka planını sinemasal düzlemde somutlaştırıldığına işaret eder. Turna figürü, Alevi-Bektaşî inanç sisteminde haberci, rehber ve kutsalla temasın

simgesi olarak değerlendirilir. Birdoğan'ın (1995: 515) aktardığına göre turna, çeşitli kültürlerde “ölümsüzlüğü” temsil eden bir varlık olarak görülür. Melikoff (1997: 53) da bu sembolün Orta Asya'dan günümüze uzanan inanç aktarımı içinde Alevi-Bektaşî inanç sisteminde güçlü bir karşılık bulduğunu vurgular ve turnayı “Hazreti Şah'ın avazı” olarak tanımlar. Aynı bağlamda, Hacı Bektaş Veli'nin Horasan'dan gelişine dair anlatılarda turna veya güvercin donunda görünmesi de bu kutsiyetin bir yansıması olarak yorumlanır (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 13). Bu antropolojik ve mitolojik çerçeve, turnanın Alevi inanç pratiğinde rehberlik, kutsal haber ve dönüşüm olgularını simgeleyen bir figür olarak anlam kazanmasını açıklamaktadır. Turnalar Semahı da bu sembolik mirası temsil ederek sinemasal bağlamda yeniden kuran bir ritüel unsuru olarak karşımıza çıkar. Ancak sahne dikkatle incelendiğinde ritüelin normatif yapısıyla örtüşmeyen çeşitli özellikler belirginleşir. Daha önce de belirtildiği gibi cem, on iki hizmetin belirli bir sıraya göre icra edildiği, giriş ve çıkış bölümleri bulunan bütüncül bir ibadettir oysa filmde Ali, Kırklar anlatısını tamamladıktan sonra herhangi bir gülbank okumadan veya hizmet düzeninin kapandığını bildiren bir işaret olmaksızın meydana ayrılır. Bu durum, sahnenin ritüel bağlamını kurmak yerine semahı folklorik ve performatif bir öge şeklinde sunmayı tercih ettiğini gösterir.

Alevi-Bektaşî ritüellerinin sinemasal temsili söz konusu olduğunda, özellikle 1950–1970 arası dönemde belirgin bir görünürlük sınırlaması olduğu dikkat çeker. Bu sınırlı görünürlük içinde semahın Türkiye sinemasındaki ilk temsili, Metin Erksan'ın yönettiği *Karanlık Dünya (Âşık Veysel'in Hayatı)* filmiyle ortaya çıkar. Film, Âşık Veysel'in yaşamını yarı belgesel bir anlatı kurgusu içinde ele almasına rağmen içerdiği Turna Semahı sahnesi nedeniyle gösterime girememiştir. Sansür kurulunun müdahalesi, başakların kısa gösterilmesinin dönemin siyasal iktidarı ve köylü imgesiyle ilişkilendirilmesi ile kadınlı erkekli Turna Semahı'nın icrasına odaklanmış, özellikle kadın figürlerin ayaklarının çıplak biçimde görünmesi sakıncalı bulunmuştur. Gösterim yasağının ardından filme Demokrat Parti'nin tarım politikalarını anlatan yaklaşık on dakikalık bir bölüm eklenmiş, bu ekleme filmin anlatısal bütünlüğünü zedelemiştir (Koluaçık, 2025: 306–307). Filmin yönetmeni Metin Erksan'ın “İkisi çıplak ayaklı, ikisi çarıkli dört kızın oynadığı Turna dansları çekmiştim; gerçek bir Turna dansıydı. Kızların ayakları görünüyor diye onu da kestiler”² şeklindeki açıklaması, sansürün ritüelin görsel bileşenlerine dahi müdahale ettiğinin göstergesidir.

2 “*Karanlık Dünya: Âşık Veysel'in Hayatı – Bir Sinema Olayı*,” SALT Araştırma ve Programlar, (erişim tarihi: 9 Aralık 2025), <https://saltonline.org/tr/2949/karanlik-dunya-asik-veyselin-hayati-bir-sinema-olayi>

Ali'ye Gönül Verdim filmindeki semah icracılarının çarık kullanması da bu bağlamda sadece sinemasal bir tercihten öte önceki sansür deneyiminin tekrarlanmaması adına alınmış bir tedbir olarak düşünülebilir. Ancak Alevi ritüel pratiğinde semahın yalın ayak icra edilmesi anlam düzeyinde temel bir unsur olarak kabul edilir. Çıplak ayak, cem meydanında dünyevi statü farklarının ortadan kalktığını, kişinin Hak huzurunda eşitlendiğini ve arınmaya yöneldiğini sembolize eden tasavvufi bir tutumdur (Dönmez, 2013: 77).

Metin Erksan'ın sansüre konu olan sahne için kullandığı “Turna dansları” ifadesine dönülecek olursa Alevi-Bektaşî terminolojisi açısından hatalı bir karşılık bulur. Alevi inanç sisteminde semahın “dans” veya “oyun”³ olarak adlandırılması ritüelin anlamını daraltan bir söylemdir çünkü semah, ibadet düzeninin parçası olması ve mitik içeriği sebebiyle diğer halk oyunlarından ayrılır. Bu nedenle “semah oynanmaz, semah dönülür” ifadesi Alevi inanç sisteminde kabul görülür (Timisi, 2007: 91). Semahın hareket dizgesi, bedensel bir performans olmanın ötesinde inançsal bir düzeni merkeze alan bir yapıya sahiptir. Dönüş eylemi, Tanrı'nın simgesel merkezde yer aldığı bir yörüngeye oturur. Bu hareket, bireyin kendi eksenî etrafındaki devinimini cem meydanında oluşan merkezî daireyle ilişkilendirerek dünyevi benliğin aşılmasına yönelir. Pir'e sırt dönülmemesi, cemal cemale duruşun korunması, ritüelin tamamen ibadet niteliğinde olduğunu ortaya koyar (Çağlayan, 2000: 32). Bu yapı göz önüne alındığında semahın dans ya da folklorik oyun kategorisine indirgenmesi, kavramın ritüel boyutunu görünmez kılan bir yaklaşım niteliğindedir.

Filmdeki semah sahnesi, kıyafet tercihleri açısından değerlendirildiğinde ritüelin gerçek uygulamalarındaki çeşitliliği yansıtmaktan uzaktır. Alevi inancında semah giysileri, ocaktan ocağa değişebilen kültürel unsurlar taşısa da temel ilke sadelik ve temizliktir. Semah için özel bir kostüm tasarlamak ritüelin yapısına ait değildir (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 17). Filmde kadın ve erkek figürler, ritüel bağlamdan ziyade teatral bir estetik anlayışıyla tasarlanmış, folklorik giysilerle sahneye yerleştirilmiştir. Bu yaklaşım, 1970'lerde ritüele dair akademik ve görsel bilginin sınırlı olması sebebiyle yönetmenlerin ritüeli “geleneksel Anadolu atmosferi” içinde kurgulamasından

3 Bazı yöresel geleneklerde, özellikle Tahtacı Alevilerinde semah için “oyun” kelimesinin kullanıldığı görülür ancak bu kullanım, güncel Türkçedeki eğlence ya da folklorik oyun anlamını taşımaz. Tahtacılar açısından “oyun”, cem içindeki hizmetlerin bir bölümü olarak ritüelin adlandırılmasından ibarettir ve semahın ibadetin en vecdli anını temsil ettiğine gönderme yapan bir kültürel terimdir (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 3).

kaynaklanmış olmalıdır. Ancak semahın dili sadece hareketlerde değil, giysi, başlık ve kemer gibi sembolik unsurlardan da okunur ve bu unsurlar belirli inanç kodlarını taşır (Kayahan Kılıç, 2016: 6). Film, siyah-beyaz olduğu için ritüelin renk sembolizmi de anlaşılamaz. Ayrıca mekân ve ocak hakkında bilgi verilmediğinden dolayı kıyafetlerin hangi yerel geleneğe ait olduğu belirlenemez. Bazı ocaklarda üç etek, fistan ya da “deyre” gibi özgün ritüel giysileri bulunsu da modernleşme süreçleri içerisinde bu geleneklerin pek çok yerde zayıflamasına neden olmuştur (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 18). Bu açıdan filmdeki kostümleme, ritüelin özgün giysi anlayışını tam manasıyla karşılamasa da dönemin Yeşilçam estetiği içerisinde semahın teatral bir bağlamda sunulmasını açıklayan bir temsile dönüşmüştür.

3.2. 1980’ler: Ritüelin Simgeleştirilmesi ve Folklorik Estetiğin Devamı

3.2.1. Yunus Emre (1985)

Lütfi Ömer Akad ve Erdoğan Tünaş’ın senaryosunu, Engin Temizer’in yönetmenliğini *Yunus Emre* (1985) filmi, menkıbe geleneğini sinema diline uyarlayan yapıyla karşımıza çıkar. Köylülerin zor koşullarda yaşadığının betimlendiği sahneler, Yunus Emre’nin manevi arayışını belirleyen bir atmosfer yaratır. Yunus’un köylülerce Hacı Bektaş Dergâhı’na gönderilmesiyle başlayan süreçte film, tarihsel kaynakların ve menkıbe metinlerinin simbiyotik şekilde harmanlandığı bir anlatı sunar. Ritüelin filmdeki en belirgin görünümü ise Tapduk Emre’nin dede figürü edasıyla yer aldığı ve “söyleşi” olarak nitelendirdiği, cem sahnesidir. Sahnenin başında verilen gülbank bu çerçeveyi belirleyen bir unsurdur:

Mihmanlara aşk, âşıklara meşk ola. Hak aşk meydanı, ellerini iftiradan saklanıp beğimiz ola. Muradımız basıl, niyazlarımız kabul ola. Nur-u Nebi, Hızır-ı Gaip, görünen ve görünmeyen gerçekler demine “bu” diyelim.

Alevi inanç sisteminde gülbankların inanç önderince ve ritüel bağlamında söylenmesi gerektiği bilinir (Erdem Kük, 2021: 100-101). Filmde Tapduk’un bu gülbankı okuması, ritüelin atmosferine gönderme yapan bir yapı kurar. Ancak ritüelin iç düzeniyle karşılaştırıldığında sinemasal anlatının ritüeli sadeleştirdiği görünür çünkü cem hizmetlerinin belirli bir sıra ile ilerlemesi, semahın genellikle “Sakka” hizmetinden önce yer alması ve semaha kalkacak taliplerin gözcü tarafından hazırlanması ritüelin temel esaslarındandır (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 9). Filmde ise gülbank okunmasından hemen sonra semaha geçilmesi, erkânın bütünlüğünü yansıtmayan bir yapı oluşturur.



Fotoğraf 2. Cem sahnesi; âşıkların çaldıkları müzik aletleri ve semah sahnesi

Cem sahnesinde kadın ve erkeklerin birlikte semah dönmesi, filmde topluluk içi eşitliğe vurgu yapan bir sunum oluşturur. Yunus'un semah halkasında yer alması da Tapduk Emre'nin yoluna mensubiyetinin sembolik bir ifadesi olarak yorumlanabilir. Ancak ritüelin icrasında yapısal uyumsuzluklar görülür. Semahın üç temel unsuru olan dede, âşık ve semah icracılarının oluşturduğu bütünlük filmde belirgin biçimde yansıtılmamıştır. Âşığın söz ve ezgi aracılığıyla ritüeli yönlendiren bir işlev üstlendiği, icranın başlamasıyla birlikte meydana hâkim olan sükûnetin de bu icrayla sağlandığı bilinmektedir (Kayhan Kılıç, 2016: 7-8). Filmde semahın müzikal örgüsü bu doğrultuda yapılandırılmadığı için ritüelin yönlendirici ilkeleri geri planda kalır. Semahın aşamalı yapısı verilmek yerine dramatik bir anlatım aracı olarak işlenmesi söz konusudur. Yunus ile Balım Sultan'ın ruhsal birleşmesini temsil eden sahnede kullanılan dış ses, bu yaklaşımı güçlendirir:

Balım Kız⁴ ve Yunus, semahın büyük coşkusu içinde, ruhlarının sonsuz boşlukta birbirine sarıldığını hissediyorlardı. İkisinde de semah edenlerdeki Tanrısal buluşmanın huzuru vardı.

Bu ifade semahın filmde ibadet işlevinden çok iki karakter arasındaki manevi yakınlığı sembolize eden bir sahne kurgusuna dönüştüğünü gösterir.

Semahı yönlendiren temel unsurlardan olan bağlamanın yanında ney ve darbukanın yer alması, Alevi cem erkânı açısından tutarlı değildir. Bağlamanın ritüelin

4 Balım Sultan adı, tarihsel olarak yanlıştır. Hacı Bektaş Veli'nin döneminde yaşamış olan kişi Bacım Sultan'dır. Balım Sultan, Bektaşiliğin ikinci piri olarak bilinir ve daha sonraki bir dönemde yaşamıştır.

inançsal ve simgesel merkezinde durması, onun çalgıdan öte anlamlar taşıdığını ortaya koyar. Bağlamanın üç telle yapısı Allah-Muhammed-Ali öğretisine, perdelerin On İki İmam'a ve gizli bilgilerin tekne-göğüs ilişkisiyle sembolize edilmesine ilişkin yorumlar (Akın, 2020b: 152-151), bu bağlamsallığı güçlendirir. Neyin Mevlevi geleneğine, darbukanın ise dünyevi eğlence kültürüne ait olduğu düşüncesi, filmde kullanılan enstrüman çeşitliliğin ritüelin iç yapısıyla örtüşmediğini ortaya çıkarır. Bu ayrıntı, ritüelin atmosferinin sinemasal etkiye göre biçimlendirildiğini düşündürür.

Yunus Emre karakteri heterodoks temsil şeklinde karşımıza çıkar (Koluvaçık ve Battal, 2021: 245-246). Bu temsil filmin 1980'li yılların sinemasal atmosferi içinde nasıl konumlandığını anlamak bakımından değerlidir. Yunus'un hem Alevi-Bektaşî geleneğine ait simgelerle hem de geleneksel İslam'ın vurgularıyla ilişkilendirilmesi, filmin karakter inşasında kararsız bir zemin oluştururken bu ikircikli yapı, dönemin genel kültürel üretim pratikleriyle de örtüşür. 1980'lerde Türkiye sinemasının daha sembolik ve çekişken bir anlatım dili benimsemesi, dinî temaların dolaylı ve görsel ağırlıklı bir çizgide ele alınmasına yol açmıştır. Bu sebeple ritüelin ayrıntılı yapısının görünür olmaması ve semahın ibadet işlevinden çok dramatik bir anlatı ögesi olarak kullanılması şaşırtıcı değildir.

Semah sahnesindeki kıyafetlerin teatral ve ritüel pratiğine uzak parçalar içermesi, 1970'lerde var olan folklorikleştirilmiş temsil anlayışının 1985 yapımında da devam ettiğini gösterir. Böylece film, heterodoks karakter kurgusuyla paralel bir şekilde ritüeli de sembolik ve teatral bir düzleme taşıyarak görsel söylemin bir parçası haline gelmiştir.

3.3. 1990'lar: Geleneğe Sadakat ile Bireysel Yorum Arasında Salınan Semah Temsilleri

3.3.1. Umuda Yolculuk (1990)

1990'lar, Alevi inanç topluluklarının Türkiye'de ve diasporada kamusal alanda daha görünür bir kimlik edindiği bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Avrupa'daki Alevi topluluklarının 1980'lerin sonundan itibaren kimlik temelli örgütlenmelere yönelmeleri, Türkiye'deki kimlik tartışmalarını da etkilemiş ve bu süreç, medyada Alevi pratiklerinin yer bulmasına olanak sağlamıştır (Koluvaçık, 2021: 325-326). Aynı yıllarda yaşanan şiddet olayları ve özellikle Maraş merkezli travmatik hafıza, kimliğin

saklı kalmış birçok yönünü açığa çıkarmış ve bu atmosfer, sinemada daha önce görülmemiş bir doğurganlıkla ekrana taşınmıştır.

Umuda Yolculuk, bu dönüşümün sinemasal düzlemdeki ilk örneklerinden biri olarak nitelendirilebilir. Feride Çiçekoğlu'nun senaryosunu yazdığı Xavier Koler'in yönettiği Yabancı Dilde En İyi Film Oscar' ını kazanan film, Maraşlı bir ailenin fakirlik nedeniyle İsviçre'ye yasa dışı göç girişimini anlatır. Film açık alanda gerçekleşen bir cem ritüeli sahnesiyle başlar.



Fotoğraf 3. Cem meydanında dönülen semah

Açılış sahnesinde kadınların ve erkeklerin bir arada bulunduğu cem ortamı, dedenin gülbankı, topluluğun “Allah Allah” nidaları, On İki İmam'ın ve Hacı Bektaş Veli'nin adlarının zikredilmesi, niyazlaşma, el suyu hizmeti, kurban hizmeti, lokma/niyaz dağıtma ve semah gibi ritüel unsurlarının ardışık bir düzen içinde sunulduğu bir belgesel estetiğine yakın sadelikte sahneleme tekniği kaşımıza çıkmaktadır. Kamera, ritüelin içsel akışını bozmayan bir mesafeyle hareket eder. Bu yaklaşım, dramatik dekor oluşturmaın ötesinde ibadetin kendi bütünlüğünü koruyan bir temsil yaratmak için tercih edilen bir estetik olarak dikkat çekmektedir.

Semah dönenlerin kıyafetlerine bakıldığında katılımcıların gündelik hayatlarında tercih ettikleri sade ve temiz kıyafetlerle cem alanında yer aldıkları görülür. Bu tercih, folklorik bir sahnelemeden uzaklaşarak ritüelin gerçekliğini ön plana çıkaran bir unsur oluşturur. Böylece önceki dönemlerdeki heterodoks, alegorik tipler üzerinden kurulan ve yüzeysel çerçeveye sıkışan temsillerden uzaklaşan bir anlatım ortaya çıkmaktadır.

Filmin uluslararası ödül kazanması, Alevi inanç sistemine dair ritüel pratiklerinin küresel izleyiciyle temas kurmasına yol açmış ve ritüeli bağlamından koparmaktan

kaçınan nadir örneklerden biri olarak da semahın sinemasal yolculuğunda yeni bir eşik olarak değerlendirilmesini sağlamıştır.

3.3.2. Ali Sakın Arkana Bakma (1996)

Alevi inanç sisteminin örtük bir şekilde yer aldığı filmlerden olan *Ali Sakın Arkana Bakma*, sol örgütlerle ilişkili, idealist bir genç olan Ali'nin başına gelen olaylardan sonra konuşma ve yürümeyi reddetmesini konu alan bir filmidir. Filmin ana odağı Ali'nin yaşamındaki kırılmalardır. Semah, bu ana ekseninin içerisinde Ali'nin anneannesi Mihriban'ın iç dünyasını görselleştiren yan bir çizgi olarak var olur.



Fotoğraf 4. Mihriban'ın terasta esrime haliyle semah dönmesi

Mihriban, eşi öldükten sonra köyünden İstanbul'a gelmiş biridir. Evinin terasında rakı içerken bir anda şişeye bakıp “Tuttum aynayı yüzüme, Ali'm göründü gözüme” deyişini söyler ve tek başına semah dönmeye başlar. Bu durum bir yandan ölmüş eşini anan bir ağıt havasını taşıırken bir taraftan da Alevi-Bektaşî çevrelerinde Hz. Ali'nin ilahi tecellisinin yeryüzündeki görünümü olarak yorumlanmasını akıllara getirir. Aynı şekilde oğlunun Mihriban'a “Öte dünyada bu yaptıklarının hesabını sorarlar sana, ölümden de mi korkmuyorsun kadın?” diye tepki gösterdiğinde Mihriban'ın “Ölüm yoktur... Ben döneceğim... Herkes birdir, elbet döneceğim...” sözleri Alevi inanç sisteminde farklı yorumları bulunan tenasüh⁵ düşüncesini çağırıştırır (Kolucaık, 2021: 182). Film bu geleneği doğrudan anlatmaz ama Mihriban'ın sözleri, dönüşün sadece

5 Alevi inanç sisteminde tenasüh kavramının yeri ve çevrelerce tenasüh kavramına yaklaşımlar hakkında detaylı bilgi için bk. GÜNGÖR, Ö. ve AKSOY, E. (2012). “Sosyolojik Açıdan Alevi/Bektaşîlerde Tenasüh İnancı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 62. 249–270.

fiziksel bir tekrar değil, zaman çizgisini kıran bir süreklilik olduğunu sezdirir. Böylece semah, kozmolojik bir daireselliğin görsel ifadesi haline gelir.

Burada semahın icra ortamına ilişkin temel ilke hatırlanmalıdır. Semah, cem ritüelinin aşamalarından biridir; Hakk’a yönelik ibadet bütünlüğü içinde anlam kazanır ve en sahici icra ortamı cem mekânıdır (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 9). Bu sahnede ise cem düzeni yoktur. Kolektif ibadet atmosferi görünmez durumdadır. Bu sebeple Mihriban’ın hareketleri, şekilsel açıdan semahı hatırlatsa da ritüelin iç mantığıyla tam manasıyla örtüşen bir icra örneği sunmaz. Bu noktada temsilin doğruluğu tartışmaya açılabilir. Ritüelin cem ortamından kopması, ibadet niteliğini zayıflatan bir tercih olarak ele alınabilir. Semah bu bağlamda ibadî bir pratikten ziyade kişisel bir performans niteliği kazanır. Diğer yandan sahne, çağdaş sinemanın semahı kişisel bir deneyim ve metaforik bir anlatım aracı haline getiren eğilimine vurgu yapar dolayısıyla filmdeki semah sahnesi, Alevi-Bektaşî kimliğinin örtük sunumunu sürdürürken semahın son dönemlerde bireysel yorumlarla ve kişisel esrime halleriyle beraber kullanılmasının sinemasal bir örneği olarak değerlendirilebilir.

3.4. 2000’ler: Semahın İbadet Bağlamından Çıkıp Aşk Anlatısına Dahil Edilmesi

3.4.1. O da Beni Seviyor (2001)

Barış Pirhasan’ın yönettiği ve Gül Dirican’ın *Doğusunda Dut Ağacı* adlı öyküsünden uyarlanan film, Türk sinemasında Alevi inanç ve kimliğinin görünür hale gelmeye başladığı yapımlar arasındadır (Koluçak, 2021: 217). Film, 2000’lerde çekilmiş bir eser olmasına rağmen anlatısını 1970’lerin Malatya’sına yerleştirir. Bu tercih, dönemin sosyopolitik koşullarının ritüel pratiklere yansımaları açıklama olanağı sunar. 1960’lı dönemlerde Kızılbaş kimliği ideolojik ve ahlaki nedenlerle olumsuz bir algıya itilmiş; 1970’lerle birlikte cemlerin daha kapalı mekânlarda yürütülmesine yol açan bir ortam ortaya çıkmıştır (Ertan, 2014: 205; Koluçak, 2021: 224).

Filmdeki cem mekânın kurumsallaşmış bir cemevi görüntüsünden uzak oluşu, köy ölçeğinde biçimlenen meydan evi geleneğiyle ilişkilendirilebilir. Alevi topluluklarında ritüelin yürütüldüğü alanların tarihsel süreç içerisinde “meydan evi”, “erkân evi”, “tekke”, “dergâh” veya “baba damı” gibi adlarla anıldığı bilinmektedir (Ersal, 2016a: 201). Filmde kullanılan mekânın yapı özellikleri ve yerleşimi bu çeşitliliğe uygundur. Böylelikle anlatı, 1970’lerin kırsal ritüel ortamını sinemasal düzleme yansıtır.

Yaklaşık üç dakikalık cem sahnesinin kısa da olsa hizmetleriyle beraber genel planlarla verilmesi, ritüelin akışının bozulmamasını amaçlayan bir kamera tercihinde bulunulması, tarih boyunca Alevilere yönelik “mum söndü” ithamına karşı sinemasal bir yanıt niteliği taşır (Halis, 2023: 197).



Fotoğraf 5. Semah ve kemerbest bağlanması

Cem içinde yer alan semah sahnesi ritüelin simgesel örgüsü açısından öne çıkar. Kadın ve erkek canların beraber dönmesiyle başlayan akış, üç kişinin ardından dört kişinin katılımıyla genişler. Kadınların başlarının örtülü olması, erkeklerin de kasket takıp başlarını örtmeleri, folklorik gösteriden uzak temiz kıyafetlerini giymeleri ve bellerine kemerbest bağlamaları semahın inançsal beklentilerine uygun bir görünüm oluşturur. Semah dönülürken bele bağlanan bu kuşak, Alevilikte yola bağlılığın nişanesidir. *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*’nda (2022: 249) Selman-ı Farisi’ye kemer kuşatıldığı anlatılır ve bu kemerin on iki ilke doğrultusunda emanet edildiği anlatılır; tövbe etmek, şehvetten uzak durmak, edep üzerine yaşamak, tevekkül etmek, hizmetten geri durmamak, eline, diline, gözüne ve ayağına sahip olmak, nefsin arzularına karşı uyanıklık göstermek, alçak gönüllü olmak ve yoldan sapmadan yürümek bu sorumluluğun temelini oluşturur.

Kemerin ritüeldeki yeri mitolojik anlatılarla da ilişkilidir. Kırklar anlatısında Hz. Muhammed’in Kırklar Semahı’nı dönerken sarığının yere düşüp kırk parçaya ayrıldığı, Kırklar’ın bu parçaları kemer yaparak kuşandığı aktarılır (Dönmez, 2013: 79). Böylece kemerbestin ritüelin yaratılış anlatısındaki yeri sahneye taşınmıştır.



Fotoğraf 6. Esma ve Hüseyin baş başa semah dönerken

Film, cem meydanına kimlerin girebildiği konusunda açık bir sınır çizmez. Sünni bir aileden gelen Esma herhangi bir ikrar süreci yaşamadan, cem meydanına gelir, niyaz eder ve hizmetleri izler. Bu durum, Alevi inanç sisteminde ritüelin bağlayıcı ilkesi ve sinemasal temsili arasındaki mesafeyi açar. Bununla beraber film, semahı sadece cem içindeki ritüel sıra içerisinde bırakmaz, anlatının duygusal eksenyle de ilişkilendirir. Esma, cem ortamının atmosferi içerisindeyken kendini aşık olduğu Hüseyin ile beraber semah dönerken hayal eder. Esma'nın ikrar şartlarını taşıyamaması, sahnenin rüya alanında kurulmuş olmasını anlamlı kılar. Böylelikle semah, cem bağlamından çıkarak iki aşığın manevi birleşmesini temsil eden bir anlatı aracına dönüşür.

3.4.2. Eve Giden Yol 1914 (2006)

2006 yılında Semir Aslan Yürek tarafından çekilen film, anlatısını Birinci Dünya Savaşı yıllarına yerleştiren ve bu tarihsel çerçeve içerisinde Alevi-Bektaşî temsiline sınırlı bir alan tanıyan filmler arasında değerlendirilebilir. Yapı yılı ile ele aldığı dönem arasındaki bu ayrım, benzer örneklerinde olduğu gibi geçmişin güncel bir bakışla tekrardan kurulması anlamını taşır. Film, Mahmut ve Safiye arasındaki aşk hikâyesini merkeze alır ve bu anlatıyı Osmanlı'nın son dönemine özgü savaş atmosferi içerisinde şekillendirir. İngiliz ve Fransız saldırılarıyla başlayan savaş dönemi, Mahmut'un güney cephesine gönderilmesiyle kişisel hikâye, ulusal bir bağlama taşınır (Koluçak, 2021: 187).

Aslanyürek, filmi başlangıçta Alevi temalı bir anlatı olarak tasarladığını, yapım sürecinde karşılaşılan baskılar sebebiyle senaryonun değiştirildiğini belirtmiştir.

Yönetmene göre, dönemin tarihsel ve sosyal koşulları filmde anlatılmak istenen hikâyenin tam olarak kurulmasını engellemiştir (Koluvaçık, 2021: 188). Bu durum, özellikle inanç temsillerinin sınırlı ve dolaylı bir şekilde verilmesine sebep olmuştur.

Bu yaklaşımın en belirgin örneklerinden biri, Mahmut'un tekkeye gelişi ve yüzü örtülü Pir ile karşılaşmasıdır. Pir'in Mahmut'a "Şimdi silahını al ve dağa çık!" demesi, tasavvufi bir rehberlikten çok savaş koşullarının getirdiği yönlendirmeyi öne çıkarır. Mahmut'un Pir'in yüzünü görme ısrarı da hakikate yönelme arzusunu simgeler. Yüzleşme anında duyulan Mehmet Ali Hilmi Dede Baba'ya ait "Tuttum aynayı yüzüme, Ali göründü gözüme" deyişi, Pir figürünün Hz. Ali veya Hızır gibi bâtinî temsile işaret ettiğini düşündürür (Koluvaçık, 2021: 188). Bu sahne, Mahmut'un kutsalla temas ettiği bir eşik anı olarak anlatıya yerleştirilir. Bu sahnenin ardından verilen semah, Mahmut ile Safiye'nin kavuşma anıyla eş zamanlı olarak sunulur. Böylece ritüel, iki aşığın birleşmesini simgeleyen bir anlatı aracına dönüşür.



Fotoğraf 7. Açık alanda gerçekleşen cem ritüeli, semah icracıları ve Mahmut ile Safiye'nin kavuşma anı

Buna karşılık sahnelenen semah ritüeli, Alevi-Bektaşî cem düzeninin temel özellikleriyle örtüşmez. Sahnede dairesel bir meydan kurulmaz, hiyerarşik yapı belirgin değildir ve semah icracıları meydanın merkezinde konumlanmaz. Semah icracılarının kıyafetlerinde tercih edilen tek tip beyaz başörtüsü ve kırmızı tülbent, derviş estetiğini çağrıştıran bir görsellik üretir ve yerel sadelikten uzak bir sunum oluşturur. Benzer bir eğilim, son yıllarda kurumsallaşan Alevi-Bektaşî dernek ve cemevleri bünyesinde oluşturulan semah ekiplerinde de görülür. Bu ekiplerde figürlerin ve kıyafetlerin belirli bir düzene bağlanması, semahın tören ve gecelerde sembolik bir gösteri olarak icra edilmesine neden olmaktadır. Bu tür sunumların, yüzyıllardır süren inanç ve gelenek

kalıplarını temsil etme açısından referans oluşturmadığı belirtilmektedir (Timisi, 2007: 105). Sahnedeki semah ritüeli de bu görselleşmiş temsil çizgisine bir örnektir.

Bu bağlamda film, Alevi temalı bir yapım olma niyetiyle yola çıkmasına karşın, milliyetçi anlatının ağırlığı altında semahı sınırlı ve sembolik bir alana yerleştirerek karşımıza çıkar.

3.5. 2010'lar: Semahın Farklı Bağlamlarda Yeniden Konumlanması ve Temsil Çeşitliliği

3.5.1. Bir Ses Böler Geceyi (2011)

2010'lara gelindiğinde Türk sinemasının Aleviliğe ve ritüel temsillerine yaklaşımlarında ayrıntılandırma eğiliminin belirginleştiği söylenebilir. Film ise 2011 yılında çekilmiş 2012 yılında da gösterime girmiştir. Bu dönem aralığı da AK Parti'nin Kürt ve Alevi açılımı yaptığı yılları kapsamaktadır (Koluçak, 2021: 252). Bu dönemin üretimleri, yazılı metinlerde sınırlı kalan bazı ritüel unsurlarını, sinemasal anlatının sunduğu imkânlar üzerinden daha da görünür kılmaktadır. *Bir Ses Böler Geceyi*, bu eğilimin somut bir örneği durumundadır. Ahmet Ümit'in aynı adlı romanında görgü cemi hakkında dar bir çerçevede yer alan bilgiler, filmde genişletilmiş ve ritüelin mekânsal düzeni, sembolik kodları, katılımcı konumlanmaları ve mimetik hareketleri sinemanın görsel-işitsel olanaklarıyla aktarılmıştır (Öztürk, 2024: 173). Böylelikle görsel metin, yazılı metnin sunamadığı bedensel ve mekânsal deneyimi dışarıdan müdahalesiz bir gözlem alanına dönüştürmüştür.



Fotoğraf 8. Geleneksel kıyafetlerle zikir ve Kırklar Semahı

Filmde ritüel temsiline temel teşkil eden semah türü Kırklar Semahı'dır. Tokat Hubyar Sultan Ocağı merkezli Kırklar Semahı uygulamalarında aşığın miraçlamaya başlamasından semahın bitimine kadar meydana seccade serildiği, üç bacı ile bir sofunun döndüğü ve cem erenlerinin ritim eşliğinde “Hü” diyerek zikir ettikleri aktarılır

(Kayhan Kılıç, 2016: 82-89). Filmde ise Kırklar Semahı, Tokat'ın Zile ilçesine bağlı Karacaören ve Karşıpınar köylerinde kaydedilen bir cem kesiti üzerinden aktarılır. Her iki köy tarihsel olarak Hubyar Ocağı talipleri arasında yer alsada görüntülenen sahnede seccadenin bulunmaması Hubyar merkezli Almus uygulamalarından ayrılan bir çeşitliliğin varlığına işaret eder ve “yol bir süre, bin bir” söyleminin ritüel pratiklerinde karşılığını bulduğu bir durumu örnekler.

Kırklar Semahı'nın yapısında zikir yer alması, filmdeki ritüel akışı içinde zikir sahnesinin özel bir ağırlık kazanmasına yol açar. Bu bağlamda zikir kavramının inançsal çerçevesi ve Kırklar anlatısıyla ilişkisi belirleyici bir arka plan sunar. *Buyruk*'ta (2022: 155) zikir şöyle açıklanmıştır:

Hak Taala Hazretlerinin iki adı vardır. Birisi gizli ve birisi aşıkardır. Aşıkâr adı “Errahmanirrahim” gizli adı “Hü”dür. (...) Mümin olanın zikri kabul ve kalbi beyti şeriftir.

Noyan'ın (1995: 65) zikir üzerine değerlendirmesi ise Kırklar merkezli bir anlatı üzerinden aktarılmaktadır:

Miraç dönüşü Kırklar'ı ziyaret eden Hz. Muhammed, önüne Selman tarafından konulan üzüm tanesini ezip şerbet haline getirir. Kırklar'dan birinin dudağına değen bu şerbetle bepsi mest olarak semaha kalkarlar. Vect halindeyken zikrettikleri sözcükler arasında ‘Hü’ de yer alır. Böylelikle bu sözcük, ilk kez Kırklar tarafından kullanılmış olur.

Alevi inanç sisteminde zikir, dua düzenine eşlik eden bir pratik olarak topluluğu vect haline yönlendiren bir fonksiyon kazanır ve kişisel- toplu bir biçimde kutsal mekânlarda icra edilir (Erdem Kük, 2021: 71). Filmdeki sahnenin gerçek bir cemden alınmış görüntülerle yansıtılması, zikir pratiğinin ritüel bağlamı ve icra düzeniyle uyumlu bir şekilde temsil edilmesini mümkün kılmıştır. Ayrıca filmde zikri yöneten kişinin Hubyar Ocağı'na bağlı Âşık Tevfik olması, sahnenin yapısal doğruluğunu güçlendiren bir etken olarak karşımıza çıkar.

Ritüelin görselliğinde kıyafetlerin işlevleri de dikkat çeker. Elçi'nin (1999: 176) de belirttiği gibi semah, belli bir özel kıyafet gerektirmez ancak bazı yörelerin -Tokat gibi- kendilerine has kıyafetleri vardır. Filmdeki ilk cem sahnesinde taliplerin günlük ve temiz kıyafetleriyle yer almaları ve zikir bölümünde ise Tokat yöresine özgü geleneksel kıyafetlerini giymeleri ritüelin geçtiği yerle bağlantı kuran bir temsil oluşturur. Böylece

film, semahın ve zikir ritüelinin bölgesel dokusunu kıyafetler üzerinden de görünür kılar ve mekânsal bağlama uygun bir bütünlük yaratır.

3.5.2. Saklı Hayatlar (2011)

Film, 1980’lerde Çorum’da Alevilere yönelik gerçekleştirilen ve kitlesel şiddet boyutuna ulaşan olayları tarihsel arka plan olarak ele alarak İstanbul’a göç etmek zorunda kalan bir Alevi ailenin Sünni bir mahallede yaşadıklarını merkeze alır.

İnanç farklılıklarının ritüel düzlemde en belirgin şekilde ortaya çıktığı sahnelerden biri, cem ritüeli ile cami ibadetinin paralel kurgu içerisinde sunulmasıdır. Cem ve cami kavramlarının her ikisi de Arapça “cem” kökünden türetilmekle birlikte, tarih içerisinde farklı ibadet düzenlerine karşılık gelmiştir. TDK’de “cem” bir araya gelme anlamıyla tanımlanırken “cami” Müslümanların topluca ibadet ettikleri yapı olarak tanımlanmaktadır (TDK, t.y.). Ortak etimolojik köken, ibadetin topluluk oluşturan yönüne işaret etse de filmde bu iki mekân ve ritüel anlayışı arasında belirgin ayrımlar kurulmaktadır.

Saklı Hayatlar, benzer toplumsal ideallerin farklı ritüel kodlarla ifade edildiğini göstererek kutsalın toplumsal inşa biçimlerini eş zamanlı olarak görünür kılar. Bu karşılık, kamusal görünürlük ve meşruiyet bağlamında iki inanç sistemini ayırtan bir dikotomiye işaret eder (Koluçak, 2023: 19).



Fotoğraf 9. Cem ritüeli içerisinde kadın ve erkeklerin bir arada gerçekleştirdiği semah



Fotoğraf 10. Camide kadın ve erkeklerin ayrı yerlerde gerçekleştirdikleri ibadet

Filmde cami, kent merkezinde yer alan, resmi otorite tarafından tanınan ve kurumsallaşmış bir ibadet alanı olarak gösterilirken cem, merkezin dışında bakımsız ve geçici nitelik taşıyan bir yapıda gerçekleştirilir. Camide ibadet Arapça yürütülmekte, kadın ve erkekler ayrı mekânsal düzenlemeler içinde yer almakta; cem ise Türkçe

icra edilmekte, kadın ve erkekler meydanda eşit⁶ bir şekilde konumlanmakta ve bazı hizmetlerde aktif sorumluluk üstlenmektedir.

Film, cem ritüelini dramatik süslemelerden uzak, sade bir estetikle sunar. Bu tercih, Alevi ibadetinin tarihsel olarak bastırılmış ve kamusal alanda görünmez kılınmış konumuna dair bir gönderme olarak okunabilir. Maraş ve Çorum olaylarından sonra gelişen kolektif hafıza, kamusal görünürlüğün güvenlik riski oluşturabileceğine dair bir bilinç üretmiştir. Bu doğrultuda ritüel alanlarının merkezlerin dışına taşınması, sembollerin dikkat çekmeyecek şekilde kullanılması ve ibadetin korunaklı yerlerde sürdürülmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu bağlamda cem, inanç ritüeli olmanın ötesinde inancın bastırıldığı ve sembollerin yerinden edildiği sosyolojik bir çerçeveyi de temsil etmektedir.

Alevi açılımı söylemlerinin gündemde olduğu bir dönemde çekilen film, devlet desteğiyle üretilmiş olsa da Aleviliğin kamusal alandaki yapısal dönüşümüne belirgin bir karşılık üretememiştir. Bu durum, cemevlerinin günümüzde hâlen resmî bir ibadethane statüsüne sahip olmamasıyla birlikte değerlendirildiğinde görünürlüğün kültürel bir düzlemle sınırlı kaldığını düşündürmektedir.

Cem ritüellerinin sunumuna bakıldığında zâkirlik ve semah gibi hizmetlerin icrası sırasında ritüele özgü seslerin çoğunlukla duyulmadığı görülür. Gülbanklar, düvaz imamlar ve semah sırasında zâkirin bağlaması, kimi sahnelerde görüntüye eşlik eden fon müziğinin gerisinde kalır. Bu tercih, ritüelin söz merkezli yapısını ikinci plana iterek görsel şekle ağırlık veren bir temsil anlayışı sunar. Oysa Alevi inanç sisteminde zâkirin sözü kutsal kabul edilir ve mitik zamanın meydanda tekrardan kurulmasını sağlar. “Semah hakkı” hizmetinde ise zâkirin okuduğu metinler semahın bütünlüğünü yansıtacak şekilde oluşturulur (Ersal, 2019: 42, 173). Zâkirin sözlerinin duyulmaması, semahın hangi bağlamda icra edildiğine dair izleyicinin net bir kavrayış geliştirmesini zorlaştırır. Buradan çıkarılacak sonuç, filmde asıl vurgunun semahın kendisinden çok cem ile cami arasındaki karşıtlığın kurulması üzerinedir. Bu açıdan semah, cem ritüelinin tamamlayıcı bir unsuru olarak, dikotomik yapıyı güçlendiren bir temsil aracı olarak kullanılmıştır.

6 Kadın ve erkeğin cem ritüeline beraber katılım göstermesi, inanç sistemi içerisindeki konumlarının tüm boyutlarıyla eş düzeyde olduğu sonucunu doğurmaz. Bu katılım biçimi, ritüel alanında görünür bir eşitlik izlenimi sunsa da hizmetlerin paylaşımı, sözün dolaşımı ve otoritenin kuruluşu gibi başlıklarda tartışmaya açık yapılar barındırmaya devam etmektedir.

3.5.3. Yunus Emre: Aşkın Sesi (2014)

Kürşat Kızbaz'ın yönetmenliğini üstlendiği film, Yunus Emre'nin manevi yolculuğunu merkeze alan anlatısıyla tasavvufi bir çizgi üzerinde gitmekte; Yunus'un farklı tarihsel ve menkıbevi figürlerle karşılaşmaları üzerinden aşk temelli bir seyrüsefer sunmaktadır. Bu anlatı yapısı, Yunus'un Tapduk Emre Dergâhı'na dönüşüyle tamamlanan döngüsel bir manevi yol fikrini güçlendirirken ritüel temsilleri açısından problemli bir zemin de oluşturmaktadır.



Fotoğraf 11. Dergâhın avlusunda erkekler tarafından dönülen semah ve caminin minaresinin görünmesi

Filme yer alan semah sahnesi, Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın açık avlusunda sadece erkeklerden oluşan bir grubun bağlama eşliğinde icrası şeklinde kurgulanmıştır oysa Alevi inanç sisteminde kadın ve erkek, biyolojik farklılıkları dışında, inançsal ve toplumsal düzlemde eşdeğer kabul edilir; bu yaklaşım “can” kavramı etrafında şekillenen bir insan tasavvuruna dayanır. İnanç sisteminde esas belirleyici unsur cinsiyet değil, insan olma halidir. Bu sebeple ibadet, muhabbet ve gündelik yaşam pratikleri ortak bir mekânda gerçekleşir. Kadın ve erkeğin cem ritüelinde beraber yer alması, bu anlayışın doğal bir sonucu olarak değerlendirilir (Korkmaz, 2013: 85). Filme semahın sadece erkekler üzerinden temsil edilmesi, inanç pratiğinin bu temel ilkesinin görmezden gelindiğini düşündürmektedir.

Filmin semah sahnesinde dergâh mekânının cami minaresiyle beraber gösterilmesi, Alevi ritüel mekanlarının temsiline ilişkin tartışmalı bir görsel ilişki kurmaktadır. Hacı Bektaş Veli Dergâhı'na caminin eklenmesi, II. Mahmut döneminde, 1826 yılında ve Alevi toplumunun iradesi dışında olmuştur (Halis, 2023: 222). Cami, Hacı Bektaş tekkesine atanan ilk Nakşibendi şeyhi Hacı Mehmed Said Efendi'nin talebiyle inşa edilmiştir; bu süreçte şeyhin ikameti için harem dairesi de dergâha eklenmiştir. Böylelikle dergâh, baskın Ortodoks İslam anlayışına uygun şekilde

tekrardan düzenlenmek istenmiştir (Kızılkaya, 2019: 14). Bu müdahale, Yeniçeriliğin kaldırılmasının ardından Bektaşiliğin Osmanlı Devleti içerisindeki gücünün zayıflamasını ve devletin asimilasyon politikalarına maruz bırakılmasını da tarihsel olarak görünür kılmaktadır. Filmde Yunus'un dergâha giriş anında cami minaresinin belirgin bir şekilde görsele girmesi, bu tarihsel arka planın dikkate alınmadığı veya sinemasal temsil aşamasının yeterli şekilde, özenle kurgulanmadığının işareti olarak değerlendirilebilir.

3.5.4. Madımak: Carina'nın Günlüğü (2015)

1993 yılında Sivas'ta Pir Sultan Abdal Şenlikleri kapsamında bir araya gelen birçok Alevi sanatçı, yazar ve araştırmacının konakladığı Madımak Otel'i'nin yakılması, Türkiye'de derin bir utanç izi bırakmıştır. Yaşamını yitirenler arasında, akademik araştırma amacıyla Türkiye'de bulunan Hollandalı Carina Cuanna da vardır. Ulaş Bahadır'ın yönettiği *Madımak: Carina'nın Günlüğü* adlı film, bu tarihsel travmayı Carina'nın kişisel notlarına dayanan bir anlatı üzerinden sinemaya taşımıştır.



Fotoğraf 12. Cem ritüelinin gerçekleştiği mekân ve Turnalar Semahı

Filmde yer verilen cem sahnesi, Alevi inanç pratiğinin mekânsal dönüşümüne ilişkin belirgin göstergeler sunmaktadır. Gösterilen cem mekânı, geleneksel köy cem odalarından farklı olarak kent yaşamına uyum sağlamış, geniş, aydınlatma sistemleriyle ve duvar panolarıyla döşeli, teknik donanımlarla desteklenmiş bir yapı sunar. Bu bağlamda cem sahnesi, modernleşme süreciyle beraber cemevlerinin geçirdiği işlevsel ve estetik dönüşümü görünür kılmıştır.

Semah sahnesi esnasında On İki İmam tasvirlerinin kadraya dahil edilmesi, kutsal geçmişin şimdiyle ilişkilendirilerek kolektif kimliğin süreklilik içerisinde tekrardan

üretildiğinin göstergesi olarak düşünülebilir. Böylece film, sembolik otoritenin görünür hale geldiği bir ritüel alanı olarak temsil edilir.

Filmde semah sahnesine eşlik eden deyiş, “Turnalar Semahı” olarak bilinir. “Yine dertli dertli inliyorsun, sarı turnam” dizeleriyle başlayan bu deyiş, Alevi inanç sisteminde özel bir anlam yüklenen turna figürüne gönderme yapar. Turna, Hacı Bektaş Veli, Hz. Ali ve yol erenleriyle ilişkilendirilen manevi rehberlik, ilahi aşka yöneliş ve kozmik döngü düşüncesinin simgesi olarak kabul edilir (Avunduk, 2019: 105). Sahne boyunca iki erkek ve üç kadının beraber semah dönmesi, bedenlerinin dönüşü, kollarının kuşu andıran hareketlerle açılması ve yüzlerinin birbirlerine yönelmesi aracılığıyla ritüelin mitik kökeninin yeniden kurulmasına imkân tanımışlardır.

Ersal ve Kayhan Kılıç’ın (2018: 15) da belirttiği gibi, semahların adlandırılma biçimi icranın tarihsel arka planı ile söz, ezgi ve hareket arasındaki ilişki dikkate alınarak belirlenmiştir. Turnalar Semahı’nda da ezgi, söz ve hareket bir bütünlük içerisinde turna kuşunun Horasan’dan Anadolu’ya uzanan simgesel yolculuğunu anlatır.

Semahın inanç sistemindeki konumu, filmde Carina ile Yasemin arasında geçen diyalog vasıtasıyla da açık bir şekilde ifade edilir. Carina’nın semahı bir halk dansı olarak algılayıp algılanmadığına yönelik sorusu, dışarıdan bakan bir gözün ritüeli folklorik bir pratik çerçevesinde anlamlandırma eğilimini gösterir. Alevi Yasemin’in ise semahı, Tanrı’ya yönelişi ve manevi arayışı içeren bir ibadet olarak tanımlaması, semahın folklorik indirgemelere karşı korunması gereken inançsal anlamını görünür kılan didaktik bir işlev üstlenir.

3.5.5. Zer (2017)

Yönetmenliğini Kazım Öz’ün yaptığı film, New York’ta yaşayan Jan adlı bir gencin, hastanede yatan babaannesinden duyduğu Zazaca bir ezginin izni sürmesini konu alır. Film boyunca gerçekleşen kutsal mekân ziyaretleri, dualar, adaklar, lokmalar ve semah sahneleri, bu arayışı ritüel bir bağlam içerisinde şekillendirir.

Türk kültüründe kökleri eski Türk inançlarına dayanan taş/kaya kültü, özellikle kutsal mekânlar çevresinde gelişen halk inançları içerisinde değerli bir yere sahiptir. Bu kült, taş kesilme, taşa dönüşme, taşı canlandırma veya taşı doğurma gibi anlatılarla

efsane ve menkıbelerde yer bulur. Bununla beraber delikli taştan geçme, dilek taşı dizme, taşı öpme ve taş etrafında dönme gibi pratiklerle güncel inanç uygulamaları içerisinde yaşamaya devam eder (Akın, 2020c: 189). Bu uygulamalar, kutsal kabul edilen mekânlarla temas kurma ve dileklerin ifade edilmesi bağlamında anlam kazanır.



Fotoğraf 13. Sandukanın etrafında semah dönüp mum yakıp dilek dilenmesi pratiği

Filmde de Düzgün Baba ziyareti sırasında, kadınların bir taşın etrafında dönerek semah icra etmesi, bu taş merkezli inanç pratikleriyle ilişkilendirilebilecek bir temsil sunar. Söz konusu sahnede semah, cem ritüelinin bir parçası değil aksine kutsal kabul edilen bir taş etrafında, mekânla temas kurmaya yönelik bağımsız bir ritüel hareketi olarak sunulur.

Bu bağlamda semahın dairesel hareket yapısı, Schimmel’in “büyüleyici daire” metaforuyla açıkladığı ritüel anlayışıyla ilişkilendirilebilir. Schimmel’e (1954: 20) göre, kutsal kabul edilen bir varlığın ya da nesnenin çevresinde dönme eylemi, daire aracılığıyla onun kudretini kuşatmayı ve bu kudretten pay almayı amaçlayan sembolik bir pratiktir. Ateş, ağaç ya da kutsal taş çevresinde gerçekleştirilen dönüşler, bireyin kutsal olanla bedensel bir temas kurmasına imkân tanır. Bu tür ritüel hareketler, kutsal olana sunulan bedensel bir adak niteliği taşır. Filmde taş etrafında icra edilen semah da bu anlamda, mekânın kutsallığına yönelik bir yönelim ve şükran ifadesi olarak okunabilir. Dönüş eylemi, kutsal olanın kudretiyle ilişki kurmanın bedensel bir yolu hâline gelir.

3.6. 2020'ler: Çözülen ve Direnen Bir Ritüel Olarak Semah

3.6.1. Âşıklar Bayramı (2022)

Netflix'te yayınlanan ve Özcan Alper'in yönettiği film, ölümü yaklaşan bir halk aşığı olan Heves Ali'nin geçmişle yüzleşme süreci üzerinden kurulur. Film, Heves Ali'nin yıllar önce terk ettiği oğlu Yusuf ile kurmaya çalıştığı gecikmiş ilişkiyi, Kars'taki Âşıklar Bayramı'na doğru yapılan yolculuk eşliğinde ilerletir. Filmde bu anlatıya eşlik eden Alevi köyü ve cem ritüeli sahnesi, Türk sinemasında semah temsillerinin güncel durumunu değerlendirmek bakımından bir örnek oluşturur.



Fotoğraf 14. Cem meydanının kurulması, Heves Ali'nin zâkir edasıyla Nurhak Semahı'nı söylemesi ve semah dönülmesi

Filmde kadın ve erkeklerin beraber semah döndüğü, bağlama eşliğinde deyişlerin icra edildiği açık alanda bir cem ritüeli sahnesi sunulur. Sahnenin detaylarına inildiğinde ritüelin etik ve yapısal boyutlarının göz ardı edildiği gözlemlenir. Heves Ali'nin, yıllar önce terk ettiği Zere'den rızalık almadan ceme kabul edilmesi ve hizmet görmesi, Alevi inanç sisteminin temel ahlaki ilkeleriyle bağdaşmaz. Alevilikte rızalık, sadece kişisel bir onay sürecini ifade etmez, topluluğun ahlaki ve duygusal bütünlüğünü korumaya yönelik kolektif bir düzeni ifade eder. Bu bağlamda Alevi öğretisinde yer alan “Rıza Şehri” kavramı da cem ritüelinin etik çerçevesini tamamlayan simgesel bir anlatı sunar ve cem meydanının ahlaki meşruiyetini belirleyen bir kurucu ilkedir (Buyruk, 2022: 83).

Heves Ali'nin cem içindeki konumu da dikkat çekicidir. Karakterin bağlama eşliğinde Nurhak Semahı'nı söylemesi ve oturuş düzenindeki konumu, onu zâkirlikle ilişkilendiren bir temsil üretir. Zâkirler, cem ritüellerinde söz ve ezgi vasıtasıyla hizmet gören, çocuk yaşlarından beri ocaklara bağlı olarak yetiştirilen ve bu hizmeti etik-manevi bir sorumluluk çerçevesinde sürdüren kişilerdir (Akin, 2019: 96). Film

anlatısında Heves Ali'nin böyle bir yetişme sürecinden geçtiğine dair herhangi bir bilgi sunulmaz. Bu durum, karakterin ritüel hizmet görücüsü olarak değil, sanatını kamusal alanlarda icra eden bir âşık olarak değerlendirilmesine olanak sağlar. Nitekim Köprülü (2004), âşıkların kahvehane, panayır ve mesire alanları gibi yerlerde sözlü yaratılarını icra eden figürler olduğunu; zâkirliğin ise kapalı ve kutsal mekânlarda, cem ritüelinin ayrılmaz bir parçası olarak yürütülen bir hizmet biçimi taşıdığını belirtir. Âşıklık geleneğinde sözlü üretim bireysel bir ifade alanı açarken zâkirlik ritüel temelli ve topluluk merkezli bir aktarımı temsil eder (Ersal, 2019: 48-50). Filmde Heves Ali'nin cem ortamında Nurhak Semahı'nı söylemesi, bu ayrımı bulanıklaştıran bir temsil üretir ve ritüelin içsel hiyerarşisini görünmez kılar.

Cem sahnesinde icra edilen Nurhak Semahı ise ritüelin yapısal ve anlamsal boyutları bakımından daha belirgin bir kopuşu ortaya koyar. Dertli Divanı⁷, 1978 yılı civarında Maraş–Nurhak bölgesinde vekâleten yürüttüğü bir görgü ceminde, semahların başlangıcında kullanılan bazı Arapça ifadelerin ritüel akış içerisindeki konumunu sorgulamıştır. Bu dönemde Nurhak yöresindeki cemlerde semahlar şu dizelerle başlatılmaktaydı:

“Sallî alâ Muhammed ve sellîni teslîmâ” (secdeye varılır),
“Muhammed’e salavat” (doğrulunur),
“Allahümme sallî sallî alâ Muhammed” (ayağa kalkılır).

Dertli Divanı, bu dizelerin Sünni ibadet diline ait bir söylem çerçevesi taşıdığını ileri sürmüştü; semahın başlangıcında kullanılan bu sözlerin Alevi inanç dünyasının kavramsal ve mitik referanslarıyla örtüşmediğini ifade etmiştir. Bu değerlendirme doğrultusunda, yöredeki cem pratiğinde semahın giriş bölümüne ilişkin bir değişiklik önerilmiş ve semah başlangıcı şu dizelerle yeniden kurgulanmıştır:

“Bismişah Allah Allah / Hü Allah hü eyvallah”,
“Secde haktır Âdem’e” (secdeye varılır),

7 Bu bölümde Dertli Divanı'ya yapılan atıf, söz konusu düzenlemelerin doğruluğunu ya da ritüelin özüne uygunluğunu tasdik etme amacı taşımamaktadır. Filmde semah sahnesinde kullanılan deyişlerin, Nurhak yöresinde daha önce icra edilen biçimler yerine Dertli Divanı tarafından önerilen ve zamanla dolaşıma giren versiyona dayanması nedeniyle değerlendirme, filmin referans aldığı söylem çerçevesi üzerinden yürütülmüştür. Bu tercih, ritüel geleneğine yapılan müdahaleleri meşrulaştırmak için değil, filmin hangi anlatı ve yorum hattı üzerinden semahı sahnelediğini görünür kılmak amacıyla yapılmıştır.

“*Seyrangâbıx âleme*” (doğrulunur),
 “*El ele el Hakk’a dedik, geldik bu deme*” (semaha geçilir)⁸.

Bu dizilerde her bir mısra belirli bir bedensel hareketle eşleştirilmiş böylece semah öncesinde sembolik ve fiziksel bir hazırlık aşaması tanımlanmıştır. Devamında ise Şahi’ye atfedilen “*Kurbanlar tıglanıp gülbenk çekildi...*” deyişi semah bütünlüğüne eklenmiştir. Ancak söz konusu düzenleme, geleneğin içsel sürekliliği bakımından nötr bir aktarım değil, ritüelin diline ve yapısına yönelik bilinçli bir müdahale olarak değerlendirilmelidir. Bu müdahale, Alevi inanç pratiğinin İslam içindeki konumuna, Sünni ibadet diliyle kurduğu tarihsel ilişkilere ve ritüel söylemin hangi referanslar üzerinden tanımlanacağına dair süregelen tartışmaların bir parçasıdır dolayısıyla bu değişimi, “özgünlük” ya da “otantiklik” iddiası üzerinden doğrulamak yerine, Alevi ritüel geleneğinin modern dönemde maruz kaldığı yorumlayıcı kırılmalar ve yeniden tanımlama girişimleri çerçevesinde ele almak gerekir.

Alevi inanç sisteminde “üryanlık” kavramı, semah icrasının içsel düzeni ve anlam dünyasıyla ilişkilidir. Üryanlık, insanın maddi yüklerden arınarak ilk yaradılış anındaki saf varoluş haline yönelmesini ifade eder ve bu yönelim, cem ve semah ritüellerinin mitik arka planını oluşturan miraç ve Kırklar anlatılarıyla beraber düşünülür. Velayet anlayışı çerçevesinde Hz. Ali’de tek bir nur halinde zuhur eden ilahi öz, Kırklar meclisinde kırk bedende görünür kınır. Bu durum, birliğin çokluk içerisinde tezahürü olarak yorumlanır. Semah eden canın üryan oluşu, velayet nurunun bu arındırıcı ve birleştirici etkisine açık hale gelmenin simgesel bir ifadesi olarak kabul edilir. Bu sebeple üryanlık, semahın hazırlık evreleriyle ilişkili bir şekilde, ritüelin bedensel ve bilinçsel eşiklerini tanımlayan kurucu bir unsur niteliği taşır (Akın, 2021: 109, 112). Nuhak Semahı’nda bu eşik, “El ele el Hakk’a dedik, geldik bu deme” sözleriyle semaha geçilmesiyle belirginleşirken filmde “Üryan büryan olup meydana geldik” dizelerinin hemen ardından semahın gösterilmesi, ritüelin yerleşik akışı açısından zamansal bir kaymaya işaret eder. Filmde ise “Üryan büryan olup meydana geldik” dizelerinin hemen ardından semah sahnesine geçilmesi, bu hazırlık evrelerini görünmez kılarak üryanlığı bağlamından koparır. Böylece üryanlık, ritüelin bilinçsel ve bedensel hazırlık aşamasını tanımlayan bir süreç olmaktan çıkar; semahla aynı anda

8 Bu değişim sürecine dair anlatım ve Dertli Divani, Ulaş Özdemir ve Ahmet Koçak ile yapılan söyleşi için bk. “Dertli Divani ile Hasbihal Eyledik – 2. Bölüm,” Artizan Görsel-Arşiv, 3 Ekim 2023, https://www.art-izan.org/artizan_arsivi/dertli-divani-ulas-ozdemir-ve-ahmet-kocak-ile-hasbihal-eyledik-2-bolum-2/ (erişim tarihi: 12 Aralık 2025).

gösterilen bir görüntüye dönüşür. Bu durum, ritüelin zamansal düzeninde bir kaymaya işaret ederken semahın hazırlık ve arınma boyutlarının temsilde daraltılmasına yol açar.

Semah dönen kişi sayısı ve dönüş şekli topluluk düzeni açısından da filmde belirgin bir seçicilik söz konusu değildir. Semah dönülürken genelde dönen kişi sayısı kesin sınırlarla belirlenemez, genellikle iki veya daha fazla canla beraber dönülür (Kaya, 1993: 348-349). Aynı zamanda semahlar da yaş gruplarına ve topluluk yapılarına göre ayrımlar da söz konusudur. Bazı semahların sadece belirli yaş grubundaki kadınlar veya erkekler tarafından icra edilmesi bu ritüelin pedagojik ve düzenleyici yönünü ortaya koyar (Bozkurt, 1995: 25-27). Nurhak Semahı'ndaki semah icracılarına baktığımızda her yaş grubundan insanın bir arada semah döndüğü ve bu kuralların büyük ölçüde görünmez kılındığı gözlemlenmektedir. Böylece semah, ibadet pratiği olarak taşıdığı anlamdan uzaklaşarak anlatının duygusal atmosferini güçlendiren estetik bir unsur durumuna gelir.

3.6.2. Elif Ana (2022)

Semir Aslanyürek ve Kazım Öz'ün yönetmenliğini yaptığı film, 2022 yılında sinema salonlarında gösterime girmiştir. Gösterim sürecinin ardından dijital platformlarda erişime açılmaması, film üzerine yapılacak ayrıntılı içerik analizlerini sınırlamaktadır.⁹ Söz konusu sınırlılıklara rağmen yapım, sahneleme tercihleri ve ritüel temsilleri açısından Alevi inancının tarihsel deneyimine dair güçlü okumalar sunar.

Film, Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesine bağlı Pulyan köyünde doğan Elif Suga'nın (1908-1990) yaşamını merkeze alır. Bireysel bir biyografi etrafında şekillenen anlatı, Alevi toplumsal belleğine dair inanç ritüellerini görünür kılar. Bu açıdan öne çıkan sahnelerden biri, cem ritüelidir. Dede tarafından deyişlerin okunduğu, semah icracılarının meydana çıkarak dönmeye başladığı bu sahne, yaklaşan baskın haberinin ardından gaz lambalarının söndürülmesiyle kesintiye uğrar. Ortamın karanlığa bürünmesi, Alevilerin tarih boyunca karşılaştığı baskı ve gizlenme deneyimlerini simgesel düzlemde göstergesi olarak değerlendirilebilir. Dış tehdit karşısında cem ritüelinin işlevi burada değerlidir.

9 Filmin platformlardan erişilemez olmasından dolayı değerlendirmeler, fragmanlar, festival gösterimleri ve çevrimiçi ortama yansıyan sahneler üzerinden yürütülmüştür.



Fotoğraf 15. Cem ritüeli içerisindeki semah sahnesi ve basın ortamı

Cem içerisinde deyişler eşliğinde gerçekleştirilen semah ritüeli, kişinin bilinç halinde dönüşüm yaratan sembolik bir geçiş alanı oluşturmuştur. Bu dönüşüm, sadece kişisel bir deneyim olarak kalmaz; topluluğun ruhsal bütünlüğünü güçlendiren bir işlev yüklenir.

Müzik eşliğinde gerçekleştirilen dinsel içerikli beden pratikleri, farklı coğrafyalarda çeşitli toplulukların inanç sistemlerinde yer bulmuştur. Bu pratiklerin Tanrı ile iletişim kurma, koruyucu ve sağaltıcı etki yaratma, topluluk içi bağı kuvvetlendirme işlevi taşıdığı inanılmıştır. Dua, deyiş ve nefeslerle örülü sözlü unsurların ritmik hareketlerle birleşmesi, kişiyi gündelik gerçeklikten uzaklaştırarak bilinç durumunda geçici bir değişim yaratır. Bu deneyimin tekrar edilmesi, kolektif düzeyde paylaşılan bir coşkunluk üretir (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 8).

Semah bağlamında ortaya çıkan trans hali, kişinin Tanrı ile kurduğu ilişkinin bir ifadesi olarak anlam kazanır. Talamantez (1982: 343), bazı kültürlerde dans edilmediği takdirde dünyanın varlığını sürdüremeyeceğine inanıldığını aktarır. Bu yaklaşım, dinsel içerikle gerçekleştirilen bedensel hareketlerin dua niteliğini vurgular. Semahın halk dansı olarak algılanmasına yönelik itiraz da bu anlayıştan beslenir.

Elif Ana filminde cem ibadetinin baskı koşulları altında sürdürülmesi, semahın topluluk üzerindeki sağaltıcı etkisini görünür kılar. Bir yönüyle film, Türk sinemasında semahın geçirdiği dönüşümü ele alan tarihsel çizgide, yasaklanmış olmasıyla da dikkat çeken bir örnek sunar. Semahın ibadet bağlamı içerisinde ele alınması, ritüelin anlamını daraltan folklorik yaklaşımların ötesine geçen bir sinemasal tutum ortaya koyar.

Sonuç

Bu çalışma, semahın Türk sinemasında “ritüelin içindeki yeri” ile “sinemanın onu konumlandığı yer” arasındaki mesafeyi görünür kılmayı amaçlamış ve bunu kronolojik bir sınıflandırma üzerinden gerçekleştirmiştir. İnceleme evreni, semahın ilk kez açık bir şekilde görüldüğü *Ali'ye Gönül Verdim* (1973) ile başlayıp *Yunus Emre* (1985), *Umuda Yolculuk* (1990), *Ali Sakın Arkana Bakma* (1996), *O da Beni Seviyor* (2001), *Eve Giden Yol 1914* (2006), *Bir Ses Böler Geceyi* (2011), *Saklı Hayatlar* (2011), *Yunus Emre: Aşkın Sesi* (2014), *Madımak: Carina'nın Günlüğü* (2015), *Zer* (2017), *Aşıklar Bayramı* (2022) ve *Elif Ana* (2022) örnekleriyle 1970'lerden 2020'lere uzanan bir hatta değerlendirilmiştir. Bu örneklem, semahın sinemadaki tekil bir temsil kalıbıyla değil, dönemsel koşulların ürettiği farklı anlatı işlevleriyle dolaşıma girdiğini göstermektedir.

Dönemlendirme bakımından 1970'ler, semahın ilk görünümü ile folklorik çerçevenin belirginleştiği yıllar olarak ön plana çıkar. *Ali'ye Gönül Verdim*'de cem atmosferi kurulmaya çalışılsa da ritüel içi süreklilik ve erkân bütünlüğü sahnede tamamlanmaz; semah, mitik arka plana işaret eden Turnalar Semahı üzerinden görünür hâle gelirken icranın “gösteri”ye yaklaşan bir formda kurgulandığı anlaşılır. Bu yaklaşım, sadece Yeşilçam'ın dekoratif anlatım diliyle sınırlı değildir. Aynı dönemdeki sansür deneyimleri, semahın beden ve özellikle ayak gibi görsel bileşenlerinin dahi riskli görülmesine yol açmış, sahneleme kararlarını da dolaylı bir şekilde belirlemiştir. Bu sebeple 1970'lerde semah, ritüel bilgisinin aktarımı olmaktan çok “geleneksel atmosfer kuran” bir imge işlevi üstlenmektedir.

1990'lar ise iki yönlü bir hat üretir: Bağlamsal sadakat arayışı ve bireysel yorum alanı. *Umuda Yolculuk*'ta cem sahnesinin ritüel akışına yakın kurulması, kameranın müdahalesiz mesafesi ve kıyafet tercihleri, semahın “folklorik dekor” olmaktan çıkıp ibadet düzeni içerisinde temsil edilebileceğini gösterir. Buna karşılık *Ali Sakın Arkana Bakma*'da semah, cem dışına taşınır. Mihriban'ın terasta tek başına semah dönmesi kolektif bir ibadetten ziyade kişisel esrime ve kozmolojik süreklilik iması üretmiştir. Bu iki örnek, 1990'larda semahın sinemada bir yandan “daha gerçekçi” bir zemine çağrıldığını, bir taraftan da metaforik bir anlatı aracına dönüşebileceğini ortaya koymuştur.

2000’ler, semahın aşk anlatısı ve kimlik temsilinin içine yerleştiği bir genişleme alanı sunmuştur. *O da Beni Seviyor*’da cem sahnesinin hizmet sürekliliğiyle beraber verilmesi ritüel gerçekliğini güçlendirirken Esmâ’nın rüya düzleminde sevgiliyle semah dönmesi, semahı duygusal eksene bağlayan yeni bir kullanım üretmiştir. *Eve Giden Yol 1914*’te ise semah, tarihsel dekorla beraber “simgesel bir eşik” işlemi görmüştür; tek tip kostümleme ve sahne düzeni, ritüelin yerel sadeliğinden uzaklaşıp kurumsal gösteri estetiğine yaklaşan bir görünüm yaratmıştır. Bu dönem, semahın sinemada ritüel bağlam ile dramatik anlatı arasında konumlandığı bir geçiş alanını temsil etmiştir.

2010’lar, temsil çeşitliliğinin belirginleştiği bir evre olarak okunabilir. *Bir Ses Böler Geceyi* filminde ritüel kesitinin ayrıntılandırılması, zikir-semah ilişkisi ve bölgesel dokunun kıyafetler üzerinden kurulması semahın ritüel içi bileşenlerle daha kapsamlı bir temsilini mümkün kılmıştır. *Saklı Hayatlar*’da ise semah, cem ve cami arasında kurulan karşıtlığın bir parçası olarak işlev görmüştür. *Yunus Emre: Aşkın Sesi*’nde sadece erkeklerden oluşan semah kurgusu ve dergâh mekânının minareyle beraber verilmesi, ritüel bilgisindeki kırılmaları ve tarihsel duyarsızlığı açığa çıkarmıştır. *Madımak: Carina’nın Günlüğü*, turna imgesi ve didaktik diyalog vasıtasıyla “Semah halk dansı mıdır?” sorusu doğrudan sahneye taşınır. Böylelikle film, folklorikleştirme riskini tartışmanın bir parçası hâline getirir. *Zer*’de semah, cem dışına çıkarak kutsal taş etrafında dönen beden pratiğine dönüşür. Bu durum da semahın farklı kutsal mekân pratikleriyle eklemlenebildiğini göstermektedir.

2020’ler ise semahın temsilde etik düzenin ve ritüel hiyerarşinin tekrardan tartışılmaya açıldığını göstermektedir. *Aşklar Bayramı*’nda rızalık, zâkirlik ve semahın yapısal aşamalarına ilişkin boşluklar, ritüelin iç mantığının sinemasal anlatının öncelikleri doğrultusunda geri plana itildiğini düşündürmektedir. *Elif Ana*’da ise baskı tehdidi altında kesintiye uğrayan cem sahnesi, semahın “gizlenme ve direniş hafızası” ile ilişkilendirir. Ritüel, folklorik süs olmaktan çok tarihsel deneyimin taşıyıcısı olarak konumlanmıştır.

Bu dönemsel çözümleme, semahın Türk sinemasında ibadet bağlamından koparak bir gösteri düzlemine yönelmesinin rastlantısal tercihlerle açıklanamayacağını ortaya koymaktadır. Bu yönelim, siyasal açılım söylemleri ve sansür uygulamalarıyla biçimlenen temsil sınırları, kentleşme ve modernleşmenin inanç pratiklerini dönüştüren etkisi, ibadet mekânlarının değişen yapısı ve Alevi ritüellerinin kurumsallaşma süreçleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Sinemanın senaryo temelli

anlatı yapısı, zamansal sınırlılıkları ve dramatik yoğunluk ihtiyacı, günler boyu sürebilen cem ritüelinin bütünlüklü bir şekilde aktarılmasını olanaksız kılmakta; bu durum semahın çoğu zaman seçilmiş öğeler üzerinden temsil edilmesine yol açmaktadır. Ancak bu temsil biçimi sadece teknik bir kısaltma üretmemiş, ritüelin anlam katmanlarının yer değiştirdiği ve çeşitli bağlamlarda tekrardan yorumlandığı bir alan yaratmıştır. Bu doğrultuda semah, Türk sinemasında yoğunlukla ibadete içkin bir pratik olmanın ötesinde anlatıyı taşıyan, duygusal yoğunluğu pekiştiren veya kültürel kimliği görünür kılan bir gösteri unsuru olarak dolaşıma girmiştir. İncelenen filmler, bağlamsal bütünlüğü koruyan örneklerin sınırlı kaldığını, semahın büyük ölçüde ibadetten folklorik gösteriye doğru yönelen bir temsil hattı içinde konumlandığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- AKIN, B. (2019). “Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zâkirleri”. *Uluslararası Halk Bilimi Araştırmaları Dergisi*. 2(3). 93–109.
- AKIN, B. (2020a). *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili: Kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- AKIN, B. (2020b). “Kopuzdan “Telli Kur’an”a Türklerde Kutsal Sazın Kültürel Serüveni”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 20(1). 135–162.
- AKIN, B. (2020c). Alevî-Bektaşî İnancında „Taş/Kaya/Duvar Yürütme“ Keramet Motifi Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi. B. Akın (Ed.), *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği – I* (ss. 187–230). Çanakkale: Paradigma Akademi.
- AKIN, B. (2021). “Ashâb-ı Suffa’dan Kırklar Meclisi’ne: Yunus Emre’de “Miraç” ve “Semâ/Semah””. *TURUK: International Language, Literature and Folklore Researches Journal*, 9(27), 99-118.
- ATALAY, A. A. (2022). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları
- AVUNDUK, G. (2019). *Alevi-Bektaşî Kültüründe Cem Töreni (Sivas Örneği)*. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- BAHARLU, İ. (2020). “Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Sema (Semah)”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. (22). 179-198.
- BAHARLU, İ. (2021). “Safevîler Döneminde Sema (Semah) (Kronikler, Seyahatnâmeler ve Minyatürlerde)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (97), 11-28.
- BOZKURT, F. (1995). *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- CERİT, Ş. ve LEVENT, E. (2007). “Kentli Alevi Kimliğinin Bir Veçhesi Olarak Semahları İcra Etmek: Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği Buca Şubesi Örneği”. 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. Cilt 1. (s. 335-347). Filiz Kılıç ve Tuncay Bülbül (Ed.). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ÇAĞLAYAN, A. (2000). “Alevilikte Semah Olgusu”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (14). 31-33.
- DÖNMEZ, M. B. (2013). “Türk İnançsal Halk Danslarının Figürlerine Göstergibilimsel Bir Bakış: Alevi Semah Figürlerinin Anlamları”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*. 4(7). 75-79.
- ELÇİ, A. (1999). “Semah Geleneğinin Uygulanması”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi*. (12). 171-184.
- ELİADE, M. (2003). *Dinler Tarihine Giriş* (L. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- ERDEM KÜK, D. G. (2021). *Alevi-Bektaşî Gülbankları: Bağlam Merkezli Bir Yaklaşım*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- EROL, A. (2018). *İslam, Alevilik ve Müzik*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- ERSAL, M. (2016a). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERSAL, M. (2016b). “Alevî İnanç Sisteminde Dem Kültü ve “Dem Geldi” Semahları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (77). 127–173.

- ERSAL, M. (2019). *Alevi Cem Zakirliği*. Ankara: Barış Kitap.
- ERSAL, M. (2024). "Materialization of Ritual: The Example of Alevi Belief System". *Millî Folklor*. 36(143). 28–39.
- ERSAL, M. ve KAYHAN KILIÇ, S. (Ed.) (2018). *Alevi Bektaşî Semahları I*. Ankara: Barış Kitap.
- ERTAN, M. (2014). Türk Sağının Kızılbaş Algısı. G. G. Öztan & İ. Ö. Kerestecioğlu (Eds.), *Türk Sağ: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* (ss. 203–242). İstanbul: İletişim Yayınları.
- HALİS, Ş. A. (2023). *Türkiye Sinemasında Aleviliğin Temsili*. Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sinema ve Televizyon Anabilim Dalı Doktora Tezi.
- KABADAYI, L. (2013). *Film Eleştirisi: Kuramsal Çerçeve ve Sinemamızdan Örnek Çözümlemeler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KAYA, H. (1993). *Alevi-Bektaşî Erkanı, Evradı ve Edebiyatı*. İstanbul: Engin Yayınları.
- KAYHAN KILIÇ, S. (2016). "Ritual Communication of Camlica Region in Seyyid Ali Sultan Ocak". *Global Media Edition*. 14 (27-35). 1-9.
- KIZILKAYA, O. (2019). "Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nin Ziyaretgah Olma Süreci ve 19. Yüzyılda Yapılan İnşaatlar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*. (92). 11-28.
- KOLUAÇIK, İ. (2023). "“Saklı Hayatlar” Filminde Aleviler ve Alevilik". *Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*. 5 (2). 6-22.
- KOLUAÇIK, İ. (2023). "Yeşilçam Sinemasında Aleviliğin ve Alevilerin Örtük Temsilleri". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. (27). 19–56.
- KOLUAÇIK, İ. (2025). Örtüklükten Görünürlüğe: Cumhuriyetin Yüz Yıllık Serüveninde Türk Sinemasında Aleviler. A. Yalçinkaya (Ed.). *Aleviler ve Cumhuriyet* (ss. 299–338). Ankara: Dipnot Yayınları.
- KOLUAÇIK, İ. ve BATTAL, V. (2021). Heterodoks Türk Dervîşi Olarak Yunus Emre'nin Geçmişten Günümüze Türk Sinemasındaki Temsillerine Kısa Bir Bakış. B. Ağrık (Ed.), *Düşünsel ve Görsel Boyutlarıyla Kültür* (Bölüm II, Görsel Boyut içinde, ss. 223–250). Ankara: Kitabevi Yayınları.
- KOLUÇIK, İ. (2021). *2000 Sonrası Türk Sinemasında Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü Film Tasarımı Anasanat Dalı Doktora Tezi.
- KORKMAZ, E. (2013). *Yorumlu İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (2004). *Türk Edebiyatı Araştırmaları I*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- ÖZTÜRK, M. (2024). "Metinlerarasılık/Göstergelerarasılık Bağlamında "Bir Ses Böler Geceyi" Film ve Romanın Halk Bilimsel Açından Değerlendirilmesi". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 29. 159–194.
- RYAN, M. ve KELLNER, D. (2010). *Politik Kamera*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SCHİMMEL, A. (1954). "Semâ-yı Semâvî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3 (3–4). 19–26.
- SOYLU BAĞÇECİ, F. ve ŞENOL ATICI, M. (2022). *Kentleşen Alevilik: Değişen Cem Ritüelleri ve Müzik*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- ŞAHİN, E. (2023). *Alevilikte Yol ve Yönlük: Velâyetnâmeler Üzerine Halk Bilimi ve Tasavvuf Bağlamında Bir İnceleme*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- TALAMANTEZ, I.M. (1982). "Dance and Ritual in the Study of Native American Religious Traditions". *American Indian Quarterly*. 2-4 (6). 338-357.
- TİMİSİ, H. A. (2007). *Anadolu Kültürü ve Semahlar*. Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.

ARPASEKİ KÖYÜ BAĞLAMINDA KINIK ÇEPNİLERİNDE ÖLÜM İNANÇLARI VE RİTÜELLERİ: MİTİK ARKA PLAN VE ESKİ TÜRK İNANÇLARI AÇISINDAN BİR DEĞERLENDİRME*

*Death Beliefs and Rituals Among The Kınık Çepni in Arpaseki Village:
An Evaluation In Terms of Mythic Background and Ancient Turkic Beliefs*

Glaubensvorstellungen und Rituale in Bezug auf den Tod bei den Çepni des Landkreises Kınık im Kontext des Dorfes Arpaseki: Eine Betrachtung aus der Perspektive mythischer Hintergründe und alttürkischer Glaubensvorstellungen

İsmail AKKANAT**

N Bu çalışma, İzmir'in Kınık ilçesine bağlı Arpaseki köyünde yaşayan Çepni topluluğunun ölüme dair inanışlarını ve ölüm çevresinde şekillenen ritüellerini; bu pratiklerin mitolojik arka planını ve eski Türk inanç sistemleriyle süreklilik arz eden bağlarını, alan araştırmasına dayalı bir yöntemle incelemektedir. Araştırma, söz konusu ritüellerin görünürde İslami ve Alevi-Bektaşî bir çerçevede icra edilmesine rağmen ritüellerin derin yapısında Şamanizm başta olmak üzere İslamiyet öncesi Türk kültür ve inanç kodlarının belirgin şekilde varlığını sürdürdüğü temel tezinden hareket etmektedir. Çalışmanın verileri, köyde yürütülen alan araştırması kapsamında 31 kaynak kişiyle gerçekleştirilen mülakatlar yoluyla elde edilmiştir. Toplanan veriler; ölüm öncesi inanış ve uygulamalar, cenaze hazırlıkları ve defin süreçleri ile ölüm sonrası yas ve anma pratikleri olmak üzere üç temel kategoride tasnif edilerek analiz edilmiştir.

* Bu makale İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırlanan "Arpaseki Köyü Monografisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** M.A., Buca Şehit Abdullah Kürşat Kupşen Anadolu Lisesi, İzmir, Türkiye, ismlakkanat@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2062-9861.

Araştırma bulguları, Arpaseki Çepnilerinde ölümün bir “son” olarak değil, ruhun başka bir varlık katmanına “geçiş” yaptığı yeni bir başlangıç olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Ölüm öncesi görülen rüyalar, hayvan davranışları ve fiziksel değişimler gibi haberciler; defin sırasında mezara “evleme” yapılması, defin sonrası mezarın çam dallarıyla örtülmesi ve ölü yıkanan yerde çıra yakılması gibi uygulamalar; kırk günlük yas sürecinde uyulan katı kurallar ve Alevi-Bektaşî geleneğine özgü “Dardan İndirme” ritüeli gibi unsurların tamamı, eski Türklerdeki Gök Tanrı inancı, atalar kültü, tabiat kültleri ve Şamanist kozmolojinin devamlılığı niteliğindedir.

Bu makale, Arpaseki köyü özelinde Çepni kültürünün kadim Türk mitolojik düşünce sistemi ile İslami ve Alevi-Bektaşî inançlarını özgün bir biçimde sentezlediğini öne sürmektedir. Bu sentez, ölüm olgusu etrafında şekillenen pratiklerde somutlaşmakta; Türk kültürünün tarihsel derinliğini, dönüşümünü ve sürekliliğini gözler önüne sermektedir.

Anahtar Kelimeler: Çepniler, Ölüm Ritüelleri, Eski Türk İnanışları, Şamanizm, Alevi-Bektaşî Kültürü, Mitoloji, Alan Araştırması, Arpaseki Köyü.

ABSTRACT

This study examines the beliefs surrounding death and the rituals structured around it among the Chepni community living in Arpaseki Village, located in the Kınık district of İzmir, through a fieldwork-based methodological approach. The research focuses on the mythological background of these practices and their enduring connections with ancient Turkic belief systems. Although these rituals are outwardly performed within an Islamic and Alevi-Bektashi framework, the study is grounded in the central argument that their deep structural layers distinctly preserve pre-Islamic Turkic cultural and religious codes, most notably those associated with Shamanism. The data of the study were obtained through interviews conducted with 31 informants as part of an extensive field study carried out in the village. The collected material was classified and analyzed under three main categories: beliefs and practices preceding death, funeral preparations and burial processes, and post-mortem mourning and commemorative practices.

The findings reveal that among the Arpaseki Chepni, death is not perceived as an “end” but rather as a transition of the soul to another plane of existence, marking a new beginning. Omens preceding death—such as dreams, animal behavior, and physical changes; burial practices including the construction of a symbolic “dwelling” in the grave, covering the grave with pine branches after burial, and lighting kindling at the place where the deceased is washed; as well as strict observances during the forty-day mourning period and the Dardan İndirme ritual specific to the Alevi-Bektashi tradition—all constitute manifestations of continuity with the ancient Turkic Sky God belief, the ancestor cult, nature cults, and Shamanistic cosmology.

This article argues that, in the specific case of Arpaseki Village, Chepni culture uniquely synthesizes the ancient Turkic mythological worldview with Islamic and Alevi-Bektashi beliefs. This synthesis becomes particularly visible in practices centered on death and offers valuable insights into the historical depth, transformation, and continuity of Turkic culture.

Keywords: Chepni, Death Rituals, Ancient Turkic Beliefs, Shamanism, Alevi-Bektashi Culture, Mythology, Field Research, Arpaseki Village.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Studie untersucht die mit dem Tod verbundenen Glaubensvorstellungen sowie die um das Sterben und den Tod herum ausgeprägten Rituale der im Dorf Arpaseki im Landkreis Kınık der Provinz Izmir lebenden Çepni-Gemeinschaft. Auf der Grundlage feldforschungsbasierter Untersuchungen werden sowohl der mythologische Hintergrund dieser Praktiken als auch ihre fortdauernden Verbindungen zu alttürkischen Glaubenssystemen analysiert. Die Studie geht von der These aus, dass die betreffenden Rituale zwar vordergründig in einem islamischen und alevitisch-bektaschitischen Rahmen vollzogen werden, in ihrer tieferen Struktur jedoch deutlich vorislamische türkische Kultur- und Glaubenscodes – insbesondere schamanistische Elemente – fortbestehen. Die Daten der Studie wurden im Rahmen einer Feldforschung durch leitfadengestützte Tiefeninterviews mit 31 Personen aus dem Dorf erhoben. Die erhobenen Daten wurden systematisch in drei Hauptkategorien ausgewertet: Glaubensvorstellungen und Praktiken vor dem Tod, Rituale der Bestattungsvorbereitung und des Begräbnisses sowie Trauer- und Gedenkpraktiken nach dem Tod. Die Ergebnisse zeigen, dass der Tod bei den Çepni Arpasekis nicht als ein „Ende“, sondern als ein neuer Anfang verstanden wird, bei dem die Seele in eine andere Existenzebene „übergeht“. Die Tatsache, dass unter anderem Träume, Tierverhalten und körperliche Veränderungen als Todesvorzeichen gelten, Praktiken wie das Einrichten des Grabes während der Bestattung, das Bedecken des Grabes mit Kiefernzweigen nach der Beisetzung oder das Entzünden von Kienspan an dem Ort, an dem der Verstorbene gewaschen wurde, ebenso wie die strengen Regeln während der vierzigtägigen Trauerzeit und das für die alevitisch-bektaschitische Tradition charakteristische Ritual der Entlassung aus dem Dar (dardan indirme) können allesamt als eine Fortsetzung des alttürkischen Tengrismus, der Ahnenverehrung, der Naturkulte sowie der schamanistischen Kosmologie betrachtet werden. Abschließend argumentiert der Beitrag, dass in der Kultur der Çepni im Dorf Arpaseki alttürkische mythologische Denkstrukturen und islamische und alevitisch-bektaschitische Glaubensvorstellungen in einer eigenständigen Synthese zusammenlaufen. Diese Synthese konkretisiert sich in den um den Tod herum entstandenen Praktiken und macht die historische Tiefe, den Wandel und die Kontinuität der türkischen Kultur sichtbar.

Schlüsselwörter: Çepni, Todesrituale, alttürkische Glaubensvorstellungen, Schamanismus, alevitisch-bektaschitische Kultur, Mythologie, Feldforschung, Dorf Arpaseki.

Giriş

Ölüm, insan varoluşunun en derin ve evrensel gerçeklerinden biri olup yaşamın kırılganlığını hatırlatan ve aynı zamanda anlamını sorgulatan bir eşiktir. İnsanlık tarihi boyunca ölüm, yalnızca bedensel bir son olarak değil ruhun yolculuğu, öteki dünya ile bağ, atalarla iletişim ve evrenin gizemli döngüsünde bir dönüm noktası olarak algılanmıştır. Bu algı; korku, hüznün, umut ve yeniden doğuş gibi karmaşık duygularla şekillenmiş, her kültürde kendine özgü ritüeller, gelenekler ve mitolojik anlatılarla toplumsal belleğin bir parçası haline gelmiştir.

Türk kültüründe ölüm, bireyin ve toplumun evrendeki yerini anlamlandırma çabasıyla örülmüş, mitolojik ve manevi bir dokuya sahiptir. Türklerde ölüm, bir kayıp anından çok daha fazlasını ifade eder. Yaşamın döngüsel doğasına, ruhun sonsuz yolculuğuna ve atalarla kurulan manevi bağa işaret eden bir geçiş dönemidir. Bu geçiş, Şamanist inançlardan İslam sonrası döneme uzanan geniş bir yelpazede, mitolojik figürler, kozmolojik kavramlar ve doğaüstü varlıklarla şekillenmiştir.

Eski Türk inanışlarında, Şamanist kozmolojinin temel unsurları olan gök-yer dengesi, ruhun yolculuğu, “uçmağ” (cennet) ve “tamu” (cehennem) gibi kavramlar, ölümün anlamını biçimlendirmiştir. Şaman ritüellerinde ölünün ruhu gökyüzüne ya da yeraltına yönlendirilirken atalar kültü ve kurban gelenekleri toplumsal dayanışmayı pekiştirirdi. İslam’ın kabulüyle bu inanışlar, Kur’an’daki ahiret anlayışı, tasavvufi düşünceler ve yerel geleneklerle harmanlanarak yeniden yorumlanmıştır. Cenaze törenlerinden yedinci, kırkıncı ve elli ikinci gün anmalarına uzanan ritüeller, Türklerin ölümü hem bir son hem de yeni bir başlangıç olarak gördüğünü ortaya koyar. Bu zengin kültürel miras, 24 Oğuz boyundan biri olan Çepnilerin, İzmir’in Kınık ilçesine bağlı Arpaseki köyünde yaşayan kolunda da kendine özgü bir biçim kazanmıştır. Çepniler, Anadolu’ya XI. yüzyıldan itibaren yerleşerek Alevi-Bektaşî geleneği ile Sünnî İslam’a geçiş süreçlerinde ölüm inanışları ve ritüellerinde eski Türk mitolojisinin izlerini korumuşlardır.

Bu makale, Arpaseki köyü Çepnilerinin ölüm inanışları ve ritüellerini, mitik ve eski Türk inanışları çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır.

Çalışma, Çepnilerin tarihsel ve kültürel bağlamını, Alevi-Bektaşî geleneklerinin etkisini ve İslam sonrası dönüşümleri değerlendirerek, bu ritüellerin mitolojik köklerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. Çepniler ve Arpaseki Köyü: Tarihi ve Kültürel Bağlam

Arpaseki köyü; İzmir'in Kınık ilçesine 16 km, İzmir merkeze 156 km, Balıkesir'e 89 km ve Manisa'ya 106 km uzaklıkta, bu üç büyük şehrin kesişim noktasında yer alan bir Çepni yerleşimidir. Köyün doğusunda Dereköy, kuzeyinde Aziziye ve Taştepe, batısında Değirmencili, güneyinde Kalemköy ve Yaylaköy bulunmaktadır. Tarihi ve kültürel açıdan, Arpaseki, Oğuzların 24 boyundan biri olan Çepnilerin Kantemir oymağına bağlı bir topluluğun mirasını taşır.

Çepniler, Oğuzların Üçok koluna mensup bir boy olup Anadolu'nun Türkleşmesinde önemli bir rol oynamıştır (Sümer, 1992: 7). *Divanü Lügati't-Türk*'te yirmi birinci sırada zikredilen Çepniler, Oğuz Han'ın oğullarından Gök Han'ın oğlu "Çebni"den isimlerini almış; *Reşideddin Oğuznamesi*'nde "yağı olan her yerde durmayıp savaştan", Yazıcıoğlu'nda "kandaki yağı göre, derhal savaşır ve çapar", Ebulgazi Bahadır Han'a göre "bahadır" anlamıyla anılmıştır. Ongunları, Yazıcıoğlu'na göre sungur, Ebulgazi'ye göre hümay kuşudur (Togan, 1982: 52).

Selçukluların 1071 Malazgirt Zaferi'nden sonra Anadolu'ya yerleşen Çepniler, özellikle Karadeniz, Batı Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'da etkili olmuş; Faruk Sümer'e göre, Türkiye tarihinin yerli kaynaklarında adı ilk ortaya atılan Oğuz boyu muhtemelen Çepnilerdir (Çelik, 2002: 312-323). Türkistan'dan tarihî İran'a, oradan Anadolu'ya göç eden Çepniler, Giresun, Tirebolu, Görele, Vakfıkebir gibi Karadeniz bölgelerine, bir kısmı ise Kocaeli, Balıkesir ve İzmir'e yerleşmiştir (Bostan, 2002: 299). XIII. yüzyılda yazıldığı varsayılan Vilayetname'de, Çepni ulularından Yunus Mukri'nin Sulucakaraöyük'e (Nevşehir Hacıbektaş) yerleştiği belirtilir (Gölpınarlı, 1958: 26-27). 1277'de Sinop'ta Trabzon Rum Devleti'ne karşı deniz savaşını kazanan Çepniler, Karadeniz'de teşkilatlı bir güç olduklarını göstermişlerdir (Sümer, 1992: 15-16).

Arpaseki köyünde yaşayan halk, kendilerini Kantemir Çepnisi olarak tanımlar. Cevdet Türkay, Kantemir Çepnilerini Bozulus Türkmen aşiretine bağlı bir cemaat olarak gösterir ve yerleşim yerleri arasında Bergama, Saruhan, Aydın, Kütahya, Ankara, Erzurum, Diyarbakır, Rakka ve Rumeli'yi sayar (Türkay, 1979: 454-456). XVIII. yüzyılda Rakka'ya sürülen Kantemir Çepnilerinin bir kısmı, 1728'de Bergama civarına geri dönmüştür (Ayhan, 1997: 53-57). XIX. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin konargöçer aşiretleri yerleşik düzene geçirme politikaları, Arpaseki'nin kuruluşunu

şekillendirmiştir. 1842’de yayınlanan bir emirname, aşiretlerin sabit yaylak-kışlak hareketine katılmasını veya köy kurmasını önerirken 1862’de Karesi mutasarrıfı Ahmet Süleyman Paşa, Bergama’da konargöçer aşiretlerin asayiş sorunlarına karşı zorunlu iskân emri vermiştir (Eriş, 2003: 101). Bu süreçte, Çepniler Bergama bölgesinde 36 köy kurmuştur. Bursa Valisi Ahmet Vefık Paşa’nın 1860’larda başlattığı iskân hareketleri, Çepnilerin Pınarköy, Narlıca, Tepeköy, Yalnızev ve Arpaseki gibi köyleri kurmasını sağlamıştır (Bayatlı, 1944: 7). Aydın Vilayet Salnameleri’nde (1894 ve 1897) Arpaseki’nin adı geçmez, bu da köyün XIX. yüzyıl sonlarında kurulduğunu gösterir (Uyar, 2011).

Sözlü kaynaklar, Arpaseki’nin yaklaşık 120-125 yıllık bir tarihe sahip olduğunu ve Kurtuluş Savaşı yıllarında konargöçer Çepni aşiretleri tarafından kurulduğunu aktarır. Köy, başlangıçta yedi hanelik bir çadır yerleşimi olarak ortaya çıkmış; Balıkesir, Manisa ve çevre bölgelerden gelen ailelerle büyümüştür. Köyün adı, Kalemköy’ün arpa tarlasına çadır kuran Çepnilerin yerleşiminden geldiği düşünülür (KK9, KK10, KK11). Zeynel Kurşuncu liderliğindeki Çepniler, Cinge (Cenkyeri) köyüyle yaşanan tarım ve asayiş kaynaklı çatışmalardan sonra, Manisa kadısının aracılığıyla bu bölgeye yerleşmiştir (KK12, KK13). Dedelerine göre, köyün kurucuları Balıkesir kökenlidir ancak Horasan ve Erzincan kökenli anlatılar da mevcuttur (KK1, KK2, KK3, KK5). Alevi-Bektaşî inancına sahip Çepniler, Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren ayrımcılık korkusuyla dağlık bölgelere yerleşmiş; Arpaseki, bu bağlamda ovada değil, dağlık bir alanda kurulmuştur (KK3).

Çepniler, inanç bakımından Alevi ve Sünni İslam anlayışlarını benimsemiştir. Karadeniz’deki Çepniler genellikle Sünni, Balıkesir, İzmir, Manisa ve Gaziantep’teki köyler ise Alevi-Bektaşî inancına sahiptir (Umaç, 2015: 161-184). Arpaseki, Köse Süleyman Ocağı’na bağlı bir Alevi-Bektaşî köyü olup Gaziantep Nizip’teki Bektaş Dede’nin yönettiği cem törenleriyle diğer Çepni köyleriyle bağlantılıdır (Umaç, 2015: 161-184). Çepnilerin kültürel kimliğinin bir diğer unsuru, “gizli dil” veya “Çepni dilcesi”dir. Konargöçer yaşam, inanç farklılıkları ve devlet otoritelerine güvensizlik, bu şifreli dilin ortaya çıkmasını sağlamış; Arpaseki’de de kullanılan bu dil, Fırat Süren’in çalışmasında *Derleme Sözlüğü*’yle karşılaştırılmıştır (Sevinçli, 2022; Süren, 2019). Bu tarihsel ve kültürel bağlam, Arpaseki Çepnilerinin ölüm ritüellerini şekillendiren Alevi-Bektaşî geleneği ve eski Türk inanışlarının sentezini anlamada kritik bir zemin sunar.

2. Eski Türk İnanışlarında Ölüm ve Mitik Unsurlar

Eski Türk inanç sisteminde ölüm, yalnızca biyolojik bir son değil, ruhun bedeni terk ederek başka bir varlık düzlemine geçişi olarak algılanmıştır. Bu geçiş, mitik ve kutsal bir bağlamda ele alınmış; ölümle birlikte başlayan süreç, ruhun göğe yükselmesi ya da yeraltına inmesi gibi kozmolojik tasavvurlarla açıklanmıştır. Ruhun bedenden ayrılarak uçtuğu inancı doğrultusunda, ölüm için sıklıkla “uçmak” fiili kullanılmıştır. Bu kullanım hem ruhun bedeni terk etmesini hem de cennet anlamındaki “Uçmag” kavramını karşılamaktadır (Gömeç, 1997: 193).

Şamanist dünya görüşüne sahip eski Türk toplumlarında, ölüm sonrası hayatla ilgili inanışlar; yer, yerüstü ve gök olmak üzere üçlü bir evrensel düzlem çerçevesinde şekillenmiştir (İnan, 1976: 52). Bu evren tasavvurunda ruh (süne), ölüm anında vücudu terk ederek şeffaf bir buhar (üzüt) hâline gelir. Bu ruh, ölen kişinin ataları tarafından karşılanır ve kırk gün boyunca yaşadığı mekânın çevresinde dolaşır. Bu süre zarfında ölü çıkan evde çeşitli tabular uygulanır; bu mekâna şaman girmez, evden eşya verilmez ve dışarıdan da bir şey alınmaz. Kırk günün sonunda gerçekleştirilen “üzüt payramı” (ruhlar bayramı), bu geçişin sembolik olarak tamamlandığını ifade eder (İnan, 1976: 94–95).

Eski Türk inancında sadece insana değil, doğadaki tüm varlıklara ruh atfedilmiştir. “Tın” ya da “tın” terimi hem ruhu hem de nefesi ifade ederken dağlar, ağaçlar, taşlar gibi tabiat unsurları da canlı, hisseden ve kudret sahibi varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, doğaya yönelik kutsama ve saygı, korku ve minnettarlık duygularıyla birlikte yürütülmüştür (Ocak, 2012: 65).

Orta Asya Türk halk inançlarında yer alan Gök Tanrı, güneş, ay, yer-su, ocak ve ata kültleri, hem evrenin işleyişine dair mitolojik açıklamalar sunmuş hem de ölüm ritüellerinin temelini oluşturmuştur (İnan, 1976: 2). Şamanist inançlarda yer alan Erlik ve Ülgen figürleri, ölümün metafiziksel sebeplerini açıklamada önemli rol oynamıştır. Bu inanışa göre ölüm, bazen Erlik’in ağgözlülüğü sonucu doğal olmayan bir şekilde gerçekleşirken bazen de Erlik ile Ülgen’in ortak kararı neticesinde kaçınılmaz olur (İnan, 1976: 94).

Türklerin İslamiyet’i kabul etmelerinden sonra dahi, kadim inanç sistemlerine ait birçok unsur tamamen terk edilmemiş aksine, bu unsurlar yeni dinî yapı içerisinde yeniden yorumlanarak yaşamaya devam etmiştir. Bu süreçte özellikle Alevi-Bektaşî

topluluklarının, eski Türk inançlarına ait mitik ve ritüel unsurları büyük ölçüde muhafaza ettiği görülmektedir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre (2012: 61), İslam öncesi dönemde Türk topluluklarının inanç sistemi üç temel sacayağına dayanıyordu: Atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı inancı. Bu üçlü yapı, ölüm ritüellerinin ve evren tasavvurunun şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Tabiat kültü içerisinde yer alan dağ, ağaç, taş ve su gibi unsurların kutsanması ise bu varlıkların içkin bir güce sahip oldukları inancına dayanmakta; bu nedenle Türkler doğaya yönelik bir takdis, saygı ve korku karışımı bir tutum sergilemekteydiler (Ocak, 2012: 64–65).

Alevi-Bektaşî inanç sistemi içinde sürdürülen bazı ritüeller ve semboller, bu İslam öncesi mirasın yaşayan örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Mehmet Ersal (2016: 129–130), Alevi toplumunun özellikle ölüm, geçiş ve kutsal zamanlar etrafında şekillenen ritüellerinde, eski Şamanist ve Gök Tanrı inançlarının izlerinin bariz şekilde görüldüğünü vurgulamaktadır. Ona göre, Alevi-Bektaşî ritüel pratiği; İslam'ın ana çerçevesi içinde, tarihsel olarak kadim inançlarla sentezlenmiş zengin bir kültürel ve inançsal dokuyu temsil eder. Bu bağlamda Alevi toplulukları, İslamiyet'e geçiş sürecinde dinî kimliklerini dönüştürmek yerine, inanç sistemlerini mecz ederek eskiyi yeniyile bütünleştirme yolunu seçmişlerdir.

3. Arpaseki Köyü Çepnilerinde Ölüm İnanışları ve Ritüelleri

Arpaseki köyünde ölüm ritüelleri, İslam, Alevi-Bektaşî geleneği ve eski Türk inanışlarının bir sentezini sunar. Ölüm öncesi belirtilerden cenaze hazırlığına, defin sürecinden ölüm sonrası anma törenlerine kadar uzanan bu ritüeller, Çepni toplumunun ölümü hem fiziksel hem de manevi bir geçiş olarak algıladığını gösterir.

3.1. Ölüm Öncesi İnanışlar ve Uygulamalar

Arpaseki köyü Çepnilerinde, ölümün yaklaşmakta olduğuna dair belirtiler, bireysel, toplumsal ve doğa merkezli işaretlerle gözlemlenir. Bu işaretler, ölümü düşündüren ön belirtiler olarak kabul edilir ve toplumu ölüm sürecine hazırlama işlevi görür. Ayrıca, ölümü çağırıldığına inanılan davranışlardan kaçınılır ve ölümden korunmak için çeşitli ritüeller uygulanır.

3.1.1. Hastadaki Psikolojik ve Fizyolojik Değişiklikler

Yatalak bir hastanın sürekli tavana bakması, ölen yakınlarını anması, benzin sararması, yıldızının kayması (moral ve yaşam enerjisinin tükenmesi) veya omuzlarının

düşmesi, ölümün yaklaştığının işaretleri olarak görülür. Bu belirtiler, hastanın bu dünyayla bağını kopardığı ve öteki dünyayla iletişim kurmaya başladığı inancıyla ilişkilendirilir. Kaynak kişiler, bu işaretleri şu şekilde ifade eder:

“Yatalak durumdaki bir hastanın sürekli tavana bakıp ölen geçmişlerini anması, artık onun bu dünya ile işinin bittiğinin, öbür dünya ile iletişim halinde olduğunun belirtisidir. Kişinin yıldızının düşmesi -ki bununla kastedilen hasta bir kişinin moral motivasyonunun çok düşük olması, genel bir memnuniyetsizlik hali- ya da benzinin sararması o kişinin yakın bir zamanda öleceğinin emareleridir.” (KK4, KK17, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Hasta bir kişi, ölmeye yakın yıldızı kayar, omuzları düşer. Onun öleceği anlaşılır ve gerçekten de o kişi de kısa zaman içinde ölür. Yatalak bir hasta ölmeden birkaç gün önce benzi sararır, gözlerini hep tavana diker, etrafındaki insanlarla alakasını keser. Öbür tarafla uğraştığı belli olur. Benim kaynanam hastalandı, bir hafta bile yatalak kalmadan öldü. Tavana bakıyordu. Anne, sen nereye bakıyorsun dedim, ölen kız kardeşleri ve ölmüş başka yakınlarım var orada, dedi bana. Bize çekilin kapıdan, onlar geliyor, buraya onlar oturacak dedi. Öbür tarafla ilgilenmeye başladığında biz onun öleceğini anlamıştık.” (KK17)

Arpaseki köyünde ölüm öncesi döneme ilişkin halk inançları, hastanın hem fiziksel ve psikolojik durumuna hem de doğa ve gökyüzü olaylarına dayanan gözlemlerle şekillenmektedir. Özellikle yatalak hastaların sürekli olarak tavana bakmaları, ölen yakınlarını anmaları, omuzlarının düşmesi, benzin sararması ya da “yıldızlarının düşmesi” gibi belirtiler, ölümün yaklaştığına işaret eden semptomlar olarak yorumlanmaktadır. Bu semptomlar köy halkı tarafından yalnızca biyolojik bir sürecin parçası olarak değil, aynı zamanda bireyin bu dünya ile bağını koparıp öteki dünya ile iletişim kurmaya başlamasının işaretleri olarak görülmektedir. Bu anlatımlar, Şamanist inanç sisteminde ölüm anının yalnızca fiziksel bir son değil, ruhun “uçmak” olarak adlandırılan göğe yükseliş süreciyle anlam kazandığına işaret etmektedir. Tavana bakma davranışı, ruhun yukarı âlemlere yönelmesiyle bağlantılıdır. Şamanist kozmolojide ruhun, ölüm öncesi ya da ölüm anında göğe yükselmek üzere hazırlandığına inanılır (İnan, 1976: 52).

Hastanın “yıldızının düşmesi” veya “kut’unun kaybolması” da Eski Türk mitolojisinde önemli bir simgesel anlatıya işaret eder. “Kut” kavramı, bireyin yaşam enerjisini temsil eder ve bu enerjinin bedenden çekilmesi ölümle sonuçlanır (Gömeç,

1997: 193). “Yıldız” ise eski Türk düşüncesinde kişinin göksel temsili olarak görülür. Gökteki her yıldız bir insanın kaderini temsil eder; bu nedenle yıldızın kayması, yeryüzündeki bir yaşamın sona erdiği anlamına gelir (Aydemir, 2015: 177). Besim Atalay’ın *Divânü Lûgati’t-Türk* çevirisinde de belirtildiği üzere, yıldız, köken ve soyla ilişkili bir simge olarak kullanılır ve “tüblüğ yıldızlıg” ifadesi, kişinin köklü soyunu anlatır (Atalay, 1985: 40). Benzer biçimde, Gagauz Türkleri arasında da gökyüzünde insanlar kadar yıldız bulunduğu ve kayan bir yıldızın sahibinin öldüğüne inanılır (Uçkun, 2007: 2195–2199). Bu inançlar, gökyüzü ile insan hayatı arasında kurulan sembolik bağın Türk mitolojik sistemindeki sürekliliğini göstermektedir.

Ayrıca hastanın “benzin sararması”, yani yüz renginin solması da mitolojik anlamlarla yüklüdür. Sarı renk, Türk mitolojisinde çoğu zaman hastalık, felaket ve ölümle ilişkilendirilmiştir. “Betin benzin sarardı” deyiimi, bu kültürel kodun dilsel bir yansımasıdır (Çoruhlu, 2020: 342).

Sonuç olarak Arpaseki köyünde gözlenen bu ölüm öncesi işaretler, yalnızca bireyin biyolojik çözülüşünü değil, aynı zamanda çok katmanlı bir mitolojik ve kültürel okumayı mümkün kılan sembolik anlatılar barındırmaktadır. Bu ritüel ve davranışlar, Şamanist Türk inançları, İslam öncesi ruh anlayışı ve kozmolojik tasavvurlar ile yakından ilişkilidir.

3.1.2. Hayvanlarla İlgili İnanmalar

Doğa ve hayvan davranışları, Çepni toplumunda ölümün habercisi olarak yorumlanır. Evin üzerine konan baykuş, köyün veya mezarlığın üzerinde uçuşan kargalar, evcil köpeğin uluması ve evin temelindeki yılanın ortaya çıkması, uğursuzluk ve ölümle ilişkilendirilir. Kaynak kişiler, bu inanışları şu şekilde aktarır:

“Karga dolaşırsa köyün üstünde uğursuzluk getirecek derler. Kargaların evi ya da mezarlığın üzerinde dönmeleri, köyden ya da üzerinde dolaştığı haneden cenaze çıkacağına habercisidir.” (KK1, KK2, KK3, KK9, KK10, KK11, KK12, KK13, KK17, KK18, KK19, KK20, KK25, KK27, KK28, KK29)

“Köpekler uluduğu zaman köyden cenaze çıkacak denir. Ekseriyetle o köpek hangi evde uluyorsa o evden cenaze çıkacak, bu köpek sahibinin başını yiyecek derler.” (KK1, KK2, KK3, KK9, KK10, KK11, KK12, KK13, KK17, KK18, KK19, KK20, KK25, KK27, KK28, KK29)

“Her evin temelinde mutlaka bir yılan olurmuş. Bu yılanın da ortaya çıkması yine uğursuzluk ve ölüm getirecek demektir. O yılanı da ellemezler, kesinlikle öldürmezler.” (KK1, KK2, KK3)

“Baykuş da uğursuzluk getirir derler. ‘Ocağına baykuş tünegin’ diye beddua ederler. Baykuşun ölüm getireceği düşünülür.” (KK1, KK2, KK3, KK12, KK13, KK17)

Kınık Çepnileri arasında doğa olayları ve hayvan davranışları, ölümün yaklaşmakta olduğuna dair işaretler olarak yorumlanmaktadır. Toplum belleğinde yer etmiş bu işaretler, Gözleme dayalı deneyimlerden ve kadim inanç sistemlerinden beslenmektedir. Özellikle baykuş, karga, köpek ve yılan gibi hayvanlara atfedilen sembolik anlamlar, ölüm çevresinde şekillenen halk inançlarının önemli unsurlarını oluşturur. Baykuş, halk arasında yaygın olarak uğursuzluk ve ölümle ilişkilendirilmektedir. “Ocağına baykuş tünegin” şeklindeki beddua, bu kuşun olumsuz çağrışımını açıkça ortaya koymaktadır. Kaynak kişiler, bir evin çatısına baykuş konmasının o haneye ölüm geleceği anlamına geldiğini dile getirmektedirler Benzer şekilde kargaların köyün ya da mezarlığın üzerinde dairesel uçuşlar yapması da ölümün habercisi olarak görülür. Bu davranış, o köyden veya üzerinde dolaşılan haneden cenaze çıkacağına bir işareti kabul edilmektedir. Köpeklerin özellikle geceleri uluması da benzer şekilde ölümle ilişkilendirilmektedir. Uluyan köpeğin bulunduğu evden cenaze çıkacağına inanılmakta, hatta bu köpeğin sahibinin ölümüne işaret ettiği ifade edilmektedir. Toplumsal hafızada bu inanç oldukça güçlüdür ve çok sayıda kaynak kişi tarafından dile getirilmiştir. Diğer bir örnek ise evin temelinde görülen yılanıdır. Her evin temelinde bir yılan olduğuna ve bu yılanın ortaya çıkmasının uğursuzluk getireceğine inanılır. Bu yılanın öldürülmemesi gerektiği, ona dokunulmaması gerektiği de inanç sisteminin bir parçasıdır. Yılan burada bir uyarıcı ve evin ruhani koruyucusu gibi bir işlev üstlenmektedir.

Bu inanışlar, Şamanist Türk mitolojisinin izlerini taşımaktadır. Şamanist inanç sisteminde hayvanlar, görünmeyen alemlerle iletişim kuran, kehanet taşıyan varlıklar olarak kabul edilmiştir. Özellikle baykuş ve karga gibi kuşlar, ölümle ilişkilendirilmiş ve bu bağlamda haberci ruhlar olarak görülmüştür. Köpeğin uluması ise ruhların varlığına işaret etmekte, yer altı dünyasıyla temasın sembolü olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, şamanların ruhsal yolculuklarında kurt, kartal gibi hayvanlara dönüşmesi; güçsüz şamanların ise köpek biçimine girmesi dikkat çekicidir. Bu inanç yapısı, köpeğin ölümle olan sembolik bağını açıklamaktadır. Nitekim bazı Türk topluluklarında

cenaze töreninde kurban edilen hayvanlar, doğrudan ölüme işaret eden varlıklar olarak düşünülmüştür (Çoruhlu, 2020: 295).

Yılan ise Şamanist kozmolojide yer altı dünyasıyla ilişkilendirilen kutsal bir semboldür. Evin temelinde bulunan yılan hem bu dünyayla hem de öteki dünya ile bağlantı kuran bir varlık olarak algılanmakta; öldürülmemesi gerektiğine dair inanç ise onun taşıdığı sembolik değeri göstermektedir. Bu durum, Çepni toplumunda görülen doğa temelli ölüm işaretlerinin, yalnızca halk gözlemlerine değil, mitolojik düşünce kalıplarına da dayandığını ortaya koymaktadır.

3.1.3. Düşle İlgili İnanmalar

Rüyalar, Çepni toplumunda ölümün habercisi olarak önemli bir yer tutar. Rüya dış çıkması, müstehcen görüntüler, ölen birinin kişiyi kolundan tutup götürmesi, evin yıkılması, topluluk, et, fırın veya ekmek görülmesi, yakın bir zamanda ölüm olacağına yorulur. Kaynak kişiler, bu rüya tabirlerini şu şekilde ifade eder:

“Rüyada üst diş düştüğü zaman çevrende bir tane erkek ölecek, alt diş çıktığı zaman kadın kısmından biri ölecek derler.” (KK1, KK2, KK3, KK5, KK6, KK7, KK8, KK12, KK13)

“Rüyada diş çıktığı görülürse ölen olacak denir. Eğer diş çıkarken acısını hissedersen yakın çevrenden, dişin acımazsa uzaktan birileri ölecek denir.” (KK4, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Rüyada sır görmek ölüm getirir derler. Çıplak birini görürsen yani sır görürsen rüyada ölüye işarettir. Kendi çevrenden birinin sırrını görürsen o yabancıya çıkar yani yabancı biri ölecek demektir. Yabancı birinin sırrını görürsen kendi yakınlarından birisi ölecek demektir.” (KK4, KK12, KK13, KK17, KK21)

“Rüyada evin yıkıldığını görürsen ona da mezardır, ölüm getirir diyorlar.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Ölmüş birini rüyada görürsen, rüyada o adam seni kolundan tutup götürürse cenaze çıkacak derler.” (KK5, KK6, KK7, KK8)

“Rüyada et, fırın, ekmek görmek iyi değildir, bunlar mezara çıkar, ölüm demektir.” (KK5, KK6, KK7, KK8, KK12, KK13)

“Rüyada topluluk, çiğ et, kalabalık görmek de cenazeye işaret eder.” (KK1, KK2, KK3)

Bu rüya tabirleri, Şamanist Türklerde rüyaların kehanet değeri taşıdığı ve ruhların manevi alemle iletişim kurduğu inancıyla ilişkilidir. Dış düşmesi, bedensel kaybın ölümü simgelemesiyle evin yıkılması, aile düzeninin bozulmasıyla et ve ekmek, yaşamın sonlanmasıyla bağlantılıdır.

3.1.4. Ölümü Çağrıştıran Diğer Belirtiler

İnsan bedeninin hareketleri, gök cisimleri, eşyalar ve çocuk davranışları da ölümün habercisi olarak görülür. Yıldız kayması, fotoğraf düşmesi, yığılı yatakların devrilmesi, göz seğirmesi, çocukların başparmağını emmesi, damak dövmesi, dış gıcırtması, ölen kişinin gözlerinin açık veya vücudunun sıcak kalması, başka bir ölümü işaret eder. Kaynak kişiler, bu inanışları şu şekilde aktarır:

“Yıldız kaydığı zaman biri ölecek diye düşünülür. Çünkü herkesin bir yıldızı vardır, her kayan yıldız da o yıldızın sahibinin de öleceği düşünülür.” (KK1, KK2, KK3)

“Evde fotoğraf düşerse ya da fotoğrafın asılı olduğu çerçeve kırılırsa iyi değil denir ve bu durum kötüye çağrışım yapar. Bu şekilde durduk yere bir fotoğraf düştüğünde ya da çerçevesi kırıldığında insanların içini bir korku kaplar.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Göz seğirdiği zaman da insan ölecek derler.” (KK1, KK2, KK3)

“Ayakkabı ters dönerse hemen düzeltirler. Kişinin işlerinin ters gideceğine, uğursuzluk getireceğine inanırlar. Ayakkabı ters döndüğünde ölüm getireceğine de inanılır.” (KK5, KK6, KK7, KK8, KK12, KK13, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Eskiden yatakları üst üste yüklüğe yığarlardı, o yataklar devrildi mi yine o evden cenaze çıkacak derlerdi.” (KK3, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24)

“Çocuklar uyurken dişini yerse ya da gıcırtadırsa baş yiyecek derler. Çocuklar damak dövdüğü zaman da ölüm getireceğine inanılır. Çok ağlayan çocuklar için de benzeri söylenir. Çocuğa ya yiyeceğin baş var ya da çıkaracağın iş var denir.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Ölen kişinin vücudu sıcak kalırsa bir daha ölüm olacak derler.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Ölen kişinin öldükten sonra gözü açık kalırsa arkadan bir daha ölüm olacak derler.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

Bu işaretler, Şamanist Türklerde doğanın ve eşyaların manevi anlam taşıdığı inancıyla ilişkilidir. Yıldız kayması, “kut”un gökyüzünden düşmesiyle fotoğraf düşmesi, ruhun huzursuzluğuyla çocukların damak dövmesi, manevi aleme yakınlıklarıyla bağdaştırılır. Ölen kişinin gözlerinin açık kalması veya vücudunun sıcak kalması, Şamanist kozmolojide ruhun geçiş sürecinin tamamlanmadığına işaret eder.

3.1.5. Ölümünden Kaçınma Pratikleri

Çepni toplumunda, bazı davranışların ölümü çağıracağına inanılır ve bu davranışlardan kaçınılır. Ölümü çağıran bir olay gerçekleştiğinde, ölümü defetmek için ritüeller uygulanır. Mezarlıktan veya yas evinden eve geçişte el-yüz yıkama, kazma-kürek eve getirmeme, elle mezar göstermeme ve çocukların damak yemesine karşı önlemler, bu pratiklere örnektir. Kaynak kişiler, bu uygulamaları şu şekilde aktarır:

“Mezarlığa girip çıkan biri, elini yüzünü yıkamadan evin içine giremez. Ya mezarlığın dışındaki çeşmede ya da evine girmeden evin avlusundaki çeşmede yüzünü üç kez yıkayıp öyle girer eve. Cenaze evinden çıkıp kişi kendi evine geldiğinde de yine yüzünü yıkayıp eve öyle girer. Mezarda veya yas evinde akıtılan gözyaşıyla eve girilmez. Oradaki yası eve taşımayalım, bizim başımıza da gelmesin diye böyle yapılır.” (KK5, KK6, KK7, KK8, KK9, KK10, KK11, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Gözyaşı, gözyaşı getirir derler. Çok fazla ağlamanın iyi olmayacağı söylenir.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Mezarın kazıldığı kazma kürek eve getirilmez, mezarlıkta bırakılır. Bağ bahçe işi yapılan kazma, kürek, çapa da evin içine tıkmaz, ev dışında bir yerde tutulur. Bunlar evin içine alınırsa ölüm getireceğinden endişe edilir. Ben mezar taşı yaptırdım oğluma, kazma kürek ne ki orada çalışanlara götürdüğüm yemeğin tabak çanağını bile orada bıraktım. Mezarlığa giden eşya orada kalır, çıkarılmaz.” (KK5, KK6, KK7, KK8, KK9, KK12, KK13, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Bir çocuk damağını yiyorsa birinin başını yiyeceksin derler. Çocuğun damak yememesi için cuma günü öğlen saatlerinde çocuğun ağzına bir terlikle veya ayakkabıyla üç defa vurulur.” (KK17)

“Elle mezar gösterilmez, kişi elle mezar gösterirse parmağını ısır derler. Mezarı el işaretiyle gösterirsen ölümü çağırıyorsun derler.” (KK4, KK17)

Kınık Çepnileri arasında ölüm, sadece bireysel bir son değil, aynı zamanda manevi bulaşıcılığı olan bir olay olarak algılanmakta dolayısıyla ölümün etkilerinden korunmaya yönelik bir dizi davranışsal ve törensel tedbir uygulanmaktadır. Bu bağlamda bazı davranışların ölümü çağıracağına inanılırken bazı durumlarda ise ölümle temasa geçen bireylerin ve nesnelerin arındırılması zorunlu görülür.

Alan verilerine göre, mezarlığa girip çıkan kişilerin, eve girmeden önce ellerini ve yüzlerini yıkaması beklenir. Bu arınma işlemi genellikle üç kez tekrarlanır. Bu ritüel, ölümle doğrudan temasın kişi üzerinde bıraktığı “manevi kir”in su aracılığıyla temizlenmesi gerektiği inancına dayanır.

Ölümün eve taşınmaması için gözyaşının dahi eve sokulmaması gerektiği yönündeki inanç, ölümün bulaşıcı bir mahiyet taşıdığı düşüncesini yansıtır. Bu bağlamda, “gözyaşı, gözyaşı getirir” şeklindeki sözlü ifade, acının tekrarını doğurabileceğine dair halk inancının özlü bir ifadesidir.

Mezar kazmada kullanılan kazma, kürek gibi aletlerin mezarlıktan eve getirilmemesi, hatta orada yemek yenirse kullanılan tabak-çanağın bile bırakılması gerektiği inancı, ölümle ilişkilendirilen nesnelerin taşıdığı uğursuzluk korkusunun bir tezahürüdür.

Ayrıca, çocukların damak yemesi de ölümün habercisi olarak değerlendirilmekte, bu davranışın önlenmesi için geleneksel ritüeller uygulanmaktadır. Özellikle cuma günü öğle saatlerinde çocuğun ağzına ayakkabı ile üç defa vurulması uygulaması dikkat çeker. Bu tür uygulamalar, Şamanist Türk inanç sisteminde çocukların ruhsal dünyaya daha açık varlıklar olarak görülmesi ve davranışlarının kehanet niteliği taşıyabileceği düşüncesiyle açıklanabilir. Üç defa tekrar edilen hareket ve cuma gününün seçimi, İslamî etki ile geleneksel Türk inançlarının harmanlandığını gösterir.

Benzer şekilde, mezarı el ile göstermekten kaçınılır. Bu davranış, ölüm çağırıcı bir jest olarak görülmekte, kişinin parmağını ısırması gerektiği şeklinde bir inançla dengelenmeye çalışılmaktadır:

Bu pratikler, Şamanist düşünce dünyasında ölümle temasın bireysel ve toplumsal dengeleri bozabileceği, ölüyle yaşayanlar arasındaki sınırların dikkatle korunması gerektiği inancıyla açıklanabilir. Arınma, sınır belirleme ve kutsal/dünyevi ayırımına dayalı bu uygulamalar, eski Türklerde ölümün “kirlетici” ve “geçişli” bir olgu olarak kabul edildiğini göstermektedir (Çoruhlu, 2020: 328–342; Roux, 1999: 159; İnan, 1976: 52).

3.1.6. Ölüm Döşegindeki Uygulamalar

Ölüm döşegindeki kişiye yönelik ritüeller hem hastanın acılarını hafifletmeyi hem de ruhsal geçişini kolaylaştırmayı amaçlar. Hastanın yanına sevdiği birinin eşyaları veya zeytin dalı konulması, odanın kapısının açık bırakılması, hastaya su içirilmesi ve küslerin barıştırılması gibi uygulamalar yaygındır. Kaynak kişiler, bu ritüelleri şu şekilde ifade eder:

“Biri ölüm döşegine yattığı zaman, bu kişiden artık umut kesildiyse bu kişinin canı ne istiyorsa yedirilir içirilir. Küs olduğu biri varsa bu kişi çağırılıp barıştırılmaya çalışılır ki kişinin bu dünyadan birileriyle küs gitmesi istenmez. Fazla acı çekmesin diye yanına sevdiği kişilerin kıyafetleri veyahut da zeytin ağacından bir dal koyulur yanına. Ölecek kişinin yanına ziyarete gidenler, hastaya bir kaşık ya da bir bardak su verirler. Ölmeden elimden bir yudum su içsin, ona hakkım geçsin isterler. Ölecek kişinin odasının kapısı, Azrail giremez diye kapatılmaz.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Ölüm döşeginde yatan kişinin başında Kur’an okunmaz. Sadece kişi içinden ne geliyorsa o duaları eder. Yakınları, konu komşusu sabaha kadar o kişiyi yalnız bırakmaz, başını beklerler.” (KK3, KK4, KK5, KK9, KK18, KK19, KK20, KK22, KK23, KK24, KK27, KK28, KK29)

Kınık Çepnileri arasında ölüm döşegindeki kişiye yönelik uygulamalar hem bireyin fiziksel ve ruhsal acılarını hafifletmeyi hem de ölüm sürecini huzurlu ve bütünlüklü bir biçimde tamamlamasını sağlamayı amaçlamaktadır. Bu ritüellerin temelinde, ölümün sadece bedensel bir sona eriş değil, aynı zamanda ruhun bir geçiş ve yolculuğunun başlangıcı olduğuna dair derin bir inanç sistemi yatmaktadır.

Alan verilerine göre, ölmek üzere olan kişiye sevdiği şeylerin yedirilip içirilmesi, küs olduğu bireylerle barıştırılması, yanına sevdiği kişilere ait eşyaların veya zeytin dalı gibi sembolik nesnelerin konulması yaygın uygulamalardandır. Ayrıca, kişinin odasının kapısı açık bırakılır, ziyaretçiler hastaya bir kaşık ya da bardak su verir:

Bu uygulamalar, Şamanist Türk inançlarındaki ölüm öncesi arınma ve ruhun yolculuğunu kolaylaştırma ritüelleriyle ilişkilidir. Özellikle zeytin dalı, doğanın koruyucu ruhlarıyla bağlantılı olup hastanın çevresini “temiz” tutmayı ve ölüm sürecinde onu kötü ruhlardan korumayı amaçlar. Çoruhlu’ya (2020: 340) göre yeşil ve ağaç motifleri genel olarak orman kültü ve daha özelde “Hayat Ağacı” anlayışıyla ilgilidir. Bu kültürel semboller, ölüm anında doğayla kurulan koruyucu bağın temsilcisidir.

Ölüm anında veya hemen öncesinde kapı ve pencerelerin açık bırakılması, ruhun mekândan serbestçe çıkabilmesiyle ilgilidir. Roux’nun (Akt. Ersoy, 2006: 95) aktardığı bir örnekte, Anadolu’da ölünün odasına kedi sokulmaması, kedinin “sineği” yani ruhu çalmasından duyulan korkuyla açıklanır. Bu da ruhun saf haliyle göğe yükselebilmesi için hem fiziki hem metafizik engellerden arındırılmış bir ortam yaratma çabasının göstergesidir.

Hastaya su içirilmesi ise hem dini hem de mitik düzlemde güçlü anlamlar barındırır. Su, arındırıcı ve acıyı hafifletici bir unsur olarak görülür. Eliade’ye (Akt. Yıldırım, 2017: 242) göre, ölülerin susuzluk çektiği düşüncesi özellikle sıcak bölgelerde yaşayan topluluklarda baskındır. Bu nedenle ölmek üzere olan kişilere ve cenazelere su sunmak, onların acısını hafifletmeye yönelik bir eylemdir.

Küslerin barıştırılması ise ölmek üzere olan kişinin arkasında bir “açık kapı” bırakmadan bu dünyadan ayrılması gerektiği inancına dayanır. Toplumsal uyumun korunması ve bireyin öbür dünyaya yük olmadan gitmesi, bu ritüelin temel amacıdır.

Dini uygulamalarda ise kişinin başında yüksek sesle Kur’an okunmadığı, onun yerine içten dua edildiği aktarılmıştır. Bu uygulama da yine Şamanist gelenekteki “sessiz geçiş” fikriyle bağdaşmaktadır. Ruhun huzurlu bir şekilde ayrılması için sakin bir ortam sağlanması esastır. Yakınların gece boyunca kişinin başını beklemesi ise hem yalnız ölmenin uğursuz sayılması hem de kötü ruhların ölmek üzere olan kişiye musallat olmasını önleme amacı taşır.

3.2. Cenaze Hazırlığı ve Defin Süreci

Cenaze hazırlığı ve defin süreci, İslam geleneğiyle uyumlu olmakla birlikte, Çepni toplumunda yerel ve mitik unsurlarla zenginleşir. Bu süreç, ölümden hemen sonra yapılan işlemlerden mezarlığa taşımaya kadar bir dizi ritüeli kapsar.

3.2.1. Ölümden Hemen Sonra Yapılan İşlemler

Ölüm gerçekleştikten sonra, ölünün kıyafetleri çıkarılır, gözleri kapatılır, çenesi ve ayakları bağlanır. Cenaze bekletilecekse üzerine bıçak konur ve başı beklenir. Ölüm zamanına dair inanışlar da yaygındır. Kaynak kişiler, bu uygulamaları şu şekilde aktarır:

“Biri öldüğünde ilk önce doktor ve hoca çağrılır. Hoca gelir ölenin başında duasını okur, kadınlar ağıt yakmaya başlar. Kişi vefat eder etmez çene bağlanır, gözleri açıksa kapatılır, ayak başparmakları birbirine temas edecek şekilde bağlanır. Cenaze bekleyecekse üzerine bıçak konur. Kişi akşamüstü ölmüşse o gün gömülmez, ertesi güne bekletilir. Gece cenaze kaldırılmaz.” (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK17, KK22, KK23)

“Ölen kişinin üzerine bıçak konur. Ölen kişiyi önce soyarlar, kıyafetlerini çıkarırlar. Çenesini ve ayaklarını bağlarlar. Bıçağı karnı şişmesin diye koyarlar. Ölen kişinin başı sabaha kadar beklenir. Kedi hoplamasın diye. Kapısı sürekli açık durur. Ölen kişinin üzerinden kedi atlaması iyi olmaz derler.” (KK9, KK10, KK11, KK18, KK19, KK20, KK26, KK27, KK28, KK29)

“Zor ölen birisine çok çaktı, demek ki zamanında kötü birisiymiş; çabuk ölen birisine de uçtu gitti, demek ki iyi biriymiş derler. Kişi cuma günü veya yağmurlu bir günde öldüyse kişinin iyi bir insan olduğu kabul edilir. ‘Bak, kişinin ölümüne Allah da ağlıyor’, derler.” (KK4, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

Bu uygulamalar, Şamanist Türklerde ölünün ruhunun bedenden ayrılmasını kolaylaştırma ve kötü ruhlardan koruma inancıyla ilişkilidir. Bıçak koyma, Şamanist ritüellerde koruyucu bir sembol olarak kullanılırken kedi atlamasından kaçınma, ruhun rahatsız edilebileceği korkusunu yansıtır. Bu konuda Roux, Boratav’ın aktardığı bir anlatıya dayanarak Mudurnu’daki bir uygulamayı şöyle aktarır: “O anda ölünün odasına kediler sokulmamıştır. Kedinin, sineği yani ruhu yemesinden açıkça korkulduğu görülmektedir.” (Roux, 1999: 159 Akt. Ersoy, 2002: 95)

3.2.2. Ölünün Yıkanması ve Kefenlenmesi

Ölünün yıkanması, İslam geleneğine uygun şekilde yapılır ancak Çepni toplumunda musahiplik ve cem ehli gibi Alevi-Bektaşî unsurları öne çıkar. Yıkama, genellikle dedeler veya musahipli kişiler tarafından yapılır ve suya mersin otu gibi kokulu bitkiler eklenir. Kefenleme işleminde gül suyu ve güzel kokulu bitkiler kullanılır. Yıkama yerinde üç gün çıra yakılır ve ölünün yıkanacağı suyun ısıtıldığı kazan ters çevrilir. Kaynak kişiler, bu ritüelleri şu şekilde ifade eder:

“Cenazeyi musahip olanlar ve cem ehli olan kişiler yıkayabilir. Alevi kesiminde cenazenin yıkanmasında Dede’nin yıkaması daha iyi görülür, çünkü Hz. Peygamber’in cenazesini Hz. Ali yıkadığı için bunun elini dedeler devam ettirir. Kadınları kadınlar, erkekleri erkekler yıkar. Eskiden kazanla su kaynatılırdı, cenaze güzel koksun diye suyun içine mersin otu atarlardı. Yıkama suyu su kabağıyla dökülürdü. Yıkama yerinde üç gün akşamları çıra yakarlardı. Yıkama biter, cenaze evden çıkınca kazanlar ters kapatılır, üç gün öyle bekler.” (KK1, KK2, KK3, KK4, KK9, KK10, KK11, KK12, KK13, KK17, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Cenazenin yıkandığı yerde üç gün akşamları yarım saat kadar ateş yakarlar. ‘Körüne çıra tutayım’ ya da ‘Ocağına çıra tutayım’ derler. Çıra yakan kişinin öleni çok sevdiği anlatılmak istenir.” (KK1, KK2, KK3, KK5, KK9, KK10, KK11, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Eskiden kefeni bıçakla keserlerdi, makas kullanmazlardı. Kefenin içine gül suyu, çiçek ve günlük atarlar.” (KK3, KK5, KK9, KK18, KK19, KK20, KK22, KK23, KK24, KK28, KK29)

Bu ritüeller, Şamanist Türklerde arınma ve ruhun öteki dünyaya hazırlanması inancıyla ilişkilidir. Mersin otu ve gül suyu, Şamanist sembolizmde doğanın koruyucu gücünü temsil eder. Çıra yakma, ruhun yolunu aydınlatma veya kötü ruhları uzaklaştırma ritüeliyle bağdaştırılır. Kazanın ters çevrilmesi, ölümle temas eden nesnelerin uğursuzluğunu engelleme çabasını yansıtır.

3.2.3. Mezarın Kazılması

Mezar, köyün erkekleri tarafından ortaklaşa kazılır ve erkekler için göbek hizasına, kadınlar için göğüs hizasına kadar derinlik uygulanır. Mezar tabanında kible yönüne “evleme” adı verilen bir oyuk açılır. Kaynak kişiler, bu uygulamaları şu şekilde aktarır:

“Mezarı köyün halkı kazar. Herkesin eli değsin diye ortaklaşa yapılır. Mezarın kazılma şekli cenazenin erkek ya da kadın olmasına göre değişir. Erkek mezarı göbek hizasına, kadın göğüs hizasına kadar kazılır. Mezar tabanından kible yönüne naaşın sığacağı ebatlarda evleme denilen bir oyuk açılır. Ölen kişinin evi derler buna.” (KK1, KK2, KK3, KK4, KK12, KK13, KK17, KK18, KK19, KK20, KK27, KK28, KK29)

“Mezar kazılırken kazmayı ilk vuran kişi kibleye döner, ilk kazmayı vurur. İlk kim başladıysa kazma işini o bitirir. Mezarın baş kısmına hafif bir yükselti bırakılır, ölen kişinin başının altına yastık olsun diye.” (KK18, KK19, KK20, KK27, KK28, KK29)

Evleme, Şamanist Türklerde ölünün ruhunun ebedi istirahatgahı olarak görülen mezarın kutsal bir alan olduğu inancını yansıtır. Erkek ve kadın mezarlarının farklı derinlikleri, Şamanist sembolizmde bedensel “sır”ın (mahremiyet) korunmasıyla ilişkilidir. Ortaklaşa kazma, toplumsal dayanışma ve atalar kültürüyle bağlantılıdır.

3.2.4. Köy Halkının Dayanışması

Köyde ölüm haberi duyulduğunda, herkes işini bırakır ve cenaze hazırlıklarına katılır. Cenaze evi boş bırakılmaz, cenaze evine köylüler tarafından yemek taşınır ve yas sürecinde köydeki tüm eğlenceler ertelenir. Kaynak kişiler, bu dayanışmayı şu şekilde ifade eder:

“Cenaze varsa köyde, o gün herkes işini gücünü bırakır. Madende çalışanlar bile işe gitmez. Cenaze varsa yas süresi bitene kadar düğün, nişan, eğlence yapılmaz. Köylü yasa saygılı hareket eder.” (KK1, KK2, KK3, KK9, KK10, KK11, KK17, KK18, KK19, KK20, KK26, KK27, KK28, KK29)

“Cenazede yakını diye bir şey olmaz, herkes hakkının geçmesini ister. Tabuta herkes omuz verip taşımak ister, mezarı herkes kazmak ister. Ölen kişinin hayrını ailesi yapar ama eş dost, akraba da katkı sağlar.” (KK3, KK5, KK9, KK10, KK11, KK12, KK13, KK22, KK23, KK24, KK25, KK27)

Bu dayanışma, Şamanist Türklerde atalar kültürü ve toplumsal uyumun korunmasıyla ilişkilidir. Cenaze evine yemek taşıma, Şamanist “yog” törenlerinde ruhları besleme geleneğinin bir yansımasıdır.

3.2.5. Helallik Alınması ve Cenaze Namazı

Cenaze, evinin önünde ve mezarlıkta iki kez helallik alınarak kaldırılır. Cenaze namazı, dede veya imam tarafından kıldırılır ve helallik vermeyen varsa sorun çözülmeden cenaze kaldırılmaz. Kaynak kişiler, bu süreci şu şekilde aktarır:

“Cenaze önce evinin önüne getirilir, helallik alınır. Sonra mezarlığa götürülür, orada da cenaze namazı kılınır ve helallik istenir. Cenaze namazında birinin ölenle sorunu varsa hakkını helal etmiyorsa cenaze kalkmaz. Borcu ödenir, sorun çözülür ve cenaze öyle kaldırılır.” (KK1, KK2, KK3, KK9, KK10, KK11, KK18, KK19, KK20, KK25, KK27, KK28, KK29)

“Cenaze namazını dede kıldırması daha makbul görülür ancak imamlar da kıldırabilir. Evinin önünde helallik alındıktan sonra cenaze omuzlarda mezarlığa taşınır.” (KK3, KK4, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24)

Helallik, İslam’daki toplumsal barış ve ahiret hazırlığıyla uyumludur ancak Şamanist Türklerde ölünün ruhunun huzur bulması için toplumsal uyumun sağlanması gerektiği inancıyla da ilişkilidir.

3.2.6. Cenazenin Mezarlığa Taşınması ve Defin

Mezarlığa getirilen cenaze, iki kişi tarafından mezara indirilir. Yüzü kibleye dönecek şekilde yeni evine yani evleme yapılan oyuğa yerleştirilir. Başına ve ayakucuna bağlanan bağlar çözülür. Genellikle mezar kazımında kazmayı ilk vuran kişi, cenazeyi mezara yerleştiren kişidir ve bu kişi naaş mezara yerleştirildikten sonra bir avuç toprak alıp “Al benden umduğun bir avuç toprak bu olsun” diyerek ölünün üzerine bir avuç toprak atar. Ölünün üzerine üstten hiç toprak düşmeyecek şekilde dik olarak tahtalar sıralanır. Tabutun içinde ölünün sarılı olduğu battaniye veya hasır bu tahtaların üzerine örtülür. Sonra herkes sırayla toprak atar ve ölü gömülmüş olur. Defin sırasında kazma kürek elden ele verilmez, işi biten kişi kazmayı ya da küreği yere bırakır, ondan sonraki kişi kazmayı ya da küreği yerden alıp işe devam eder. Genellikle mezar kazma işine ilk kim başladıysa son toprağı da o kişinin atmasına dikkat edilir. Kefenin başından ve ayakuçlarından sökülen bağlar, mezarın iki başına çakılan tahtalara bağlanır. Ölen kişinin evinden getirilen bir testi su, ölenin yakınlarından biri tarafından mezarın baş kısmından başlayarak sonuna kadar dökülür. Son olarak

da mezarın üstü yeşil çam dallarıyla örtülür. Ölen kişi defnedilirken varsa çok sevdiği bir kıyafeti ya da ölen kişi bekâr bir gençse gelinliği veya damatlığı da ölenle birlikte gömülebilir. Mezarın üzerine örtülen çam dalları kırk gün boyunca mezarın üstünde kalır. Kırkı çıktığı zaman yakınları mezara gelir ve bu çam dallarını mezarın üzerinden kaldırırlar. Kaynak kişiler bu uygulamaları şu şekilde aktarmaktadır:

“Mezarın içine cenazeyi indirmek için iki kişi girer. Bunlardan biri ilk kazmayı vuran olur. Bizim burada herkes birbirinin akrabası olduğundan cesareti olan kim varsa bu işi o yapar.” (KK3, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24)

“Mezar kazılırken ilk kazmayı kim vurduysa cenaze mezara inince kefenin yüzünü açarlar, bu kazmayı ilk vuran kişi mezarın içine iner ve “Al benden umduğun bir avuç toprak bu olsun” der cenazenin yüzüne bir avuç toprak atar. Kazmayı ilk vuran kişi son görevi de yapmış olur böylece.” (KK3, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24)

“Mezara cenazeyi herkes koyabilir. Bunun için özel birileri olması şart değil kimin içinden gelmişse o indirebilir cenazeyi. Cenaze mezar içinde açılan ve evleme denilen oyuga konur, sonra da üzeri ağaçlarla ya da tahtalarla ve naylon ya da kilimle kapatılır. Buna da kapaklama denir. Cenazenin üzerine toprak değmez ve mezarın üstünden dik baktığında cenaze görünmez.” (KK25)

“Mezarı kazarken ölüyü gömerken ve üzerine toprak atarken hem kazmayı hem de küreği elden ele vermezler. Yere bırakırlar, diğer alacak kişi yerden alır.” (KK3, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24)

“Kıbleye doğru koyarlar cenazeyi, yanlarını tahtayla kapatırlar, onun üstüne battaniye ya da ağaç dalı koyarlar sonra da toprakla örterler. Cenaze evinden bir bardak su gider, o suyu da mezarın başından başlayarak sonuna kadar dökerler. Mezarın üstünü de çam dallarıyla kapatırlar. Kırk gün o çam dalları kapalı kalır.” (KK1, KK2, KK3)

“Bir insanın sığacağı genişlikte mezar tabanında özel bir oyuk açılır, buna evleme denir. Cenaze bu evleme yapılan yere konur, üstü tahtayla kapatılır. Cenaze gömüldükten sonra mezarın üstüne çirk¹ kapatılır. Kırk gün boyunca mezarın üstü çirklerle kapalı kalır. O yeşil dallar kurudukça ceset de kuruyormuş, öyle derler.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

1 Çirk: Çam ağacının dalları.

“Cenaze gömüldükten sonra mezarın ayakucundan başlayarak başucuna kadar bir bardak su dökülür, sonra o bardağı da başucuna ters bir şekilde kapatırlar. Bu bardak da tıpkı çirkler gibi kırk gün boyunca bu şekilde kalır.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Mezarın iki başına tahta çakılır, başucundaki tahtaya ölen kişi kadınsa bir eşarp; ölen kişi erkekse kefenden sökülen bağlardan biri bağlanır ve başucundaki bu tahtaya öldüğü tarih ve ölen kişinin ismi yazılır.” (KK27)

Cenaze defnedildikten sonra mezarın başında en yakın aile bireyleri ve dede ya da imam kalır. Dede ya da imam ölen kişi için dua edip ölen kişiye telkin verir ve mezarın başından en son onlar ayrılır. Mezarlıktan ayrılan kişilere kolonya, lokum ve sigara dağıtılır. Mezarlıktan ayrılmadan önce herkes elini yüzünü mezarlığın çeşmesinde üç kez yıkayarak çıkar. Bunun sebebi ise ölümden arınma ve kaçınma içindir yani ölümü kendi evine taşımak istemezler.

“Cenaze defnedilip üzerine çirki atıldı mı herkes mezarın başından ayrılır. Mezarın başında dede ya da imamla birlikte bir ölen kişinin bir yakını kalır. Dede ya da imam orada ölen kişi için dua edip ölen kişiye telkin verir. Mezarın kapısının önüne kolonya, lokum bir de sigara koyarlar. Çıkanlar baş sağlığı diler, o lokumdan ve sigaradan alırlar.” (KK9, KK10, KK11)

“Cenaze mezara gömüldükten sonra herkes dağılmaya başlayınca ölen kişi nereye gidiyorsunuz ben buradayım ya dermiş. Evde çoluk çocuğunun ağladığını gören ölen kişi ben ölmedim, buradayım, siz niye ağlıyorsunuz, dermiş. Kişi öldüğünü mezarlıkta defnedildikten sonra herkes başından dağılınca bilirmiş.” (KK3)

“Mezarlığa giren herkes, mezarlıktan çıkarken mezarın girişindeki çeşmede elini yüzünü yıkar. Kimse elini yüzünü yıkamadan çıkmaz mezarlıktan, bunun sebebi kendi evine ölümü taşımamaktır.” (KK3, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24)

Bu ritüeller, Şamanist Türklerde mezarın ölünün ebedi evi olduğu ve ruhun korunması gerektiği inancını yansıtır. Çam dalları, Şamanist sembolizmde doğanın koruyucu gücünü temsil ederken su dökme, arınma ve ruhun teskin edilmesiyle ilişkilidir. Kazma-kürek elden ele vermeme, uğursuzluktan kaçınma pratiğidir. Alevi-Bektaşî geleneğinde, dedelerin telkin vermesi, ruhun ahirete geçişini kolaylaştırır.

3.3. Ölüm Sonrası Ritüeller ve Anma Törenleri

Ölüm sonrası ritüeller, yas süreci, ölünün eşyalarının işlenmesi, anma günleri ve özel törenlerle Çepni toplumunun ölümü anma ve toplumsal dayanışma pratiklerini yansıtır.

3.3.1. Cenaze Evi ve Yas Süreci

Cenaze evi, ölümden sonra kırk gün boyunca yas evi olarak kabul edilir. Ev, köy halkı tarafından boş bırakılmaz. Cenaze evinde yemek pişirilmez, cenaze evinin ışıkları söndürülmez ve cenaze çıkan ev dede tarafından okunur. Kaynak kişiler, bu uygulamaları şu şekilde aktarır:

“Cenaze evi kırk gün yas evidir. Yemek pişmez, konu komşu yemek getirir. Işık söndürülmez, taziye gelenler evi bekler. Dede cenaze evini baştan aşağı okur. Eskiden ölen kişinin odasının dört köşesine çivi çakılırdı, bir daha ölüm gelmesin diye.” (KK3, KK5, KK9, KK10, KK11, KK12, KK13, KK16, KK17, KK18, KK19, KK20, KK22, KK23, KK24, KK25)

“Cenaze evinde bir kıpırtı olduğu ya da rüzgâr esip bir şeyleri uçurduğu zaman, ölen kişi geldi derler.” (KK25)

Bu uygulamalar, Şamanist Türklerde ölünün ruhunun evde dolaştığı ve teskin edilmesi gerektiği inancıyla ilişkilidir. Çivi çakma, uğursuzluktan korunma ritüelidir. Alevi-Bektaşî geleneğinde, dedenin evi okuması, ruhun huzur bulmasını sağlar.

3.3.2. Ölünün Eşyalarının İşlenmesi

Ölünün eşyaları, cenazenin yıkandığı suyla yıkanır, üç gün sergide bekletilir ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılır veya gömülür/yakılır. Kaynak kişiler, bu süreci şu şekilde ifade etmektedir:

“Ölen kişinin eşyaları evde tutulmaz. Cenaze suyuyla yıkanır, üç gün çalı çırpının üzerinde kurutulur. Üçüncü gün toplanır, ihtiyaç sahiplerine dağıtılır. Ölen kişi bulaşıcı hastalıktan öldüyse eşyalar gömülür veya yakılır.” (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK12, KK13, KK17, KK18, KK19, KK20, KK25, KK28, KK29)

Bu uygulama, Şamanist Türklerde ölümle temas eden nesnelerin uğursuzluk taşıyabileceği ve arındırılması gerektiği inancıyla ilişkilidir. Üç gün bekletme, Şamanist ritüellerde ruhun geçiş süresini simgeler. Alevi-Bektaşî geleneğinde, eşyaların dağıtılması, toplumsal dayanışmayı güçlendirir.

3.3.3. Yas Giyimi ve Uygulamaları

Kınık Çepnilerinde ölümden sonra başlayan yas süreci kırk gün sürmekte ve bu süre zarfında toplumsal ve bireysel düzeyde bir dizi davranış kısıtlamasına gidilmektedir. Bu dönem hem ölen kişiye saygı göstermek hem de ölümün bulaşıcılığından korunmak amacıyla çeşitli ritüel ve sembolik uygulamalarla şekillenir. Yas süresi boyunca kadınlar siyah yazmalar takarken erkekler sakal tıraşı olmamaktadır. Ayrıca, bu süre zarfında eğlence faaliyetlerinden, et tüketiminden, sakız çiğnemekten, banyo yapmaktan ve müzik dinlemekten kaçınılır. Cenaze evinde yemek pişirilmez; köylüler tarafından cenaze evine yemek getirilir. Aynalar örtülür, televizyon açılmaz ve özellikle genç yaşta ölen bireyler için bu yas süreci yıllarca sürebilmektedir. Kaynak kişiler bu uygulamaları şu şekilde aktarmaktadır:

“Ölenin birinci derece yakınları kırk gün yas tutar. Hatta ölen genç biriye yas kırk günü de geçer, aylarca da sürebilir. Benim genç yaşta oğlum vefat etti, on sene oldu öleli ama daha bir sefer eğlence yerlerine çıkmadım, elime kına yakınmadım, sakız çiğnemedim. Bir kadın evlat acısı çekiyorsa o kadın cehennem ateşinin ıstırabından bir fazlasına çekermiş.” (KK17)

“Kadınlar yas süresince başına siyah yazma bağlar. Kırk gün o yazma baştan çıkmaz. Ölen kişi, genç biriye eşinin ve annesinin bu yas giyimi yıllarca devam edebilir. Bu süreçte erkekler de sakal tıraşı olmazlar.” (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24, KK25)

“Ölen kişinin yaşına da bağlı ama yaklaşık kırk gün ölen kişinin evi konu komşu tarafından beklenir. Yas süresinin ilk üç günü o evin ışığı kapatılmaz. Cenaze yıkanan yerde üç gün boyunca akşamları çıra yakılır. Ev sahibi televizyon bile izlemez. Aynaların üstü kapatılır, aynaya bakmazlar. Erkekler sakal kesmezler. Et de yenilmez bu yas süresince. Tırnak kesilmez. Sakız çiğnenmez. Eğer ölen kişi çok genç öldüyse anası babası banyo da yapmaz. Tabi bir işte filan çalışıyorsa yakınları mecburen banyolarını yaparlar. O acıyla hele ölen kişi bir de çok gençse temizlik filan o insanların aklına gelmez. Sürekli acıyla yaşıyor zaten o insanlar, elini yüzünü sürekli toprakla yıkarlar.

Zaten acısı olduğu için elini yüzünü suyun altına tutup yıkamazlar. Muharrem ayında yas nasıl oluyorsa o zaman da aynısı olur. Kadınlar başlarına çeki çekerler. Hep siyaha bürünür kadınlar. Bu yas süresi bazı ailelerde ölen kişi genç ölmüşse yıllarca sürebilir. Ölene kadar bile yas tutan insanlar var. Yaklaşık bir hafta on gün yemek pişmez o evde. Yemeği konu komşu getirir. Et yenmemesinin sebebi, bu yörede “ölünün etini ye “derler, o sebepten et yendiğinde sanki ölen kişinin etini yiyormuş gibi olur. Sakız da aynı şekilde “ölümü çiğne, ölümün etini çiğne” derler, o yüzden sakız da çiğnenmez. Müzik dinlenmez, alkol tüketilmez yas süresince. Kına da yakılmaz bu süreçte.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Ölen kişiyi seven yakınları, eşi dostu kırk gün et yemeği yemezler, eğlence yapmazlar, bir sükûnetlik olur, sakal kesmezler, saç tıraşı olmazlar. Televizyon açılmaz. Yas döneminde kırk gün banyo yapılmaz. Evli çiftler sanki evli değil de bacı kardeş gibi uyur. İş güç devam eder ama köylü bu işleri yaparken ölen kişinin yakınlarına yardım eder. Kırk gün konu komşu, köylümüz cenaze evine yemek getirirler, tarla bağ bahçe işlerinde yardımcı olurlar. Kırk gün boyunca cenaze evine gelip lamba açık, sabaha kadar otururlar.” (KK17)

“Yas süresince köyde, düğün nişan gibi eğlenceli bir tören varsa bunlar ertelenir. Köy halkı yas tutanlara saygısızlık etmez.” (KK9, KK10, KK11)

“Eşi ölen kadının çocuğu varsa o kadın için yas süreci bitmez ve o kadın bir daha evlenmez. Çocuğunu bekler onlar, çocuklarına adarlar kendilerini. Ölen kişinin ailesi birkaç yıl düğünlere filan çıkmaz. Eskiden yas daha katıymış. Hele ölen kişi gençse bütün köy tutarmış yasını. Ölen kişinin evinde evlenecek ya da nişanlanacak kişi varsa en az bir sene bekler.” (KK4)

Bu ritüellerin arka planında Şamanist Türk kültürüne ait inanç sistemlerinin etkili olduğu görülmektedir. Siyah renk, yeraltı dünyası ve ölümle ilişkilendirilirken yas sürecinde siyah giyinmek ölünün ardından duyulan hüznün ve ölümle kurulan sembolik bağın dışı vurumu olarak değerlendirilir (Çoruhlu, 2020: 333). Erkeklerin sakal tıraşı olmaması ve bedenle ilgili diğer kısıtlamalar, bedensel dönüşümle birlikte gelen bir içsel disiplinin işaretidir. Eski Türklerde yas tutan ve ölen kişi için ağlayan kadınlara “sağıtçı” denilirdi; bu ağlamalar toplum nezdinde önemli ritüel bir görevdi (Gülensoy, 2015: 193).

Tarihî belgelerde Hun, Göktürk, Uygur ve Oğuz toplumlarında uygulanan “yoğ” törenleriyle benzerlik gösteren bu yas uygulamaları; saç baş dağıtma, yüz ve kulakları bıçakla çizerek kan akıtma gibi dramatik ritüellerle zenginleştirilmişti (Kafesoğlu, 1980: 27–28). Bugün şekil değiştirmiş olsa da Çepni toplumundaki yas süreci, geçmişin mitik ve törensel kodlarını hâlâ taşımaktadır.

3.3.4. Ölünün Belirli Günleri

Ölünün yedisi, kırkı, elli ikisi ve yılı için hayırlar düzenlenir. Kırkıncı gün, mezar açma ve yemekli hayırla en önemli anma günü olarak kabul edilmektedir. Kaynak kişiler, bu ritüelleri şu şekilde ifade eder:

“Kırkıncı gün ölen kişinin yakınları güneş doğmadan önce mezarı açmaya giderler. Su götürürler, çiçek götürürler, kadın çoluk çocuk tüm yakınları gider, mezarın başında ağlarlar. O mezarın açıldığı gün, kırk hayrı da yapılır. Daha eskiden yemek işi yoktu. Cenaze evinde pişi dökülürdü, sepetlerle tüm köye dağıtılırdı. Şimdi yemekli oldu. Eskiden birer paket sigara, biraz pişi dağıtılırdı. Sigarayı da çekiyorsun ya ruhuna değsin diyerekten dağıtılırdı. Bu pişiyi de iki kişi dağıtırdı, aynı mezar kazmada olduğu gibi pişiyi ilk kim dağıtmaya başladıysa yine o bitirirdi dağıtma işini. Dağıtma işini yapan kişi değiştirilmez, kim başladıysa koca köye o dağıtırdı. Şimdi hayır yapılacağı zaman yemekler yine ölen kişinin evinde pişer, her şeyi kendi evinde yapılır.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Cenaze defnedildikten sonra mezarın üstü çam çırpılarıyla bastırılır. Kırkı çıktıktan sonra ailesi mezarı açmak için mezara gider, çalı çırpıyı kaldırır ve mezarın üstüne su döker. Mezarın başında ağlanır, sızlanır dua edilir, ağıt yakılır, su dökülür, çiçek ekilir. Yaş çam dalları da kırk günde kişiyle birlikte ölür, kırkıncı günde kaldırılır. Kırkı çıktıktan sonra her yere anons edilir, aşçı tutulur, büyük bir hayır yapılır. Kırk hayrını ve yedi hayrını ölenin kendi ailesi yapar. Ailesinin hayır yapmaya durumu yoksa aile fakirse diğer yakınları ortaklaşa hayrını yaparlar. Herkes bir yemeğini alır ve hayır yapılır. Kırkında et yemeği olur mutlaka. Ailenin et yemeği yapamayacak gücü yoksa bile tüm köylü el birliğiyle bu hayrı yapar. Kırk hayrından önce çay, şeker, kola herkes elinden gelen ne varsa cenaze evine götürür. Cenaze evinin maddi gücü yerinde olsa bile akşamdan bir tavuk götürülür. Küçük yer olduğu için herkesin birbirine hakkı geçmiştir. O yüzden herkes elinden geldiği kadarıyla cenaze evine bir şeyler götürürler.” (KK17)

“Kırk yemeğinde dede kazanları açarken dua yapar, okur. Evde de okur. Dede kazanı tutar ve şiddetli bir okuma yapar. Yemek ölenin ruhuna değsin diye dua eder, kazana okur.” (KK17)

“Kırkinci günde ölünün bedeni şişip patlarmış, burnu düşermiş. O yüzden kırkı diyorlar.” (KK17, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

Bu anmalar, Şamanist Türklerde ruhun geçiş süreçlerini (yedi, kırk gün) simgeleyen ritüellerle ilişkilidir. Kırkinci gün, ruhun bedenden tam ayrıldığı inancını yansıtır. Alevi-Bektaşî geleneğinde, dedelerin duaları ve lokma dağıtımı, bu ritüelleri manevi bir çerçeveye oturtur.

3.3.5. Dardan İndirme Töreni

Kınık Çepnileri arasında, Alevi-Bektaşî inanç sistemi içerisinde yer alan “dardan indirme” töreni, ölen kişinin ruhunun huzura kavuşması amacıyla gerçekleştirilen önemli bir ölüm sonrası ritüeldir. Bu ritüel, musahiplik bağı bulunan ölen kişi için ölümün ardından ilk cem töreninde icra edilir. İnanca göre, musahipli bir birey öldüğünde ruhu “darda” kalır ve bu darın indirilmesi ancak cem erkânı içerisinde belirli usullerle gerçekleştirilen bir törenle mümkün olur. Bu süreçte, ölen kişi için dualar edilir, ardından yaşını doldurmuş bir koç kurban edilir. Kaynak kişiler bu uygulamayı şu ifadelerle aktarmaktadır:

“Dardan indirme cemde sürülür. Ölen kişi musahipliyse cemde ölen kişinin çocukları dedeye babalarının darını indireceklerini söylerler. Normalde kurban, iki-üç aylık kuzudan olur ama dardan indirmede yaşını doldurmuş koç olmalıdır. Yakınları toplanır, çikolatasını, lokumunu dağıtır. Dede okur, duasını yapar, dardan indirir. Musahipli kişiler, birimiz hepimiz, dördümüz bir can derler, onun için de ölen kişiyi dardan indirirler.” (KK1, KK2, KK3)

“Ölen kişi ceme girmişse musahibi varsa cem sürerken dardan indirme yaparlar. Dardan inmesi için musahiplik olması gerekiyor. O dardan indirme için yaşını doldurmuş bir kuzu götürürler. O kişinin darını indirirler cemde.” (KK3, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24)

“Ölen kişi musahipliyse öbür tarafta darda olduğu düşünülür. Onun darının indirilmesi için kişinin musahipleri cem evine gelerek kurban kesip dar indirecekler.

Kişinin ruhunun sıkışıp kaldığı, darda olduğuna inanıldığı için dar indirilmesi gerekir. Cem evinde dua edilir, kişi anılır, kurban kesilir böylece dar indirilmiş olur.” (KK4)

Bu ritüel, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin musahiplik anlayışına dayanmaktadır. Musahiplik, bu inanç sisteminde yalnızca dünyadaki kardeşlik bağı değil, aynı zamanda ölümden sonraki sorumluluğu da kapsayan kutsal bir bağdır. Nitekim musahibi olmayan ya da düşkün olarak ölen bir birey için bu ritüel gerçekleştirilmemektedir. Dardan indirme töreni, ölen kişinin bu dünyayla olan ilişkisini helalleşme yoluyla kesmeyi ve onun ruhunu huzura kavuşturmayı amaçlar (Ersal, 2016: 449–451). Tören genellikle ölümün ardından kırkıncı günde icra edilmekle birlikte, bazı ocaklarda yılı dolmadan önce de yapılabilmektedir (Ersal, 2019: 236).

Dardan indirme töreninde kesilen yaşlı koç, Şamanist Türk kültüründe de rastlanan bir uygulamayı çağrıştırmaktadır. Şamanist inançlarda, ruhun gökyüzünde asılı kaldığı ve ancak kurbanla özgürleştiği düşüncesiyle benzerlik taşıyan bu uygulama, ölen kişinin ruhunun yolculuğunu kolaylaştırmak amacıyla kurban edilen hayvanın bir nevi ruhsal rehber olmasını simgeler. Koç, bu bağlamda ruhun geçişini sağlayan kutsal bir hayvan işlevi görmektedir.

3.3.6. Mezar Ziyaretleri

Bayram arifesi gibi önemli günlerde mezar ziyareti yapmak kültürümüzde önemli bir yer tutmaktadır. Benzer uygulamalar Çepni kültüründe de vardır fakat yas süresi boyunca yani ölümün üzerinden kırk gün geçmeden mezar ziyareti yapılması hoş karşılanmaz. Ölünün gömülmesinin üzerinden kırk gün geçtikten sonra ölenin yakınları mezarlığa giderek mezarın üzerindeki çalı çırpıyı kaldırır, mezarın üzerine su dökerler. Buna mezar açma denir. Kaynak kişiler mezar ziyaretleri ile ilgili ritüelleri şu şekilde ifade etmektedir:

“Mezar ziyaretleri genellikle arife günlerinde yapılır. Yakınları yıl dönümünde de gider. Mezar ziyaretine giderken çiçek götürürler, su götürürler, mezarın bakımını temizliğini yaparlar. Bilen bir Fatiha okur, bilmeyen dua eder, bunun dışında bir şey yapılmaz mezarlıkta. Çocuk mezariysa oyuncak bebek de götüren oluyor ama öyle yaygın bir şey değil. Genellikle çiçek gider.” (KK3, KK5, KK9, KK22, KK23, KK24)

“Kırk gün mezar hiç ziyaret edilmez. Ölüm olayının kırkıncı günü ölen kişinin yakınları gidip mezarın üzerine kapatılan çalı çırpıyı açarlar. Sonra da kırk lokması

dökerler.” (KK1, KK2, KK3, KK4, KK9, KK10, KK11, KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

“Bayram arifelerinde herkes gider mezar ziyaretine. Onun dışında insanlar rüyasında görür ya da ziyaret etmek ister yine gidip ziyaret ederler. Çiçek, su götürülür ziyarete giderken Ağaç dikeceklerse genellikle servi dikerler, serviye mezar ağacı denir.” (KK18, KK19, KK20, KK28, KK29)

Mezar ziyaretleri, Şamanist Türklerde atalar kültü ve ruhlara saygı geleneğiyle ilişkilidir. Çam dallarının kırk gün kalması, ruhun geçiş sürecini simgeler. Kurban kesimi, Şamanist ritüellerde yeni bir başlangıcı (mezarın tamamlanması) kutlama pratiğidir.

3.3.7. Mezar Taşları

Ölen kişinin adının yaşatılması, o kişiye duyulan saygı ve sevginin gösterilmesi amacıyla mezar taşının yapılması önemli bir gelenektir. Cenaze defnedildikten sonra öncelikle mezarın başlarına iki tahta çakılır, bu tahtalar üzerine genellikle ölen kişinin ismi ve ölüm tarihi yazılır. Ayrıca kefenin bir parçası olan ayak ve baş bağları da bu tahtalar üzerine bağlanır. Ölen kişi kadınsa bazen eşarp bağlandığı da olur. Mermerden kalıcı bir mezar taşı yapılması içinse en az bir sene beklenmesi gerekir. Mezar yerine tam oturmadan taş yapılması mezarın göçmesine sebep olabilir ki bu da çok hoş karşılanacak bir şey değildir. Hatta mezar göçecek olursa yeni bir ölümün habercisi olduğuna inanılmaktadır. Mezar taşı yapıldıktan sonra kişi için kurban kesilir ve hayır yapılır. Mezar taşı yapılan kişi erkekse koç, kadınsa dişi bir koyun kurban edilir. Kaynak kişiler mezar taşları ile ilgili yapılan uygulamaları şu şekilde aktarmaktadır:

“Mezarın yapılabilmesi için bir iki yıl beklenmesi gerekir. Çünkü beklenmezse mezar çökebilir. Mezarın çökmesi insanlar arasında iyi karşılanmaz. Yeniden ölüm istiyor diye düşünürler. Mezar yapıldıktan sonra mezar hayrı yapılır. Pişi dağıtılır, kurban kesilir. Ölen kişi erkekse erkek hayvan, ölen kişi kadınsa dişi hayvan kesilir. Kesilen kurban da pişirilerek dağıtılır.” (KK4)

“Mezar taşı yapıldıktan sonra kurban kesilir. Bu dünya geçici evimiz, asıl evimiz mezar derler biz de o yüzden mezar yapıldıktan sonra hayvan kesilir. Bir eve, bir temele kazılmış gibi yeni yapılan mezar için de kurban kesilir, kan akıtılır.” (KK17)

4. Mitik ve Eski Türk İnancılarının Çepni Ritüellerine Yansıması

Arpaseki köyü Çepnilerinin ölüm ritüelleri, Şamanist Türk inanışlarının mitik unsurlarıyla Alevi-Bektaşî geleneğinin manevi çerçevesinin bir sentezini sunar. Ölüm öncesi belirtiler (yıldız kayması, hayvan işaretleri, rüyalar), Şamanist kozmolojide ruhun geçişi, atalarla iletişim ve doğanın kehanet işaretleri taşıdığı inancını yansıtır. Ölümden kaçınma pratikleri (el-yüz yıkama, kazma-kürek eve getirmeme), Şamanist arınma ritüelleri ve ölümün bulaşıcılığı korkusuyla ilişkilidir. Ölüm döşegi ritüelleri (zeytin dalı, su içirme), Şamanist Türklerde ruhun yolculuğunu kolaylaştırma geleneğine dayanır. Cenaze hazırlığı ve defin sürecindeki semboller (evleme, çam dalları, çıra yakma), Şamanist Türklerde mezarın ölünün ebedi evi olduğu ve ruhun korunması gerektiği inancını yansıtır. Yas süreci ve anma törenleri, Şamanist “yoğ” törenleri ve atalar kültüyle bağlantılıdır. Dardan indirme, Alevi-Bektaşî musahiplik bağıyla Şamanist kurban ritüellerinin birleşimidir. Mezar ziyaretleri ve taş yapımı, Şamanist Türklerde atalara saygı ve ruhların anılmasının devamlılığını gösterir. Alevi-Bektaşî geleneği, bu ritüelleri dedelerin duaları, musahiplik bağı ve cem törenleriyle manevi bir çerçeveye oturarak, Çepni kültürünün İslam sonrası dönüşümünü tamamlar.

Sonuç

Bu çalışma, İzmir’in Kınık ilçesine bağlı Arpaseki köyünde yaşayan Çepni topluluğunun ölüm etrafında şekillenen inanç ve ritüellerini alan araştırmasına dayalı verilerle inceleyerek, söz konusu pratiklerin mitik arka planı ile eski Türk inanç sistemleri arasındaki bağı ve sürekliliği ortaya koymayı amaçlamıştır. Araştırma bulguları, görünürde Alevi-Bektaşî inanç dairesinde icra edilen ritüellerin derin yapısında Şamanist kozmoloji, atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı inancına ait kadim unsurları güçlü bir biçimde taşıdığını göstermektedir.

Araştırma bulguları, Arpaseki Çepnilerinde ölüm olgusunun, salt biyolojik bir son olarak değil, ruhun bir varlık katmanından diğerine geçiş yaptığı, döngüsel ve anlam yüklü bir “yolculuk” olarak algılandığını göstermiştir. Öncelikle, ölüm öncesi döneme ait inanışlar, gerek hastanın fiziksel ve psikolojik durumuna ilişkin gözlemler gerekse hayvan davranışları, rüyalar ve doğa olayları üzerinden okunmaktadır. Tavana bakma, “yıldızın düşmesi”, baykuşun konması, köpeğin uluması, diş düşmesi gibi işaretlerin tamamı, Türk mitolojisindeki ruh, kut, göksel kader ve haberci hayvan motifleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu göstergelerin halk arasında hâlâ geçerli kabul edilmesi, kadim inanç sisteminin modern Alevi-Bektaşî pratiğinde dahi canlı olduğunu göstermektedir.

Araştırmanın ikinci aşamasında incelenen cenaze hazırlıkları ve defin ritüelleri, Arpaseki Çepnilerinin ölümle kurduğu sembolik ve kutsal düzlemi açıkça ortaya koymaktadır. Ölünün gözünün kapatılması, çenesinin bağlanması, üzerine bıçak konması, kedinin cenazenin üzerinden atlamasının engellenmesi gibi uygulamalar, ruhun bedenden ayrılma sürecini düzenlemeyi ve kötü ruhlarla temasını engellemeyi amaçlayan Şamanist ritüellerle güçlü benzerlikler taşımaktadır. Cenazenin yıkanmasında mersin otu, gül suyu, günlük gibi bitkilerin kullanılması, yıkama yerinde üç gün çıra yakılması, su kazanının ters çevrilmesi gibi uygulamalar ise hem arınma hem de ölümün “kirletici” niteliğinden korunma düşüncesinin güncel yansımalarıdır.

Defin süreci özelinde dikkat çeken “evleme” uygulaması, ölen kişinin mezarda kendisine ait bir “ev”e yerleştirilmesi fikriyle, eski Türklerdeki “kurgan-kabir” anlayışının yerel bir devamı niteliğindedir. Mezarın üzerine çam dalları örtülmesi, mezarın kırk gün boyunca bu dallarla kapalı tutulması, mezara su dökülmesi gibi pratikler ise hem doğa kültürünün hem de ruhun sakinleştirilmesi gerektiğine dair eski inançların modern halk pratiğine uyarlanmış biçimleridir. Kazma-kürek elden ele verilmemesi, tabutun herkes tarafından taşınmak istenmesi, mezar kazma işinin ilk kim başlattıysa son toprağı onun atması gibi ritüeller, ölümün toplumsal uyum ve birlik bağlamında ele alındığını göstermektedir.

Araştırmanın üçüncü aşamasını oluşturan ölüm sonrası uygulamalar, Arpaseki Çepnilerindeki kırk günlük yas sürecinin kurallar, yasaklar ve davranış normlarıyla sıkı biçimde düzenlendiğini ortaya koymuştur. Kırk gün boyunca eğlence yapılmaması, bazı yiyecek ve içeceklerin tüketilmemesi, tırnak ve saç kesilmemesi, mezarın kırkinci gününde çam dallarının kaldırılması gibi uygulamalar, eski Türklerdeki “kırk gün ruhun mekânda kalması” düşüncesiyle birebir örtüşmektedir. Ayrıca Alevi-Bektaşî geleneğine özgü Dardan İndirme ritüeli, ölen kişinin toplumsal ve manevi borçlardan arındırılması bakımından hem İslâmî hem de Şamanist unsurları aynı potada eriten bir geçiş töreni işlevi görmektedir.

Bu çalışma, Arpaseki Çepnilerinin ölümle ilgili ritüellerinin üç temel düzlemde anlam kazandığını ortaya koymuştur:

a. Mitik düzlem: Şamanist kozmoloji, gökyüzü-yer-altı dünyanın üçlü evren tasavvuru, ruhun geçişi, atalar kültürü, tabiat kültürü ve hayvan sembolizmi ritüellerin temelini oluşturmaktadır.

b. İslamî-Alevi-Bektaşî inanç düzlemi: Helallik alma, cenaze namazı, dede tarafından telkin verilmesi, kırkıncı gün cemleri gibi unsurlar, ritüelleri dini bağlama yerleştirmektedir.

c. Toplumsal dayanışma düzlemi: Köy halkının cenaze sürecindeki dayanışması, yas evinin yalnız bırakılmaması, işlerin ertelenmesi ve ortak yardım kültürü, ölümün toplumsal bir olay olarak görüldüğünü göstermektedir.

Sonuç olarak Arpaseki köyü örneği, Çepni topluluğunun bin yıllara uzanan eski Türk inanç sistemlerinin mirasını yalnızca muhafaza etmekle kalmadığını; bu mirası İslamiyet ve özellikle Alevi-Bektaşî inanç dairesi içinde yeniden yorumlayarak özgün, bütüncül ve işlevsel bir senteze dönüştürdüğünü göstermektedir. Ölüm etrafında şekillenen ritüel ve pratikler, eski Türk mitolojisine ait unsurların (atalar kültü, tabiat kültleri, Gök Tanrı anlayışı, mitik evren tasavvuru) Alevi-Bektaşî öğretisinin ritüel dili ve İslamî çerçevesiyle harmanlanarak çok katmanlı bir inanç sistemine dönüştüğünü somut biçimde ortaya koymaktadır. Bu yapı hem kültürel belleğin sürekliliğini hem ritüellerin toplumsal dayanışmayı pekiştirici işlevini hem de kadim Türk inançlarının modern halk yaşamındaki görünürlüğünü açıkça kanıtlamaktadır. Dolayısıyla Arpaseki Çepnileri, eski Türk inanışları, İslamiyet ve Alevi-Bektaşî geleneği arasında kurdukları bu özgün sentezle Alevi-Bektaşî topluluklarının inanç tarihine, Çepni topluluğunun kültürel kimlik yapısına ve Türk halk inanışlarını konu alan araştırmalara değerli bir örnek sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- AYHAN, A. (1997). *Balıkesir ve Çevresinde İskân Hareketleri Manavlar, Yörükler, Çepniler, Türkmenler, Muhacirler*. Balıkesir: Rotary Kulübü.
- AYDEMİR, A. (2015). “Dîvânü Lügati’t-Türk’ta Astronomiye Dair Sözcükler”. *International Journal of Language Academy*. 3(3). 177–186.
- ATALAY, B. (1985). *Divanü Lügati’t-Türk Tercümesi* (Cilt III). Ankara: TDK Yayınları.
- BAYATLI, O. (1944). *Bergama’da Köyler Dört Çepni Köyü*. Bergama: Bergama Halkevi Yayını.
- BOSTAN, H. (2002). *Anadolu’da Çepni İskânı. Türkler C.6*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- ÇELİK, A. (2002). *Çepnilerin Anadolu’nun Türkleştirilmesindeki Yeri ve Önemi. Türkler C.6*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- ÇORUHLU, Y. (2020). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- ELİADE, M. (1976). *Patterns in Comparative Religion*. London. Aktaran: Münir Yıldırım (2017). *Tabiat Kültürleri, Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- ERSAL, M. (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi – Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERSAL, M. (2019). *Alevi Cem Zakirliği*. Ankara: Barış Kitap.
- ERSOY, R. (2002). “Türklerde Ölüm ve Ölü ile İlgili Rit ve Ritüeller”. *Milli Folklor*. 2002/54. 95.
- GÖMEÇ, S. (1997). “Tarihte ve Günümüzde Saha Türkleri”. *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*. 1997 (30). 175-203.
- GÖMEÇ, S. (1997). *Eski Türklerde Devlet ve Aile*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- GÜLENSOY, T. (2015). *Eski Türklerde Ölüm, Mezar ve Yas Gelenegi*. Ankara: T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları.
- İNAN, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- KAFESOĞLU, İ. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- OCAK, A. Y. (2012). *Alevî-Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ROUX, J. P. (1999). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan Özcan, Çev.). Ankara: Kabalcı Yayıncılık.
- SEVİNÇLİ, E. (2009). “Özel Gizli Bir Dil, Çepni Dili”. *Journal of Yaşar University*. 2009 (13). 1923-1949.
- SÜMER, F. (1992). *Çepniler Anadolu’nun Bir Türk Yurdu Haline Gelmesinde Önemli Rol Oynayan Oğuz Boyu*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- SÜREN, F. (2019). *Kınık Çepni Dilcesinden Derleme Sözlüğüne Katkılar*, SDÜ FEF TDE Bölümü Bitirme Tezi.
- ŞİMŞEK UMACI, Z. (2015). “Çepni ve Çepni Ağzı”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 2015 (10). 161-184.
- TOGAN, Z. V. (1982). *Resideddin Oğuznamesi Tercüme ve Tablîli*. İstanbul: Enderun Yayınları.

- TÜRKAY, C. (1979). *Başbakanlık Arşiv Belgeleri'ne Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*. İstanbul: Terciman Yayınları.
- UÇKUN, R. (2007). "Gagauz Türklerinin Gök ve Gök Cisimleri ile İlgili İnançları." *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı Bildirileri V*, 2195–2199. Ankara: Lazer Ofset.
- UYAR, R. (2011). *Osmanlı Salnameleri'nde Bergama*. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi.
- YILDIRIM, M. (2017). *Tabiat Kültürleri, Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

KAYNAK KİŞİLER

- KK1: Ahmet Süren (d.1971), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.
- KK2: Kemal Keskin (d.1976), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.
- KK3: Özay Poyraz (d.1974), Arpaseki, İlkokul mezunu, Çiftçi.
- KK4: Fırat Süren (d.1996), Arpaseki, Lisans mezunu, İşsiz.
- KK5: Ergün Şahan (d.1972), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli/Muhtar.
- KK6: Alpay Şahan (d.1982), Arpaseki, İlkokul mezunu, İşçi.
- KK7: Suat Şahan (d.1962), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.
- KK8: Okan Süren (d.1982), Arpaseki, İlkokul mezunu, İşçi.
- KK9: Hüseyin Şahan (d.1956), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.
- KK10: Gürkan Şahan (d.1986), Arpaseki, İlkokul mezunu, İşçi.
- KK11: Kemal Şahan (d.1988), Arpaseki, Ortaokul mezunu, İşçi.
- KK12: Hatice Şahan (d.1952), Arpaseki, Okula gitmemiş, Ev Hanımı.
- KK13: Zeynel Şahan (d.1949), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.
- KK14: Makbule Şahan (d.1963), Arpaseki, Okula gitmemiş, Ev Hanımı.
- KK15: Kamuran Şahan (d.1986), Arpaseki, İlkokul mezunu, Ev Hanımı.
- KK16: Melek Süren (d.1974), Arpaseki, İlkokul mezunu, Ev Hanımı.
- KK17: Nevin Şahan (d.1962), Arpaseki, Okula gitmemiş, Ev Hanımı.
- KK18: Zühre Süren (d.1972), Arpaseki, İlkokul mezunu, Ev Hanımı.
- KK19: Selma Süren (d.1978), Arpaseki, İlkokul mezunu, Ev Hanımı.
- KK20: Muazzez Yıldız (d.1976), Taştepe, İlkokul mezunu, Ev Hanımı.
- KK21: Adını vermek istemeyen kaynak kişi.
- KK22: Mustafa Şahan (d.1973), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.
- KK23: Kemal Yıldız (d.1961), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.
- KK24: Zafer Süren (d.1963), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.
- KK25: Tamer Şahan (d.1977), Arpaseki, İlkokul mezunu, İşçi.
- KK26: Zümrü Yıldız (d.1952), Arpaseki, Okula gitmemiş, Ev Hanımı.
- KK27: Kemal Şahan (d.1964), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli/Çiftçi.
- KK28: Taner Şahan (d.1971), Arpaseki, İlkokul mezunu, İşçi.
- KK29: Sermin Şahan (d.1971), Arpaseki, İlkokul mezunu, Ev Hanımı.
- KK30: Güldal Şahan (d.1954), Arpaseki, Okula gitmemiş, Ev Hanımı.
- KK31: Hüseyin Poyraz (d.1949), Arpaseki, İlkokul mezunu, Emekli.

Tanitmalar
Reviews / Vorstellung

ALEVİ-BEKTAŞİ KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ ARŞİVİ VE ALEVİ BEKTAŞİ KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ ARŞİVİ KATALOĞU ÜZERİNE

İlgar BAHARLU *

Yazı, medeniyetin kurucu unsurlarından biridir. Bilginin kaydedilmesi, insanlar arasında dolaşıma sokulması ve kuşaklar boyunca aktarılması yazı sayesinde mümkün hâle gelmiştir. Yasaların düzenlenmesi, takvimin oluşturulması ve ticaretin kurumsallaşması gibi toplumsal yapıyı belirleyen temel süreçler; yazının ortaya çıkışıyla birlikte gelişmiştir. Bu gelişme, bireylerin ortak bir düzen ve disiplin içerisinde yaşamalarını sağlayan tarihsel bir eşik oluşturmuş; insanlık tarihinde yazının icadı, tarihin başlangıcı olarak kabul edilmiştir.

Bu bağlamda yazının icadından önceki dönem “prehistorik çağ” (tarih öncesi) olarak adlandırılırken yazının ortaya çıkışıyla *historya*, yani tarih başlamıştır. Bununla birlikte tarih felsefesi disiplini içerisinde, “prehistorik” dönem ile *historya* arasında yer alan ve âdetâ bir geçiş evresini ifade eden bir kavram da bulunmaktadır. Bu kavram “protohistorya”dır. Her ne kadar protohistorya ile prehistorya arasında kesin ve net bir ayrım yapmak güç olsa da protohistorya kavramı yazının icat edilmiş olmasına rağmen yazıyı doğrudan kullanmayan ya da kullanmayı bilmeyen toplumlar için kullanılmaktadır.

Bu çerçevede Alevi-Bektaşî zümreler söz konusu edildiğinde, yüzeyde masum bir tespit gibi sunulan ancak arka planında alaycı ve imalı bir yaklaşım barındıran “Alevilik sözlü kültüre/anlatıma/geleneğe dayalıdır.” ifadesi öne çıkmaktadır. Bu söylem aracılığıyla Alevi-Bektaşî toplulukları kayıt alma ve yazı pratiğiyle ilişkisi zayıf, yazıdan bigâne zümreler olarak tanımlanmaya çalışılmış; söz dışında iletişim kurmaya imkân veren araçlara yönelmedikleri varsayılmıştır. Böylelikle bu topluluklar, dolaylı biçimde protohistorya düzeyinde konumlandırılan kitleler olarak tasnif edilmeye çalışılmıştır.

Elbette ki sözlü aktarımı esas alan toplumların kültürleri küçümsenebilecek nitelikte değildir. Yüzyıllar boyunca sözlü ve yazılı aktarımı esas alarak mürşit-talip

* Doç. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, ilgarbaharlu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5200-1705.

ilişkisi içerisinde dönemin ruhu ve insanın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde öğretilerin aktarılması ancak köklü bir sistematik yapı ile mümkündür. Modern çağda bir inancın yol, erkân, adet ve ananelerinin farklı yorumlar doğrultusunda tahrife uğramasını engelleyen unsur ise yazıya dökülmüş olan birincil kaynaklardır.

Bir inanç sisteminin, bir zümrenin, bir ekolün ya da bir dinî oluşumun yapısını, içeriğini, işlevini ve bağlamını kavrayabilmek ancak söz konusu zümrenin düşünce dünyasının birincil kaynaklardan okunup yorumlanmasıyla sağlanabilir. Alevilik-Bektaşiliğin maddi ve manevi tarihsel arka planının aydınlatılması, sözlü kültürünün dayandığı yazılı mirasın tespit edilmesi ve bu yapı içindeki unsurların görünür kılınması, yüzyıllar önce kaleme alınmış ve asırlar boyunca kutsal bir emanet hassasiyetiyle korunarak günümüze ulaşmış kaynaklara nüfuz etmeyi gerektirir. Bununla birlikte sözlü aktarımın taşıdığı bağlam dikkate alınmadığında, yazılı kaynaklardan hareketle yapılan değerlendirmeler sağlıklı bir zemine oturamaz. Günümüzde Anadolu’da Alevi-Bektaşî ocaklarında, dede, âşık ve taliplerin şahsi arşivlerinde, yurt içi ve yurt dışı devlet/özel kütüphanelerin tozlu rafları arasında birçok eser; tespit edilmeyi, gün yüzüne çıkarılmayı, tasnif edilmeyi, tahlil edilmeyi, aktarılmayı ya da çevrilmeyi beklemektedir.

Tarihi çok eskilere dayanan arşivcilik iş ve işlemleri, modern çağda gelişmiş toplumlar için âdeta bir övünç kaynağı olarak devam ettirilmektedir. Hatta kimi milletler kendi arşivcilik geleneklerini eski medeniyetlere dayandırarak kendilerini bu medeniyetlerin mirasçısı ve arşivciliklerini de köklü bir mirasın bakiyesi şeklinde göstermekte idiler. Arşiv kaynakları geçmişte meydana gelen hadiseler, süreçler, kayıtlar ve kurumlar hakkında bilgi veren, özgün nitelik taşıyan yazılı, çizili, görsel, işitsel veya dijital materyallerin bütünüdür ifade etmektedir. Bu kaynaklar, başta tarih olmak üzere sosyoloji, hukuk ve siyaset bilimi gibi disiplinler açısından temel başvuru kaynaklarıdır. Bu kaynaklara “aslı/ana (birincil) kaynaklar” denilmektedir. Söz konusu arşiv kaynakları incelenen olay, dönem veya olguyla doğrudan ilişkilidir. Aynı zamanda olayın gerçekleştiği dönemde ve olayların aktörleri tarafından üretildiği için de birincil kaynak statüsündedir.

Daha açık bir ifade ile kaynaklar, tarihsel bilginin ham, özgün ve bakir hâlini araştırmacılara sunmaktadır. Bu kaynaklar, masum bir tanık gibi tarihin kalbinden araştırmacı ile konuşur. Araştırmacı ise hassas bir dedektif gibi belgelerde saklanan hakikatin ortaya çıkması ve elbette korunması için cazip bir yolculuğa çıkar. Bu belgelerin her bir ögesi, bir ipucudur. Sadece üzerinde yazılı olan ana metin, bilgi

kaynağı değildir. Derkenarlar, daha önceki devirlerde okuyucuların analiz, yorum ve konuya olan hâkimiyetlerini gösterir. Cümle veya kavram ve terimler altındaki çizgiler, yazar tarafından dikkat çekmek istenilen hususları belirtir. Varaklarda yer alan okuyucu notları, dönemin insanları arasında gündemde olan tartışmaları ve müşkülli yansıtır, aynı zamanda okuyucunun bu sorulara cevap mahiyetinde yaptığı hazırlık sürecini ortaya koyar. Kullanılan kâğıt, dönemin teknolojik ve ekonomik koşullarının yanı sıra yazarın ya da müstensihnin maddi imkânlarına da işaret eder; satırların sıklaştırılması veya kelimelerin daha küçük boyutlarda yazılması, eserin telif ya da istinsah edildiği dönemde kâğıdın pahalı veya temini güç bir malzeme olduğunu düşündürür. Hüsn-i hat ve imlaya hâkimiyet düzeyi, eğitim seviyesini yansıtırken sayfadan sayfaya el yazısında gözlemlenen değişiklikler ise yazarın ya da müstensihnin o anki psikolojik ve ruhsal durumuna dair ipuçları sunar. Sonuç olarak isimler, imzalar, mühürler ve belgelerdeki konudan bağımsız notlar gibi unsurların her biri, bir tarihî ipucu mahiyetindedir. Bu kaynak türüne şunlar örnek olarak verilebilir: Resmî yazışmalar (fermanlar, kanunnameler, karar defterleri, raporlar), mahkeme kayıtları, nüfus defterleri (mühimme defterleri, şeriyeye defterleri, ahkâm defterleri), mühürler, nüfus defterleri (tapu tahrir defterleri), mezar taşları, lahitler, hatıratlar, günlükler, mektuplar, antlaşma metinleri/sulh metinleri, fotoğraflar, haritalar, krokiler ve planlar, ses ve görüntü kayıtları, dijital arşiv belgeleri, kronikler, seyahatnameler, şecerele, takvimler, yıllıklar, vakayinameler, biyografiler, otobiyografiler. Belirtilen arşiv kaynakları, bilimsel araştırmalar açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Özellikle olaylara doğrudan tanıklık eden belgeler/kaynaklar oldukları için tarihsel bilginin güvenilirlik ölçütünü artırır. Araştırmacıların asli/ana kaynakları referans olarak değerlendirmesine olanak tanır.

Bu belgelerin kaynaklığı akademik çalışmalarda ileri sürülen tezlerin sağlam temellere dayanması açısından da son derece önemlidir. Zira bir akademik çalışmanın veya araştırmanın bilimsel değeri, kullandığı ana kaynakların niteliği ve çeşitliliğiyle doğru orantılıdır. Arşivlerde muhafaza edilen ana kaynaklar, toplumların kolektif hafızasını oluşturması hasebiyle kültürel kimliğin, geleneklerin ve toplumsal dönüşümlerin anlaşılmasında da büyük önem taşır. Arşiv kaynakları, bilimsel bilginin üretilmesinde temel yapı taşlarıdır. Özellikle asli/ana (birincil) kaynaklar, tarihsel olayların gerçekliğine yakın verileri sunmaları sebebiyle akademik araştırmaların vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Bu kaynakların muhtevası çerçevesinde doğru şekilde tasnif edilmesi, korunması ve araştırmacıların kullanımına sunulması hem bilimsel gelişme hem de toplumsal hafızanın sürdürülebilirliği açısından değerlidir.

Ancak tüm bu hedeflere ulaşmanın yegâne yolu, yukarıda işaret edilen kaynakların bulundukları yerlerden bir araya getirilmesi, modern yöntemlerle muhafaza edilmesi ve araştırmacıların erişimine sunulmasıyla mümkün olur.

İşte Alevilik-Bektaşılık sahasında bir ilk olarak bu büyük hizmete imza atan *Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü* olmuştur. Bu hizmeti takdire şayan eden hususlardan biri, işin herhangi bir devlet ve kurumdan yardım almadan gönüllülük esası üzere, “El ele el Hakk’a” ilkesi doğrultusunda ve himmet talebine karşılık hizmete “Eyvallah” diyerek yapılmasıdır. Dahası, arşiv ve arşivcilik alanıyla ilgilenenlerin de bildiği üzere arşiv kaynaklarının uzun süreli korunması; ısı, ışık ve nem koşullarının dengelenmesini, kaynak bütünlüğünün muhafaza edilmesini ve güvenliğin sağlanmasını gerektiren, ciddi ölçüde fiziki, insani ve maddi kaynak talep eden bir süreçtir. Bu çerçevede geliştirilen standartların ve uygulama örneklerinin takip edilerek güncel tutulması; arşivlerde konservasyon ve restorasyon çalışmalarının yürütülmesi ile dijitalleştirme ve dijital arşiv uygulamalarının hayata geçirilmesi, arşivcilik faaliyetlerinin ayrılmaz bir parçası olup özveri, dikkat ve elbette aşk ile yürütülmesi gereken süreçler arasında yer almaktadır. Bütün bunların ötesinde atalar tarafından asırlarca korunmuş ve türlü hengamelerden sağ kurtarılmış, miras değil kutsal emanet gözü ile bakılan birçok belgenin Alevi-Bektaşî inancına mensup kişiler tarafından *Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşini*’ne devredilmesi Enstitü ve elbette idarecilerinin Alevi-Bektaşî toplumunda tesis ettiği güvenin bir simgesidir.

Bu aşk ile hizmet yolculuğu, 30 Mayıs 1997 tarihinde Prof. Dr. Irène Mélikoff’un Onursal Başkanlığı’nda kurulan Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü ile başlamıştır. İki hizmet binasına sahip olan Enstitü’nün merkez ofisi ve ihtisas arşivi Köln, Poller Kirchweg’de, Kadıncık Ana Dergâhı Hausen/Wied, Malberg’de hizmet vermektedir. Kuruluş tarihinden itibaren Alevilik-Bektaşılık alanında bilimsel, kültürel ve inanşsal çalışmalar yürütmekte ve desteklemekte olan Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, Alevilik-Bektaşılık ile ilgili birçok bilimsel toplantı, proje, kitap yayını ve çalıştaylara imza atmıştır. Ayrıca Alevilik-Bektaşılık alanında uluslararası hakemli bir dergi ile bilim camiasına hizmet vermektedir.

Söz konusu hizmetlerin yanı sıra Enstitü’nün kuruluş tarihinden itibaren tohumları atılan ve 28 yıl sonra meyvesini sunan kutsal bir fidan ise zikredilen ihtisas arşividir. Kasım 2025’te açılışı yapılan ve *Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Kataloğu* ile bilim camiasına sunulan ihtisas arşivi, kurumsal düzeyde bir ilke imza atmış bulunmaktadır. İhtisas arşivi, Alman Arşiv Yönetmeliği’nin özel arşivlere ilişkin esasları dikkate

alınarak planlanmış; oluşturulma süreci ise Landschaftsverband Rheinland'ın *Archive im Rheinland* ofisinden Dr. Gregor Patt'ın danışmanlığında yürütülmüştür. Arşivcilikte son teknolojiler esas alınarak yazma eserlerin, ses ve video kasetlerinin, evrakların ve basılı eserlerin muhafazası için özel karton kutular, raf sistemleri ve veri saklamaya uygun dolaplar kullanılmış; ısı ve nem dengesini sağlayan cihazlar ile yangına karşı koruyucu dolap ve kapılarla donatılmış, arşivin her türlü tehlikeden korunmasını ve uzun yıllar sağlıklı biçimde saklanmasını mümkün kılan uygun koşullara sahip bir arşiv alanı oluşturulmuştur. Ocak merkezli kurumsal yapının bozulmasının önüne geçmek; kadim yol ve erkânın ideolojik ya da siyasi çıkarlar uğruna müsadere edilmesine veya tahrif edilmesine, gelenekten koparılarak yozlaştırılmasına ve sathileştirilmesine karşı durmak amacıyla önemli bir envanter Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi'nde muhafaza altına alınmıştır.

Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi'nde envanteri bağış ve satın alma yolu oluşturulmuştur. Arşiv; Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Kurumsal Arşivi, Güllizar Cengiz Arşivi, Mehmet Yaman Dede Arşivi, Yazma Eserler Arşivi, Haydar Ercan Dede Baba Arşivi, Prof. Dr. Ali Yaman Arşivi, Gürkan Özen (Keşfi) Halife Baba ve Berrin Özen (Cavidan) Anabacı Arşivi, Mehmet Temren Halife Baba Arşivi, Ayhan Aydın Arşivi, Miyase İlknur Arşivi, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Arşivi Kopyası, Şahkulu Sultan Dergâhı Arşivi Kopyası'ndan oluşmaktadır. Arşiv envanterinde, 125 adet orijinal el yazması, 1500 adet ritüel, etkinlik, bilimsel toplantı, çalıştay ve mülakatları içeren CD, 500 adet video kaseti ve 600 adet ses kayıt kaseti ve çok sayıda Farsça, Arapça ve Osmanlı Türkçesiyle yazılmış belge ile beş bine yakın basılı eser yer almaktadır.

Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşiv Kataloğu, Markus Dreßler, Mehmet Ersal, Josef Peter Jeschke, Janina Karolewski ve Güllizar Cengiz'in editörlüğünde Eren Cengiz, Sevda Albayrak, Melisa Öztürk ve Okan Kaya'dan oluşan bir çalışma ekibi ile hazırlanarak bilim dünyasına ve araştırmacıların hizmetine sunulmuştur. Arşivin 2025 yılında yayınlanan kataloğunda Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Kurumsal Arşivi, Güllizar Cengiz Arşivi, Mehmet Yaman Dede Arşivi ve Yazma Eserler Arşivi'ne yer verilmiştir. Kataloğun her sene yeni açılan arşivlerle güncellenerek yayınlanacağı bilgisi editörlerce paylaşılmıştır. Kataloğun mevcut hâli bile Alevilik-Bektaşilik çalışan araştırmacılar için zengin bir ihtisas arşivi hüviyetini yansıtmaktadır.

Arşivdeki yazma eserlere göz gezdirildiğinde, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin derin sözlü kültürünün yanı sıra güçlü bir yazılı kültür geçmişine de sahip olduğu

görülmektedir. Bu bağlamda, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü bünyesinde aşk ve özveriyle tesis edilen bu ihtisas arşivi, Alevi-Bektaşî inanç sistemine mensup olanlara tarihin derinliklerinden gelen bir özgüven, gurur ve asalet duygusu kazandırmayı amaçlarken aynı zamanda bu alanda çalışma yapmayı hedefleyen araştırmacılar için doğru kaynaklardan doğru bilgileri üretme ve bunları gelecek kuşaklara aktarma yönünde güçlü bir davetiye niteliği taşımaktadır. Yirmi sekiz yıllık emek ve özverinin eseri olarak ortaya çıkmış olan Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Arşivi, Alevi-Bektaşî sivil toplum örgütleri açısından yüz akı olmuş bir başarı hikayesidir. Bu eserin ortaya çıkmasında Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yönetim Kurulu Başkanı Gülizar Cengiz başta olmak üzere emek veren herkese teşekkürlerimi sunuyorum.

Arşiv Açılışından Estantaneler

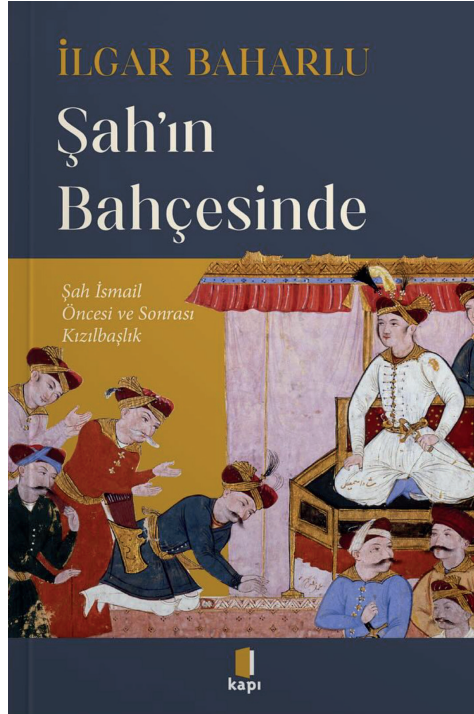






Baharlu, İlgar (2025). *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*. (2.Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları. 296 sayfa. ISBN: 978-625-661-92-9.

Şenol EDE *



İlgar Baharlu'nun çalışmalarında Kızılbaşlık yalnızca bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve siyasal bir kimlik inşası süreci olarak ele alması bakımından dikkat çekmektedir.

Baharlu, semah ritüelinin kökenlerini Safevi Devleti öncesi Tarihî Horasan'daki tasavvufi geleneklere dayandırarak bu pratiğin zaman içerisinde nasıl bir kimlik

* Bilim Uzmanı, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü ABD, Tezli Yüksek Lisans, E-posta: senoled@ gmail.com, ORCID: 0009-0008-1778-2623.

sembolüne dönüştüğünü ayrıntılı biçimde inceler. Ona göre Kızılbaşlığın biçimlenmesi, Şah İsmail döneminin ötesine uzanan bir tarihsel zemine dayanır. Önceki yüzyıllarda gelişen tarikat çevreleri, Türkmen inanç yapıları ve halk tasavvufu bu sürecin temel unsurları arasında yer alır. Bu yaklaşım, Kızılbaşlığın Tarihî Horasan, Anadolu ve Tarihî Azerbaycan coğrafyasında kök salmış özgün bir kültürel hafıza biçimi olduğunu ortaya koyar. Baharlı, bu noktada ritüellerin ve sembollerin toplumsal aidiyetin inşasındaki rolünü merkeze alır.

Baharlı'nun tarih yazımına önemli katkılarından biri de disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemesidir. Klasik tarih kroniklerinin ötesine geçerek mektuplar, minyatürler, seyahatnameler ve arşiv belgeleri gibi farklı birincil kaynaklardan yararlanır. Özellikle Safevi-Osmanlı ilişkilerini ele aldığı çalışmalarında, bu iki güç arasındaki etkileşimi ideolojik bir çatışma olarak değil, karşılıklı meşruiyet arayışı bağlamında değerlendirir. Bu yönüyle Baharlı, tarikat ve devlet arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayarak Safevilğin yalnızca dinî bir hareket değil, aynı zamanda toplumsal örgütlenme ve siyasal strateji modeli olduğunu savunur. Onun çalışmaları, Kızılbaşlığa ve Safevi tarihine ilişkin geleneksel politik merkezli anlatılardan uzaklaşarak inanç, kimlik ve kültürel dönüşüm eksenli yeni bir metodolojik yaklaşım kazandırmış, bu sayede İlgar Baharlı, çağdaş tarih yazımında özgün, eleştirel ve derinlikli bir perspektif geliştiren önemli bir araştırmacı olarak öne çıkmıştır.

Safevi Devleti'nin kuruluşu, XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başlarında Anadolu, Tarihî Azerbaycan ve İran coğrafyasında yaşanan siyasi, toplumsal ve mezhebî dönüşümlerin kesişim noktasında şekillenmiştir. Bu dönemde Anadolu'da yaşayan göçerevli Türkmen toplulukları, yalnız Osmanlı sınır bölgelerinde değil, günümüz İran'ında da geniş bir alanda askerî, ekonomik ve ideolojik bir güç olarak belirleyici bir rol oynamıştır. Bu olgunun önemi, özellikle Faruk Sümer'in *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* adlı eserinde kapsamlı biçimde ortaya konulmuştur. Sümer (1999), Safevi hareketini tarikat merkezli bir yapılanmanın ötesinde Anadolu kökenli Türkmen kitlelerinin desteğiyle biçimlenen bölgesel bir güç odağı olarak değerlendirir.

Anadolu'nun çeşitli bölgelerinden (özellikle Rumeli, Tokat, Amasya, Sivas, Çorum, Maraş, Karaman, Teke, Antalya, Aydın, Diyarbakır ve Saruhan gibi vilayetlerden) gelen Türkmen grupları, Erdebil Dergâhı'nın kuruluşundan başlayarak ve özellikle Şeyh Cüneyt Şeyh Haydar ve nihayet Şah İsmail Dönemi'nde Safevi Tarikatı'nın çekirdeğini oluşturmuştur. Bu gruplar, Kızılbaş kimliği etrafında örgütlenerek bir

inanç topluluğu olmanın yanında, yeni bir askerî-siyasal yapılanmanın taşıyıcı gücü de olmuştur. Nitekim Ustaclu, Şamlu, Rumlu, Tekelü, Afşar, Kaçar, Dulkadirli ve Karamanlı bölgesindeki gibi oymaklar, Safevi ordusunun ve idaresinin belkemiğini meydana getirmiştir. Sümer'e (1999) göre bu yapı, Safevi Devleti'nin kuruluş aşamasındaki en belirleyici unsur olmuştur. Bu belirleyicilik, Şah İsmail'in fetih gücünün esasen Anadolu Türkmenlerinin seferber edilmesine dayanmasından kaynaklanmaktadır.

Bu tarihsel arka plan, İlgar Baharlu'nun (2021) *Şah'ın Babçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserinin konumlandığı zemini anlamak bakımından kritik bir öneme sahiptir. Baharlu, klasik tarih anlatılarında çoğunlukla “Şah İsmail merkezli bir kurtarıcı figür” etrafında şekillenen Safevi kuruluş hikâyesini, Sümer'in de işaret ettiği sosyolojik ve kurumsal temellerle ilişkilendirerek yeniden ele alır.

Baharlu, kitabının “Giriş” (s. 13-29) bölümünde Kızılbaşların inanç sistemi ve Safevi tarihi üzerine yapılan akademik çalışmalara eleştirel bir perspektifle yaklaşır. Ona göre bu alandaki literatürün önemli bir kısmı, Batı merkezli oryantalist yaklaşımlardan, İran tarih yazımındaki etnisite merkezli perspektiflerden ve Osmanlı tarihçiliğinin taşıdığı siyasi önyargılardan tam anlamıyla arındırılmamıştır. Baharlu, özellikle Kızılbaşların inanç sisteminin çoğu araştırmada ya heterodoksi kavramı üzerinden dışlayıcı biçimde ya da yalnızca siyasi muhalefet hareketi olarak daraltılarak ele alınmasını problematize eder.

Yazara göre Kızılbaşların inanç sistemi, belirli bir inanç ya da politik kimlik çerçevesiyle sınırlı kalmaz; Anadolu, Tarihî Azerbaycan ve İran coğrafyalarının ortak tarihsel bilincini yansıtan kapsamlı bir toplumsal olgu olarak şekillenmiştir. Bu nedenle Kızılbaşlık tarihini anlamak için onu kendi iç dinamikleri, sembolik dili ve sosyokültürel kodları üzerinden okumak gerekir. Baharlu'nun eleştirisi, tarih yazımına yönelik eleştirinin yanında yöntem bilimsel bir uyarı niteliği de taşır. Yazar, Kızılbaşlık ve Safevi araştırmalarında indirgemeci, politik merkezli yaklaşımların yerini kültürel, teolojik ve toplumsal boyutları bir arada değerlendiren bütüncül bir bakışın alması gerektiğini savunur. Bu noktada Baharlu, tarihsel metinlerin yeniden okunmasını önerir. Ona göre tarih, sadece olayların dizgesi değil, inancın ve kimliğin şekillendiği bir anlam alanıdır. Yazar, mevcut akademik çalışmaların çoğunda bu anlam katmanının ihmal edildiğini belirtir ve eserini bu boşluğu doldurmak üzere konumlandırır. Dolayısıyla *Şah'ın Babçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı

kitabın “Giriş” bölümü, bir tarih anlatısından ziyade bir tarih yazımı eleştirisi olarak da değerlendirilebilir.

Baharlu, tarih yazımının nesnellik iddialarını sorgularken benimsediği yaklaşım, “içeriden bir bakış” olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşım, Kızılbaşlık tarihi ve Safevi kimliğinin ele alınışında inanç ile tarih arasındaki gerilimi merkeze alan bir yorum zemini oluşturur. Yazar, tarihî olgulara yalnız yazılı belgeler üzerinden değil, kolektif hafıza, sözlü gelenek ve tasavvufi sembolizmin sunduğu imkânlar çerçevesinde yaklaşır. Bu yönüyle “Giriş” bölümü, eserin genelinde izlenecek olan eleştirel ve yenilikçi yöntemin çerçevesini ortaya koyar.

Yazar, kitabının birinci bölümü olan “Safevi Devleti’nin Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Arka Planı: Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletleri” kısmında (s. 31-98) Safevi Devleti’nin kökenini anlamanın, ondan önceki siyasal ve toplumsal yapıları çözümlemekten geçtiğini vurgular. Bu doğrultuda Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerini, tarihsel öncüller olarak değerlendirmenin ötesinde Safeviliğin siyasi kültürünü, idari modelini ve toplumsal dokusunu biçimlendiren yapısal unsurlar şeklinde ele alır.

Baharlu, bu iki Türkmen hanedanını “İdari Örgütlenme”, “Ordu Sistemi”, “Etnik Bileşim”, “Kültürel Üretim”, “Dil Politikaları” ve “Ekonomik İşleyiş” başlıkları üzerinden ayrıntılı biçimde inceler. Böylece Baharlu, Safevi Devleti’nin kuruluşunu açıklarken onu “köklerinden kopuk bir devlet” olarak değil, Türkmen siyasi geleneğinin tarihsel bir devamı şeklinde yorumlar. O, her iki hanedanın siyasal kurumlaşmasını devlet mekanizmasının işleyişiyle sınırlı tutmayarak toplumsal rızanın nasıl üretildiği ve sürdürüldüğü boyutuyla birlikte ele alır. Bu yönüyle yazar, devlet-toplum ilişkilerini dinî ve etnik kimliklerin kesişim noktalarında inceler. Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinde devlet meşruiyetinin büyük ölçüde kabilesel sadakat üzerinden kurulduğunu, bu yapının Safevi döneminde tasavvufi bağlılığa dönüştüğünü savunur. Böylece siyasal iktidarın meşruiyet biçimleri arasındaki dönüşüm, tarihsel bir sürekliliğin göstergesi hâline gelir. Baharlu’nun kullandığı karşılaştırmalı yöntem hem siyasal tarih hem de sosyokültürel tarih açısından özgün bir yaklaşımı temsil eder. Yazar, bu analizleriyle tarihsel sürekliliği kurumsal yönünün yanında, kültürel bilinç düzeyinde de ortaya koyar.

Bu bölüm, Baharlu’nun Safevi tarihini anlamada benimsediği yaklaşımın başlangıç noktasını oluşturur. Bölümde öne çıkan temel husus, Baharlu’nun tarihsel

olguları birbirinden kopuk olaylar şeklinde ele almak yerine, süreklilik içinde gelişen bir medeniyet süreci olarak değerlendirmesidir. Karakoyunlu ve Akkoyunlu yönetimlerinde görülen kabile temelli idari düzen, Baharlu'ya göre Safevi iktidarının toplumsal omurgasını meydana getirir. Bu iki devletin askerî yapılanmasında yer alan hiyerarşik düzen ve savaşçı Türkmen unsurlar ise Şah İsmail döneminde Kızılbaş kimliği altında yeni bir ideolojik anlam kazanır.

Yazar, ekonomik yapıyı da bu tarihsel devamlılık içinde ele alır. Ticaret yollarının denetimi, vergi düzeni ve toprak sisteminde yaşanan dönüşüm, Safevi iktisadi düzeninin temel dayanakları olarak değerlendirilir. Baharlu'nun izlediği tarihsel yaklaşım, klasik devlet tarihçiliğinden ayrışır; kurumların gelişimini sosyokültürel bağlamın iç dinamikleri çerçevesinde anlamlandırmaya yönelir. Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinde görülen yerel özerklik eğilimleri, Baharlu'ya göre Safevi yönetiminde merkezî bir yapı aracılığıyla dengelenmiştir. Bu geçiş, Safevi devlet anlayışının pragmatik yönüne işaret eder.

Yazar ayrıca dinî aidiyetin siyasal düzen kurma gücüne dikkat çekerek tasavvufi otoritenin politik dönüşüm sürecindeki rolünü vurgular. Ona göre Şeyh Safiyyüddin'den Şah İsmail'e uzanan çizgi, bir soy ilişkisiyle sınırlı kalmaz; siyasal vizyonun ideolojik devamlılığını yansıtır. Bu çerçevede Baharlu, tarihsel dönüşümü seküler kategoriler üzerinden kurmak yerine, inanç merkezli bir süreklilik fikri etrafında ele alır. Bu yaklaşım, modern tarih yazımında nadiren karşılaşılan kapsamlı bir tarih okuması örneği olarak değerlendirilebilir.

Baharlu'nun bu bölümdeki yaklaşımı, tarihsel verilerin aktarımıyla sınırlı değildir; o, aynı zamanda toplumsal hafızanın, kültürel kimliğin ve inanç biçimlerinin tarihsel sürekliliğini de çözümlemeye çalışır. Bu nedenle birinci bölüm, eserin genelinde görülecek olan “mistik ve tarihsel sentez” anlayışının ilk somut örneğini oluşturur. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin incelenmesi, Baharlu'nun tarih anlayışında geçmişe dair bir bilgi alanı olmanın yanında, Kızılbaşlığın tarihsel bağlamını ve Safeviliğin ruhsal mirasını kavramaya yönelik bir epistemolojik girişim niteliği taşır. Bu noktada Baharlu, tarihsel olgular ile sembolik anlamlar arasında kurduğu ilişki üzerinden kendine özgü bir tarih yazımı yaklaşımı ortaya koyar. Ona göre tarihsel gerçeklik, yazılı belgelerle sınırlı kalmaz, sözlü gelenek ve kolektif bilinç yoluyla da aktarım kazanır. Bu yaklaşım, özellikle Türkmen topluluklarının hafıza biçimlerini dikkate alan kültürel tarih anlayışıyla örtüşür. Yazar, böylelikle “resmî tarih”ın dışına

çıkarak halk merkezli bir tarihsel anlatı önerir. Bu yönüyle eser hem akademik tarihçiliğe hem de kültürel antropolojiye katkı sağlayan disiplinler arası bir nitelik taşır.

Baharlu'nun tarihsel analizinde sembollerin işlevi belirgin bir yer tutar. Tasavvufi söylem, inanç diline indirgenmeden tarihsel bilincin aktarımını mümkün kılan bir araç olarak ele alınır. Bu yaklaşım, esere özgün bir yorum derinliği kazandırır. Bu doğrultuda birinci bölüm, Safevi tarihinin başlangıç koşullarını ele almakla sınırlı kalmayarak kültürel sürekliliğin epistemolojik boyutunu da tartışmaya açar.

Baharlu, kitabının ikinci bölümünde, "Tarikattan Devlete Safevi Devleti'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Genel Özellikleri" (s. 99–195) başlığı altında Safevi hareketinin tasavvufi bir zümreden güçlü bir siyasi organizasyona dönüşüm sürecini tarihsel bağlamı içinde ele alır. Bu bölümde yazar, Safevilik dinî bir tarikat yapısı olarak ortaya çıkışını aşan bir şekilde, sosyopolitik bir sistemin ideolojik zemini hâline gelişini açıklamayı amaçlar. Ona göre Erdebil Tekkesi'nde şekillenen ruhani örgütlenme, zaman içerisinde bir devletin kurumsal temellerini besleyen bir yapıya dönüşmüştür. Bu süreç, inanç temelli bir meşruiyet anlayışının siyasal alanda karşılık bulmasını ifade eder. Baharlu, Şeyh Safi'den Şah İsmail'e uzanan çizgiyi, dinî otoritenin dünyevi iktidara yönelimi şeklinde okumaz, Alevi inanç merkezli bir süreklilik çerçevesinde değerlendirir. Bu yaklaşım doğrultusunda Safevi tarihi, siyasal olayların kronolojik diziliminden ibaret bir anlatı olarak kurulmaz; inanç, karizma ve toplumsal bağlılık ekseninde şekillenen bir tarihsel yapı olarak ele alınır.

Ek olarak Baharlu bu dönüşüm sürecini açıklarken Weberyen karizma kavramına yakın bir analiz çerçevesi benimser. Karizmatik otoritenin yerini kurumsal otoriteye bırakma süreci, onun yorumunda doğal bir toplumsal evrim biçiminde tasvir edilir (Weber, 2005). Bu çerçeve, tasavvufi hareketlerin Orta Çağ İslam toplumlarındaki sosyopolitik etkilerini anlamada işlevsel bir model sunar. Baharlu ayrıca, Safevi Tarikatı'nın devletleşme sürecinde dinî söylemin siyasal otoriteyle iç içe geçtiğini, bu birlikteliğin modern anlamda bir "siyasi teoloji" oluşturduğunu ileri sürer. Ona göre Safevi Tarikatı, dünyevi iktidarı ile manevi misyon arasında bir bağ olduğunu göstererek klasik siyaset kavramının sınırlarını genişletmiştir. Bu nedenle yazarın analizinde din, ideolojik bir araçtan ziyade toplumsal örgütlenmenin asli belirleyeni olarak konumlanır. Bu bakış açısı, Safevi tarihini anlamada tarihi belgelerin yanı sıra kültürel sembollerle düşünmenin gerekliliğine işaret eder.

Bu bölümde yazar, özellikle karizmatik liderliğin devletleşme sürecindeki işlevini vurgular. Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar dönemlerinde tarikattan siyasete yönelen eğilimler, Baharlu'ya göre hem dinî hem de toplumsal gerekçelere dayanır. Tarikatın mürit-mürşit ilişkisi etrafında kurduğu aidiyet biçimi, Safevi Devleti I. Dönemi'nde (1501-1533) siyasi sadakatin temeline dönüşmüştür. Böylece tarikat disiplini, devlet yapısında idari ve askerî bağlılığın da çerçevesini belirlemiştir. Baharlu, bu durumu tarihsel bir zorunluluk çerçevesinde okumak yerine, kültürel sürekliliğin politik bir biçimi olarak değerlendirir.

Sonuç olarak kitabın ikinci bölümü, Safevi Tarikatı'nın Safevi Devleti'ne dönüşümünü anlamada tarihsel verilerin yanında inanç, kültür ve kimlik dinamiklerini birlikte değerlendiren özgün bir metodolojik çerçeve sunar. Bu çerçeve tarihsel antropoloji ve siyaset felsefesi açısından dikkate değerdir.

Yazarın kullandığı “Tarikattan Devlete Safevi Devleti'nin Kuruluşu, Gelişmesi ve Genel Özellikleri” başlığı, bu dönüşümün sadece biçimsel değil, aynı zamanda düşünsel bir evrimi ifade ettiğini gösterir. Baharlu'nun tarih okuması, klasik devletleşme anlatılarını aşarak dinî otoritenin toplumsal yeniden üretim gücü üzerinden şekillenen bir siyasal bilincin izini sürer. Bu nedenle ikinci bölüm hem tarih yazımında yeni bir metodolojik yaklaşımın örneği hem de Kızılbaş düşüncesinin tarihsel kökenlerine dair derin bir çözümlemedir. Ek olarak yazarın kullandığı kaynak çeşitliliği, eserin akademik güvenilirliğini artırır ve Baharlu'nun disiplinler arası bakışını güçlendirir. Onun metodunda tarih, yalnızca bir geçmiş tasviri değil, kültürel kimliğin sürekliliğini açıklayan bir kavramsal araçtır. Bu durum, modern tarih yazımı açısından hermeneutik bir yenilik niteliği taşır. Baharlu'nun analizleri Türk ve İran tarihçiliği arasındaki epistemolojik boşluğu doldurur. Bu nedenle ikinci bölüm yalnızca Safevi tarihine ışık tutmasının yanında, tarihsel düşüncenin yeniden inşasına da katkıda bulunur.

İlgar Baharlu kitabının üçüncü bölümü olan “Kızılbaş- Alevi ve Şeriatçı Şia Arasında: Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevi Devleti'nin I. Dönemi'nde İnanç” (s. 197-247) bölümünde, Safevi tarihini anlamada en tartışmalı kavramlardan biri olan Kızılbaş-Alevi kimliği ile şeriatçı Şiilik arasındaki farkları tarihsel bir bağlam içinde inceler. Yazar, Safevi Devleti'nin özellikle ilk döneminde ortaya çıkan inanç yapısının günümüzde bilinen Şiilikten önemli ölçüde farklı olduğunu vurgular. Bu farklılık hem kavramsal düzeyde hem de inanç pratiklerinde açıkça görülür. Bu nedenle İmâmiyye Şiiliği ile Kızılbaş inanç sistemi arasında doktriner değil yapısal bir ayrım mevcuttur.

Bu ayrımın en belirgin yansımaları inanç pratiğinde, meşruiyet anlayışında ve cemaat örgütlenmesinde ortaya çıkar. Baharlu, bu farkın özellikle devletleşme sürecinde ideolojik bir çerçeve oluşturduğunu belirtir. Safevi ideolojisinin oluşum evresinde, klasik Şiiliğin fikhî temelleri yerine tarikat temelli bir inanç yapısı hâkimdir. Yazar, bu durumun sonraki yüzyıllarda kurumsallaşacak Şiilikten farklı olarak erken dönem Safeviliğe özgü bir karakter taşıdığını vurgular. Bu tarihsel bağlamın göz ardı edilmesi, modern dönemde Kızılbaşlık kavramına yönelik yüzeysel ve anakronik yorumların da temel nedenlerinden biri olmuştur. Böylece üçüncü bölüm, kavramsal netlik ve tarihsel bağlam kazandırma açısından eserin önceki bölümlerini tamamlayan analitik bir derinlik taşır.

Bu dönemdeki inanç yapısının daha iyi anlaşılması için “Kızılbaş” kavramının tarihsel anlamı kritik bir yer tutar. Baharlu, “Kızılbaş” teriminin başlangıçta bir mezhebî kimlik ve aidiyet göstergesi olduğunu açıkça ifade eder. Bu kavram taliplerin inançsal mensubiyetini ve Erdebil sürecine bağlılığını sembolize eden bir inanç-siyaset işaretidir. İnanç yapısı, mürşit-talip ilişkisi üzerinden şekillenmiş, kutsallık algısı karizmatik liderlik etrafında inşa edilmiştir. Kızılbaş inanç dünyasında bir doktrine bağlılıktan çok, lider figürüne yönelmiş bir dinî sadakat söz konusudur. Bu nedenle Kızılbaşlık, şariat merkezli bir mezhep anlayışından temelden ayrılır. Alevi inanç sistemi, belirli fikhî kurallar etrafında değil, karizmatik bir figür ve elbette Alevi yol ve erkânı etrafında anlam kazanır. Baharlu, bu yapının aynı zamanda siyasal sadakat üretme kapasitesine dikkat çeker. Kızılbaş kimliği, dinî bir kimlik olmanın ötesinde bir toplumsal dayanışma biçimi olarak işlev görür. İnanç sistemi yazılı dogmalardan çok sözlü gelenek, ritüel ve mürşide bağlılık üzerinden örgütlenmiştir. Yazar, bu dinî yapı biçiminin Safevi hareketinin seferberlik gücünü artıran bir unsur haline geldiğini vurgular. Bu nedenle Kızılbaşlık, kurumsal Şiilikten farklı olarak mobilize edici bir inanç pratiği niteliği taşımaktadır. Baharlu, bu yapının karşısına şariatçı Şiilik olarak tanımladığı ikinci bir çizgiyi koyar. Bu inanç biçimi, kelam geleneğine, fikhî yorumlara ve ulema merkezli dinî bir otoriteye dayanır. Kızılbaşlık ise bu doktriner yapıdan oldukça uzaktadır. Onun temeli daha çok tasavvufi yol anlayışına yaslanır. Bu iki inanç çizgisi arasındaki fark yalnızca teolojik değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal yapıya da yansımaktadır. Kızılbaşların inanç sistemi göçerlevli Türkmen toplulukları arasında şekillenen inanç-siyaset bütünlüğü iken şariatçı Şiilik daha çok şehirli çevrelerin medrese ve ulema merkezli bir yapısını temsil eder. Baharlu, bu farkın devlet ideolojisinin ilk dönem karakterini anlamak açısından belirleyici olduğunu

ifade eder. Kızılbaşlık inanç sisteminin siyasallaşmış biçimi, Safevi Devleti'nin erken döneminde ideolojik çekirdeği oluşturmuştur.

Baharlu, kitabının “Sonuç” bölümünde ise Safevi Devleti'nin, yaklaşık iki buçuk asırlık tarihi boyunca yalnızca İran coğrafyasını değil, bu coğrafyada yaşayan halkları ve özellikle Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasetini, Anadolu'daki demografik yapıyı ve dinî uygulamaları da derinden etkilediğini ifade etmektedir. Safevilerin etkisi, kuruluşundan itibaren komşu devletlere uzanmış; Erdebil merkezli bir sufi tarikatın zamanla devletleşmesiyle birlikte Türkmen toplulukları için manevi ve siyasal bir odak hâline gelmiştir. Bu bağlamda Safevi Devleti, Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen devletlerinin devamı niteliğinde ortaya çıkmış, Türkmenlerin kendi inanç sistemleri, yaşam tarzları ve ideolojik kabulleri doğrultusunda şekillenmiş bir siyasal yapı olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Baharlu'nun ulaştığı temel sonuçlardan biri, Safevi Devleti'nin inançsal yapısı, iki ayrı dönem çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Safevi Devleti'nin I. Dönemi'nde (1501-1533) yönetim tarzı, ordu yapılanması, bürokratik ve itikadî yapısı belirgin biçimde Türk-Türkmen karakteri taşımakta ve Türkmen Kızılbaş inancı devletin temel dayanağını oluşturmaktadır. Ancak Şah İsmail'in vefatından sonra Türkmen oymakları arasındaki rekabetin artması, Şah Tahmasb'ın ikinci döneminde izlenen politikalar ve merkezî otoriteyi güçlendirme çabaları sonucunda bu yapı çözülmeye başlamıştır. Safevi Devleti'nin II. Dönemi'nden itibaren Türkmen-Kızılbaş unsurların etkisi azaltılmış, yerlerini şeriatçı İsnâaşerî Şiiliği temsil eden din âlimleri-fakihleri Araplar ve Tacikler (Frsiler) almaya başlamıştır.

Bu bölümünde özellikle vurgulanan bir diğer husus, Türkmen Kızılbaş inancı ile şeriatçı İsnâaşerî Şiilik arasındaki itikadî ve amelî farklılıkların göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Sırf isim benzerliği veya On İki İmam kültü üzerinden yapılan özdeşleştirmelerin, tarihsel gerçeklik ve bilimsel yaklaşım açısından ciddi yanlışlara yol açacağı ifade edilmektedir. Bu çerçevede Karakoyunlulardan itibaren şekillenen ve günümüzde Balkanlar'dan Tarihî Horasan coğrafyasına kadar uzanan sahalarda varlığını sürdüren Aleviliğin, söz konusu Türkmen inanç geleneğinin devamı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Safevi Devleti'nin II. Dönemi'nde gerçekleştirilen siyasal, askerî, bürokratik ve itikadî dönüşümler ise eserin kapsamı dışında bırakılarak gelecekte yapılacak araştırmalar için bir tartışma alanı olarak işaret edilmektedir.

Kızılbaşlık hareketi ve Safevi-Osmanlı rekabeti üzerine kaleme alınan tarihsel literatürün önemli bir bölümü, uzun yıllar Osmanlı merkezli arşiv kaynaklarına dayalı

olarak üretilmiştir. Bu çalışmaların çoğu, Kızılbaşların inanç sistemini anlamlandırmak için Osmanlı Tahrir Defterleri, Şer'iyye Sicilleri, Mühimme Defterleri, resmî kronikler ve menşeat mecmuaları gibi belgeleri esas almıştır. Bu yaklaşımın baskın olduğu eserlerde, Kızılbaş hareketi çoğunlukla bir “devlete karşı ayaklanma”, “mezhepsel sapma” ya da “iç güvenlik sorunu” olarak değerlendirilmiştir. Bu perspektif, devlet merkezli bir bakışı güçlendirmiş; hareketi oluşturan toplumsal taban, inanç pratikleri ve örgütlenme biçimleri büyük ölçüde arka planda kalmıştır. Bu durum, tarihsel olayların yalnızca devletin resmî kayıtları üzerinden okunmasına neden olmuş ve böylece çok katmanlı toplumsal bir olgu olan Kızılbaşlık, dar bir siyasal-ideolojik çerçeveye sıkıştırılmıştır. Ayrıca bu yaklaşım, Osmanlı-Safevi rekabetini sadece siyasi-askerî bir çatışma alanı olarak görmüş; dinî ve kültürel boyutları ikincil plana atmıştır. Kaynak kullanımının sınırlılığı, tarih yazımında tek merkezli bir anlatı geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçeve, uzun yıllar boyunca alanın genel paradigmasını belirlemiş, dolayısıyla alternatif okuma biçimlerinin gelişmesini de önemli ölçüde sınırlandırmıştır. Özellikle Kızılbaşlık gibi karmaşık ve çok katmanlı bir olgunun bu biçimde indirgenmesi, tarihsel gerçekliğin eksik ve tek yönlü anlaşılmasına yol açmıştır. Sonuç olarak erken dönem literatür büyük ölçüde resmî söylemin yeniden üretildiği bir çizgide kalmıştır.

İlgar Baharlı'nın *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı çalışması, bu yerleşik tarih yazımına eleştirel bir müdahale niteliğindedir. Yazar, tek merkezli Osmanlı kaynaklarına dayanmak yerine, Osmanlı, Safevi ve tasavvufî kaynakları karşılaştırmalı bir yöntemle okuyarak farklı bir çerçeve kurar. Bu yaklaşım, Kızılbaş hareketini yalnızca “Osmanlı Devleti açısından bir tehdit” olarak değil, aynı zamanda Kızılbaş toplulukların öznel deneyimi ve Safevi ideolojik projesi üzerinden kavramaya olanak tanır. Böylece tarih anlatısı, devlet merkezli olmaktan çıkar ve çok katmanlı bir toplumsal-siyasal yapının dinamiklerini görünür kılar. Bu yöntemsel fark, tek boyutlu tarih okumalarına kıyasla önemli bir epistemolojik kırılma noktasıdır. Yazar, Safevi menakıpnameleri, Erdebil silsile anlatıları ve bölgesel arşiv belgelerini bir araya getirerek iki farklı tarihsel dil arasındaki anlam farklarını açığa çıkarır.

Osmanlı tarih yazımında Kızılbaş zümreler için çoğu kez “zındık” veya “rafizî” ifadeleri kullanırken Safeviler ise söz konusu zümreler için genellikle “baba”, “iman”, “kutlu bağılık” ve “yolun sadakatı” gibi tanımlamalar kullanılmıştır. İki tarafın aynı zümreyi farklı kavramlarla tanımlaması, tarih yazımındaki ideolojik konumlanmanın bir yansımasıdır. Baharlı, bu dilsel farkları görünür kılarak tarih anlatısını çoğul bir

zemine taşır. Böylece tek merkezli okumanın dışına çıkarak karşılıklı söylemlerin kesişim noktasında yeni bir yorum alanı yaratır.

Osmanlı merkezli klasik çalışmalarda Kızılbaşlık hareketi çoğunlukla devlet güvenliği meselesi olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Kızılbaş inanç sistemine sahip toplulukları, “isyancı”, “tehdit unsuru” ya da “fitne kaynağı” olarak kodlanmıştır. Böyle bir yaklaşım, bu toplulukların dinî, kültürel ve toplumsal örgütlenme biçimlerini analiz etme imkânını büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Baharlı ise bu tabloya alternatif bir bakış getirerek Kızılbaşlığı mezhepsel bir sapma değil, ideolojik bir örgütlenme biçimi olarak ele alır. Onun yöntemi, olguyu yalnızca yukarıdan, yani devletin resmî kayıtları üzerinden değil, aşağıdan, yani inanç topluluklarının kendi dili ve anlatısı üzerinden de okumaya dayanır. Bu yaklaşım, tarih yazımında özneyi yeniden tanımlar: Kızılbaş inanç sistemine sahip topluluklar artık edilgen bir “hedef” değil, aktif bir tarihsel özne olarak yer alır. Bu durum, tarihsel anlatıyı zenginleştirmekle kalmaz, iktidar–toplum ilişkisine yeni bir bakış açısı kazandırır. Bu çerçevede, tarih yazımını bir tek merkezden değil, çok sesli bir düzlemde kurmayı hedefleyen çağdaş tarihçilik anlayışıyla da uyumludur.

Yazarın kullandığı kaynak çeşitliliği, bu dönüşümün temel dayanağıdır. Böylece tarih, bir “devlet hikâyesi” olmaktan çıkarak toplumsal bir deneyimin de sahnesi haline gelir. Klasik Osmanlı arşiv temelli eserlerde Kızılbaş inanç sistemi, sıklıkla İmâmîyye Şîliğî’nin bir uzantısı veya mezhepsel bir “sapma” olarak tanımlanmıştır. Bu anlayış, Kızılbaşlığı teolojik kategoriler içinde daraltmış ve onun tasavvufi, kültürel ve siyasal boyutlarını görmezden gelmiştir. Baharlı ise bu noktada net bir kavramsal ayırım yaparak Kızılbaşlığı klasik Şîlikten farklı bir tarihsel zemin üzerine yerleştirir. Mürşit-talip ilişkisi, dergâh-ocak yapısı, sözlü kültür ve dilsel aidiyet unsurları bu farklılığın somut göstergeleridir. Yazarın karşılaştırmalı kaynak kullanımı, bu farkın ideolojik ve örgütsel temellerini görünür kılar. Bu da Kızılbaşlığı yalnızca bir mezhep veya dinî yönelim olmaktan çıkarak erken modern dönemde bir siyasal hareket biçimi olarak kavramayı mümkün kılar. Klasik arşiv temelli çalışmalarda bu boyutun ihmal edilmesi, tarihin yalnızca iktidar merkezli okunmasına yol açmıştır. Baharlı’nın yaklaşımı bu eksikliği gidererek çok katmanlı bir tarih okuması sunar. Bu durum, Erdebil Dergâhı ideolojisinin iç mantığını anlamak açısından son derece önemlidir. Özellikle Türkmen tabanlı toplumsal yapıların siyasal örgütlenmeye dönüşüm süreçleri, bu yöntemle daha net bir biçimde ortaya çıkar.

Klasik Osmanlı merkezli literatürde Safevi Devleti'nin kuruluşu çoğunlukla 1501 yılına, yani Şah İsmail'in Tebriz'e girmesine indirgenmiştir. Bu tür bir anlatı, olguyu tek bir kırılma anına hapseder ve devletleşme sürecini karizmatik liderlik veya askerî zaferlerle açıklar. Baharlı ise bu indirgemeci anlatıyı reddederek Safevi Tarikatı'nın devletleşmesini, Karakoyunlu ve Akkoyunlu mirası, Erdebil Dergâhı'nın örgütsel kapasitesi ve Türkmen siyasal gelenekleri bağlamında uzun erimli bir tarihsel dönüşüm süreci olarak ele alır. Bu bakış açısı, olayları bir “başlangıç tarihi” etrafında daraltmak yerine yapısal sürekliliklere odaklanır. Böylece Safevi Tarikatı'nın devletleşmesi, yalnızca bir tarihsel olay değil yüzyıllar boyunca gelişen bir toplumsal ve ideolojik altyapının sonucu olarak kavramsallaştırılır. Bu yaklaşım, tek boyutlu tarih yazımına kıyasla çok daha kapsamlı bir çerçeve sunar. Yazar böylelikle tarihsel gelişmeleri yalnızca siyasi liderlik etrafında değil kurumsal miras ve toplumsal güçler üzerinden de okumayı mümkün kılar. Bu yönüyle çalışma, Safevi-Osmanlı tarihi üzerine yapılmış klasik araştırmalardan metodolojik olarak ayrılır. Aynı zamanda bu yaklaşım, günümüz tarihçiliğinde önemli bir yer tutan “yapısal süreklilik” ve “çok aktörlü tarih” kavramlarıyla da örtüşmektedir.

Osmanlı arşivlerini temel alan önceki literatür ile Baharlı'nun çalışması arasındaki farklar üç temel ekseninde belirginleşmektedir. Söz konusu temel eksen kaynak çeşitliliği, kavramsal çerçeve ve tarih yazımı perspektifi şeklinde olduğu söylenebilir. Klasik literatür tek merkezli, devlet odaklı ve çoğu zaman mezhepsel bir çerçeve sunarken Baharlı çok sesli, çok kaynaklı, toplumsal tabanı dikkate alan bir tarih yazımı geliştirir. Bu yaklaşım, Kızılbaşlık tarihini Osmanlı merkezli bir güvenlik meselesi olmaktan çıkarıp erken modern dönemin özgün bir ideolojik, toplumsal ve kültürel hareketi olarak yeniden tanımlar. Kaynakların karşılaştırmalı kullanımı, Kızılbaşlığın yalnızca “devletin bakışı”yla değil, “toplumun bakışı”yla da okunmasına olanak tanır. Bu metodolojik fark, bilgi üretiminde ve kavramların tarihsel bağlamına yerleştirilmesinde de belirleyicidir. Baharlı'nun eseri bu yönüyle tarih yazımında paradigmatic bir dönüşümü temsil eder. Böylece Kızılbaşların inanç sistemine ilişkin tek boyutlu anlatıların ötesine geçerek çok katmanlı ve eleştirel bir okuma zemini sunar. Bu katkı hem Safevi tarihi hem de Anadolu'daki dinî-siyasal hareketlerin tarih yazımı açısından önemli bir eşik niteliğindedir.

İlgar Baharlı'nun *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserin güçlü yanlarından biri, Safevi tarihinin dönemlendirilmesine getirdiği özgün bakış açısidir. Klasik literatürde 1501 yılı bir “başlangıç çizgisi” olarak kabul edilirken

Baharlı bu kronolojik sınırın ötesine geçerek Safevilik'in öncül tarikat ağları ve siyasal yapılar üzerinden şekillenen uzun bir ideolojik süreç olduğunu gösterir. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin idari, askerî ve kültürel mirasının Safevi Devleti tarafından nasıl devralındığına ilişkin çözümlemeler, tarihsel sürekliliği somut bir biçimde ortaya koyar. Böylece Safevi Devleti bir “ani kuruluş” ziyade “devrolan bir mirasın yeni biçimi” olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, literatürde eksik kalan yapısal bağlantıların kavranmasını sağlar ve araştırma alanını salt siyasal olaylardan çok daha geniş bir düzleme taşır.

Baharlı'nın yeni arşiv malzemelerini kullanması, özellikle Azerbaycan, İran ve Hindistan kaynaklarına başvurması çalışmaya önemli bir derinlik kazandırmıştır. Bu kaynaklar, tarih yazımında şimdiye kadar büyük ölçüde Osmanlı merkezli kalmış bakış açılarını dengeleyen zengin bir belge tabanı sunar. Bu yönüyle eser, yeni verilerle desteklenen güçlü bir tarihsel anlatı ortaya koyar.

Bir diğer önemli katkı ise Kızılbaşlık ile şeriatçı Şiilik arasındaki tarihsel farkların açık biçimde ortaya konmasıdır. Modern literatürde sıklıkla birbirine karıştırılan bu iki inanç biçimi, Baharlı'nın çalışmasında tarihsel bağlamına uygun biçimde ayrıştırılır. Kızılbaşların inanç sisteminde karizmatik liderlik, mürşit-talip bağı, dergâh-ocak yapılanmaları ve sözlü kültüre dayalı unsurlar ayrıntılı biçimde ele alınırken şeriatçı Şiilik doktriner, şehirli ve ulema merkezli bir inanç düzeni olarak belirginleşir. Bu kullanım, iki inanç geleneği arasındaki ayrımın yalnız teolojik düzeyde kalmadığını, toplumsal ve siyasal alanlarda da açık biçimde ortaya çıktığını gösterir. Bu ayrım, Safevi ideolojisinin ilk dönem karakterini anlamak açısından büyük bir önem taşır ve mezhepler tarihi çalışmalarına kavramsal bir netlik kazandırır. Aynı zamanda yazar, dil ve kültürün ideolojik birleştirici rolünü merkeze alarak Türkçenin Safevi hareketindeki işlevini yalnızca edebî bir unsur olarak değil, siyasal bir mobilizasyon aracı olarak konumlandırır. Bu vurgu, kültür–dil–inanç üçgeninin siyasal yapıların oluşumundaki rolüne ilişkin güncel tartışmalara önemli bir katkı niteliği taşır.

Baharlı'nın çalışmasının bir başka güçlü yanı da Erdebil Tekkesi'ni bir dinî merkez olarak değerlendirmenin yanında örgütsel, ideolojik ve siyasal bir çekim noktası olarak da ele almasıdır. Bu yaklaşım, Safevi tarikat yapısının siyasal iktidara dönüşüm sürecinin anlaşılmasına önemli bir analitik katkı sunar. Tekke hem mürşit-talip bağının kurumsallaştığı hem de Türkmen topluluklarının siyasal mobilizasyonunun gerçekleştiği bir merkez olarak değerlendirilir. Bu bakış açısı, modern tarih yazımında sıklıkla göz ardı edilen karizmatik liderlik ve dinî hareketlerin mobilizasyon gücüne

dikkat çeker. Dolayısıyla eser, siyaset kuramı ve sosyoloji alanları için de disiplinler arası bir referans metin olma potansiyeline sahiptir. Bununla birlikte eserin bazı zayıf yönleri de bulunmaktadır. Öncelikle çalışma, dil ve anlatım bakımından oldukça yoğun ve akademik bir üslup taşımaktadır. Bu durum, konunun uzmanı olmayan okuyucular için metni zaman zaman zorlayıcı hale getirebilir. Kavramsal yoğunluk, tarihsel terminolojinin sistematik kullanımı ve uzun analitik pasajlar, eserin erişilebilirliğini daraltan bir unsur olarak değerlendirilebilir.

İlgar Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserinde, literatürde ilk kez kullandığı “Ön Kızılbaşlık” kavramıyla özgün bir terminoloji geliştirir. Yazar, bu kavramı Kızılbaşlığın doğrudan Şah İsmail’le başlayan bir olgu olmadığı; XIII. ve XIV. yüzyıllar başta olmak üzere ondan önceki yüzyıllarda Anadolu, Tarihi Azerbaycan ve İran coğrafyalarında şekillenmeye başlayan tasavvufi, toplumsal ve kültürel bir zemin olarak tanımlar. Baharlu’ya göre “Ön Kızılbaşlık” ne tam anlamıyla bir tarikat ne de kurumsal bir mezhep yapılanmasıdır. Daha ziyade inanç ve kimlik bilincinin henüz siyasi bir forma dönüşmeden önceki evresidir. Bu dönem, Babailer İsyanı, Kalenderî ve Hurufî hareketleri gibi halk temelli tasavvufi oluşumların etkisiyle şekillenmiştir. Yazar, bu kavramı kullanarak Kızılbaşlık inanç sisteminin tarihsel gelişimini doğrusal bir süreçten ziyade aşamalı bir inanç evrimi olarak okur. Bu yaklaşım, Safevî tarihine dair modern akademik tartışmalarda önemli bir kavramsal açılım sunar.

Baharlu, “Ön Kızılbaşlık” kavramını yalnızca tarihsel bir tanımlama olarak değil, aynı zamanda bir sosyolojik model olarak ele alır. Ona göre bu dönem, farklı tasavvufi ekollerin halk dindarlığıyla kaynaştığı, inancın mistik öğelerinin toplumsal pratiklere dönüştüğü bir geçiş evresidir. Bu nedenle “Ön Kızılbaşlık” hem bir inanç biçiminin hazırlık aşaması hem de Kızılbaş kimliğinin kültürel temellerini oluşturan bir tarihsel zemin olarak değerlendirilir. Baharlu’nun bu yaklaşımı, klasik tarihçiliğin kronolojik kategorilerini aşarak kültürel sürekliliğe dayalı bir tarih yazımı modeli önerir.

İlgar Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* adlı eserinin ikinci baskısında, ilk baskıda ileri sürdüğü temel tezleri yeni tarihsel, arkeolojik, görsel ve metinsel verilerle destekleyerek bilimsel açıdan güçlendirmiştir. Bu baskı, sadece niceliksel bir genişleme değil, niteliksel olarak daha derin bir metodolojik olgunlaşmanın ürünüdür. Baharlu’nun ikinci baskıda kullandığı kaynak çeşitliliği, onun tarihsel analizine çok boyutlu bir karakter kazandırmıştır. Özellikle Azerbaycan, İran ve Hindistan’da yaptığı kaynak araştırmaları sonucunda ulaştığı belgeler, Kızılbaşlık

tarihinin farklı coğrafyalarda aldığı biçimleri karşılaştırmalı olarak incelemeye imkân vermiştir. Bu sayede yazar, Safeviliği İran merkezine indirgenemeyen, çok merkezli bir kültürel ve inanç hareketi olarak somut biçimde ortaya koymuştur.

Sonuç olarak *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* kitabın ikinci baskısı, Baharlu'nun düşünsel projesinin bilimsel olarak olgunlaşmış hâlidir. Yazar, ilk baskıdaki sezgisel gözlemlerini yeni belgeler, görsel materyaller ve karşılaştırmalı analizlerle desteklemiştir. Böylece Kızılbaşlık tarihine dair özgün kavramlarını sağlam temellere oturtmuştur. Bunun yanında yazar, Karakoyunluların merkez oymaklarından biri olan Baharlu oymağının Hindistan'da bir devlet kurduğunu, Hindistan'da yürüttüğü araştırmalar sırasında elde ettiği yazılı belgeler aracılığıyla ortaya koymuştur. Bu belgeler, Karakoyunluların Önkızılbaş nitelikler taşıyan bir toplumsal ve inançsal yapı sergilediği tezini desteklemektedir. Yazar, Karakoyunlu boyları içerisinde yer alan Baharlu Oymağı'nın yalnızca askerî ya da siyasal bir bileşen olmadığını aksine heterodoks İslami yorumlarla beslenen mistik-inanç temelli bir kimlik taşıyıcısı olduğunu vurgular.

Bu çerçevede Baharlu Oymağı anlatıları, menakıp geleneği ve Safevi öncesi kroniklerdeki dolaylı kayıtlar ile birlikte değerlendirilerek Karakoyunlu toplumsal yapısının erken dönem Kızılbaşlık için uygun bir zemin oluşturduğu ileri sürülür. Yazar, bu tespiti İran merkezli tarihî kaynaklar, bölgesel menkıbeler ve erken dönem Safevi anlatıları üzerinden geliştirerek Baharluların özellikle Tarihî Azerbaycan havzasında Önkızılbaş inanç sistemiyle uyumlu bir siyasal-dini düzen kurduklarını belirtmektedir. Yazara göre bu yapı, klasik anlamda kurumsallaşmış bir devlet olmaktan ziyade inanç, soy ve karizma ekseninde örgütlenen Önkızılbaş bir siyasal form niteliği taşımaktadır. Bu durum, Karakoyunlu deneyiminin Şah İsmail döneminde ortaya çıkan Kızılbaş ideolojisinin tarihsel ve toplumsal arka planını anlamak açısından kritik bir süreklilik halkası oluşturduğunu göstermektedir. Yazarın ikinci baskıda özellikle üzerinde durduğu Mehdilik meselesi teolojik bir doktrinden ziyade Safevi öncesi ve erken Safevi dönemde siyasal ve karizmatik otoritenin inşasında işlevsel bir inanç çerçevesi olarak değerlendirilmiştir. Eserde Mehdilik, özellikle Kızılbaş topluluklar arasında kutsal soy, ilahi seçilmişlik ve tarihsel misyon fikrini besleyen bir inanç formu şeklinde sunulmakta; bu yönüyle toplumsal mobilizasyonu mümkün kılan güçlü bir anlam dünyası olarak konumlandırılmaktadır.

Eserin ikinci baskısı hem tarihsel verilerin çeşitliliği hem de disiplinler arası yaklaşımıyla Kızılbaşlık araştırmalarında metodolojik bir dönüm noktası olarak

değerlendirilebilir. Bu baskı, tarihsel bir dönemi açıklamakla kalmaz, aynı zamanda araştırma yönteminin kendisini de bir tartışma konusu hâline getirir. Dolayısıyla Baharlı, ikinci baskısıyla Kızılbaşlığın tarihini ve inanç sistemini yeniden yazmakla kalmamış; onu bilimsel doğrulama, kaynak eleştirisi ve kültürel bağlam analizi açısından çağdaş akademik standartlara taşımıştır. Ayrıca eserin ikinci baskısı, çalışmanın temel tezini değiştirmeksizin, kavramsal açıklık, anlatı bütünlüğü ve analitik derinlik bakımından önemli bir bilimsel katkı sunmaktadır.

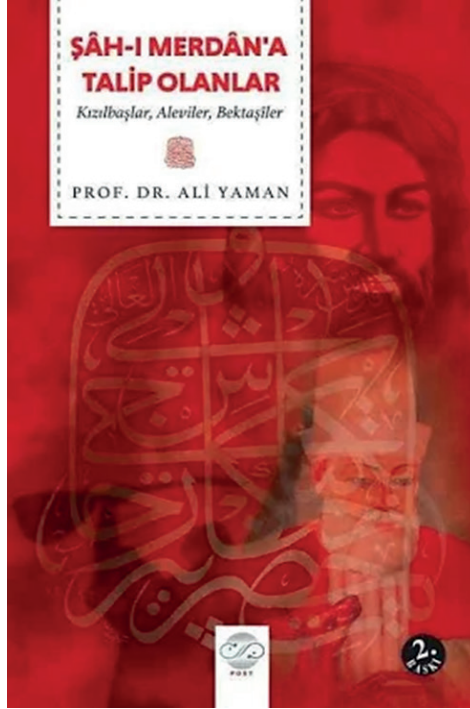
İkinci baskıda Kızılbaşlık, Mehdilik ve karizmatik liderlik gibi anahtar kavramların metin içindeki işlevi daha belirgin hâle getirilmiş; bu kavramlar tarihsel anlatıdan koparılmadan, doğrudan eserin ana argümanı ile ilişkilendirilmiştir. Böylece metin, betimleyici bir tarih anlatısından ziyade yorumlayıcı ve açıklayıcı bir tarihsel çözümleme niteliği kazanmıştır. Bunun yanında Şah İsmail öncesi döneme ait anlatılar ile Safevi sonrası Kızılbaş ideolojisi arasındaki süreklilik ilişkisini daha tutarlı biçimde ortaya koyarak erken dönem Kızılbaşlığın tarihsel konumunu daha net bir çerçeveye oturtmaktadır. Bu yönüyle eser, Safevi tarihiyle sınırlı bir çerçevenin dışına çıkarak Kızılbaş kimliğinin oluşum sürecini anlamaya yönelik önemli bir kavramsal referans metin olarak değerlendirilebilir. İkinci baskının bu düzenlemeleri, çalışmanın akademik kullanım değerini artırmakta ve eseri Kızılbaşlık literatürü içerisinde daha sağlam bir metodolojik zemine yerleştirmektedir.

Kaynakça

- Baharlı, İ. (2021). *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* (1. Baskı). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Baharlı, İ. (2025). *Şah'ın Bahçesinde: Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* (2. Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Sümer, F. (1999). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Weber, Max (2005), *Bürokrasi ve Otorite*. Bahadır Akın (Çev.). Ankara: Adres Yayınları.

Yaman, Ali (2024). *Şâh-ı Merdân'a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşîler (Temel Bilgiler)*. İstanbul: Post Yayınevi. 255 Sayfa. ISBN: 9786256297227.

Berkay KOÇYİĞİT *



Prof. Dr. Ali Yaman'ın Alevilik araştırmalarındaki akademik birikimi ile dedelik geleneği içindeki konumu, Aleviliği hem içeriden hem de bilimsel bir perspektiften değerlendirebilmesini mümkün kılmaktadır. Bu birikimin ürünü olan *Şâh-ı Merdân'a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşîler* adlı eser, Aleviliği tarihsel, inançsal, ritüel ve kültürel boyutlarıyla ele alan kapsamlı bir çalışma niteliğindedir. Eserin “Giriş”, “Tarih”, “İnanç-İbadet-Erkân”, “Edebiyat, Müzik ve Sanat” ile “Alevi

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı, berkaykocyyigit.c@gmail.com, ORCID: 0009-0004-6166-5935.

Talep ve Bildirgeleri” şeklinde yapılandırılmış beş ana bölümden oluşması, Alevi inanç sisteminin çok katmanlı yapısını sistematik bir kurgu içinde inceleme amacını yansıtmaktadır. Bu bölümler, araştırmacılar ile Alevi geleneklerini anlamak isteyen okurlar için bütünlüklü bir kavramsal rehber sunmaktadır.

İncelemesi yapılan eserin iki ayrı baskısının bulunması, çalışmanın gelişim sürecini göstermesi açısından dikkat çekicidir. İlk baskı 2022 yılında La Kitap Yayıncılık tarafından yayımlanmış, ikinci baskı ise yazar tarafından gözden geçirilerek 2024 yılında Post Yayınevi tarafından yayımlanmıştır. İlk baskının 271, ikinci baskının ise 255 sayfadan oluşması, içerikte çeşitli düzenlemelerin ve güncellemelerin yapıldığına işaret etmektedir. Bu farklılık, yazarın alan yazındaki güncel gelişmeleri dikkate alarak metni yeniden yapılandırıldığını, bazı bölümleri sadeleştirdiğini veya daha güçlü bir tematik bütünlük sağlamak adına yeniden düzenlemelere gittiğini göstermektedir. Böylece eser hem güncel araştırma verileri hem de yazarın alan tecrübesi doğrultusunda geliştirilmiş bir referans kaynağı niteliği kazanmıştır.

Eserde Alevi inanç sisteminin temel kavramları, tarihsel arka planı ve uygulama alanları sistemli ve izlenebilir bir biçimde sunulmaktadır. Bölümlerin düzenleniş biçimi, okuyucunun Aleviliğin kavramsal temellerini, ritüel pratiklerini ve kültürel üretim alanlarını bütüncül bir bakışla değerlendirebilmesini sağlamaktadır. Bu yapı, özellikle Alevilik üzerine akademik çalışma yapan araştırmacıların, inanç sistemi ile tarihsel süreçler arasındaki ilişkiyi daha açık biçimde değerlendirmelerine olanak tanımaktadır. Aynı zamanda eserin tematik akışı, Aleviliğin tarihsel oluşumundan güncel taleplerine kadar uzanan geniş bir perspektifi tutarlı bir çerçeve içinde ortaya koymaktadır.

Eserin “Giriş” bölümü (s. 23–49), Alevi inanç sistemini anlamada temel bir anahtar niteliği taşıyan terminolojik çerçeveyi ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Bu kapsamda “Şii”, “Kızılbaş”, “Rafîzî”, “Bektaşî” ve “Caferî” gibi kavramların tarihsel bağlamları, farklı dönemlerde kazandıkları anlamlar ve toplumsal kullanımları tartışılmaktadır. Yaman, bu terimlerin doğru ve yerinde kullanılmasının, Alevi inanç sistemi üzerine yapılacak bilimsel değerlendirmelerin sağlıklı bir temelde ilerleyebilmesi açısından zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, söz konusu kavramların tarihsel süreçlerde farklı niyetler ile kimi zaman ötekileştirici veya indirgemeci bir yaklaşımla kullanılması, tartışmaların yönünü olumsuz etkileyebilmekte ve yanlış algıların yerleşmesine neden olabilmektedir. Bu nedenle terminolojinin açıklığa kavuşturulması

hem akademik literatür hem de toplumsal algı düzeyinde önemli bir ihtiyaç olarak sunulmaktadır (s. 23–49).

Terminolojik çerçevenin ardından bölüm, Alevi inanç sisteminin dayandığı sözlü gelenek ve yazılı kaynaklara odaklanmaktadır. Bu kısımda sözlü geleneğin tarihsel ve kültürel taşıyıcılığı ön plana çıkarılırken kuşaklar arası aktarımın niteliği ve sözlü belleğin topluluk içindeki belirleyici rolü tartışılmaktadır. Buna paralel olarak yazılı kaynakların nitelikleri, dolaşım alanları ve içerik düzenleri hakkında bilgi sunulmakta; yazılı geleneğin sözlü gelenekle ilişkisi bağlamında ortaya çıkan tartışma başlıklarına değinilmektedir. Yaman, sözlü geleneğin zaman içinde değişen toplumsal koşullar doğrultusunda geçirdiği dönüşümleri değerlendirirken yazılı kaynakların bu dönüşüm içindeki tamamlayıcı veya sınırlayıcı etkilerine de işaret etmektedir (s. 27–43).

Bölümün devamında “Kimlik, Nüfus ve Coğrafi” dağılım başlıkları ele alınmaktadır. Bu çerçevede Alevi toplulukların tarihsel yerleşim alanları, özellikle ulaşımı güç dağlık bölgelerde yoğunlaşmalarının sosyal örgütlenme üzerindeki etkileri ve merkezi otoriteden uzak yaşama pratiklerinin topluluk yapısını biçimlendiren bir unsur olduğu vurgulanmaktadır. Yaman, bu yerleşim örüntülerinin kapalı bir toplumsal yapıyı ve dayanışmaya dayalı bir cemaat örgütlenmesini beslediğini ifade etmektedir. Ayrıca 1960’lı yıllarla birlikte ivme kazanan kentleşme ve modernleşme sürecinin etkisiyle Alevi toplulukların büyük kentlere yönelen yoğun göç hareketi ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Bu bağlamda yurtiçinde İstanbul, Ankara ve İzmir gibi metropollere; yurtdışında ise özellikle Almanya başta olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerine gerçekleşen göç, topluluk yapısında köklü dönüşümlere yol açan önemli bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Göçün yarattığı sosyokültürel değişim, kimlik algısının yeniden yapılanması ve kurumsallaşmanın gelişim süreci de bu çerçevede tartışılmaktadır (s. 43–51).

Genel olarak “Giriş” bölümü, terminolojik çerçeveyi açıklığa kavuşturmakta; sözlü ve yazılı geleneğin niteliğini ortaya koymakta; kimlik, nüfus ve coğrafi dağılıma ilişkin değerlendirmelerle Alevi topluluklarının tarihsel ve sosyolojik bağamlarını ana hatlarıyla sunmaktadır. Bu yaklaşım, eserin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılandırılacak olan toplumsal, kültürel ve tarihsel dönüşümlere sağlam bir zemin hazırlamakta; okuyucunun Alevi inanç sisteminin çok katmanlı yapısını kavraması için gerekli teorik altyapıyı oluşturmaktadır (s. 23–49).

Eserin ikinci bölümünü oluşturan “Tarih” başlıklı kısım (s. 52–140), Alevi inanç sisteminin tarihsel gelişimini kronolojik bir yaklaşımla inceleyen kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. On altı başlık altında yapılandırılan bu bölüm, Aleviliğin oluşum sürecini etkileyen siyasal, toplumsal ve kültürel dinamikleri birbirleriyle ilişkili biçimde ele almaktadır. İlk alt başlıklarda Hz. Muhammed’in vefatının ardından ortaya çıkan siyasal rekabet ortamı, toplumsal gruplaşmalar, erken dönem mezhepleşme hareketleri ve halifelik kurumuna dair tartışmalar incelenmektedir. Bu tartışmaların yalnızca siyasal bir ayrışma değil, ilerleyen dönemlerde inançsal ve kültürel çeşitliliğin zeminini oluşturan tarihsel süreçler olduğu vurgulanmaktadır. Bunu takiben Alevi inanç sisteminin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan temel kırılma noktaları değerlendirilmekte; söz konusu tarihsel olayların ilerleyen yüzyıllarda ortaya çıkan inanç ve kimlik yapılarını nasıl etkilediği tartışılmaktadır.

Bu bağlamda Şii-Sünni ayrışmasına zemin hazırlayan olayların tarihsel arka planı, İslam’ın yayılma sürecinde Türk ve Fars kültürel havzalarıyla kurulan temasların etkileri, Aleviliğin oluşum sürecini besleyen entelektüel ve mistik akımların ortaya çıkışı üzerinde durulmaktadır. Babai Hareketi, Yesevilik, İsmaililik, Haydarilik ve Hurufilik gibi tasavvufi yönelimlerin gelişimi, ilham kaynakları ve birbirlerinden ayırdıkları noktalar tarihsel bağlamları içinde değerlendirilmektedir. Bunun yanında Osmanlı-Safevi ilişkilerinin belirlediği siyasal ortamın Alevi toplulukların konumunu ve algılanış biçimlerini etkileyen önemli bir faktör olduğu belirtilmektedir. Bölümde ayrıca sufiler, abdallar, babalar, dedeler ve ahilerin yayılma sürecindeki rolleri ele alınmakta; bu toplulukların inancın aktarımı, kurumsallaşması ve sosyal örgütlenme üzerindeki etkileri analiz edilmektedir. Böylece Alevi geleneğinin oluşum ve yayılış sürecinin çok katmanlı bir tarihsel zemin üzerinde geliştiği ortaya konulmaktadır (s. 52–66).

“Tarih” bölümünün dikkat çeken alt başlıklarından biri “Kızılbaş Aleviler Hakkında Fermanlar ve Fetvalar, İftiralar” kısmıdır. Bu kısımda Alevi topluluklara yönelik tarihsel süreçte üretilen dışlayıcı söylemler, resmi ve gayriresmî uygulamalar ile bu söylemlerin ortaya çıkış nedenleri analiz edilmektedir. Alevi adlandırmalarının zaman zaman pejoratif anlamlarda kullanıldığı; özellikle mum söndü gibi iftiraların hangi bağlamlarda ortaya çıktığına dair değerlendirmeler sunulmaktadır. Bu tarihsel söylemlerin topluluk kimliği üzerinde bıraktığı etkiler ve söz konusu olumsuz imajların hangi sosyal, siyasal ve kültürel koşullarda üretildiği ele alınmaktadır. Bölümde ayrıca yakın dönem olaylarına -Sivas Katliamı, Karaca Ahmet Cemevi Olayı, Gazi Mahallesi

Olayları ve Kızılbaş kavramına ilişkin güncel tartışmalar- yer verilerek tarihsel süreç ile güncel gelişmeler arasındaki devamlılık ilişkisi gösterilmektedir. Böylece Alevi topluluklarının tarih boyunca karşılaştığı dışlayıcı tutumların farklı dönemlerde değişen biçimlerle yeniden üretildiği ortaya konulmaktadır (s. 66–123).

Bölümün sonunda Alevi inanç sisteminde önemli yere sahip tarihsel şahsiyetlere dair kısa tanıtımlar bulunmaktadır. Şâh-ı Merdân Hz. Ali, Hz. Fatıma, Kerbela Şehidi İmam Hüseyin, Hallâc-ı Mansur, Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Şah İsmail Hatayî, Pir Sultan Abdal, Abdal Musa Sultan, Karaca Ahmed Sultan ve Balım Sultan gibi önderlerin yaşamlarına ve Alevi düşünce dünyasına katkılarına yer verilmektedir. Ayrıca bu şahsiyetlere ait özdeyişlerin bölümde sunulması, tarihsel, düşünsel ve edebî çerçevenin bir arada ve tutarlı bir şekilde tamamlanmasını sağlamaktadır (s. 123–140).

Eserin üçüncü bölümünü oluşturan “İnanç–İbadet–Erkân” (s. 141–185) kısmı, Alevi inanç sisteminin öğretisel yönünü ortaya koyan temel bölümlerdendir. Bu bölümde tarihsel etkileşim alanları, ibadet biçimleri, ritüel pratikleri, kutsal günler ve kurumsal yapılar ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Dedelik kurumu, musahiplik geleneği ve düşkünlük uygulamaları gibi Aleviliğin toplumsal örgütlenme yapısını belirleyen unsurlar, inanç sistemiyle ilişkileri bağlamında değerlendirilmekte; bu kurumların tarihsel sürekliliği ve topluluk içindeki işlevleri tartışılmaktadır. Bölüm, Aleviliğin ritüel düzenini, erkân yapısını ve ibadet anlayışını açıklayan başlıklarıyla inanç sisteminin öğretisel temelini oluşturmaktadır.

Bu çerçevede Alevi inanç sistemi tarih boyunca farklı coğrafyalar ve kültürel geleneklerle temas hâlinde olmuş; bu etkileşimler belirli dönemlerde hem inanç yapısında hem de ritüel pratiklerde çeşitli dönüşümlere yol açmıştır. Yaman, Alevi inanç sisteminin özü merkeze alan yaklaşımını ve şekilciliğe mesafeli duruşunu vurgulamakta; zahirî ve bâtını yorumların bu yaklaşım içindeki konumunu değerlendirmektedir. Böylece “İnanç–İbadet–Erkân” bölümü, Alevi teolojisinin temel kavramlarını, ritüel düzenin yapısını ve ibadet anlayışının içsel mantığını bir araya getirerek sunmakta; bu yönüyle eserin genel yapısı içinde öğretisel boyutu oluşturmaktadır.

Eserin dördüncü bölümünü oluşturan “Edebiyat, Müzik ve Sanat” (s. 186–210) kısmı, Alevi inanç sisteminin kültürel üretim alanlarını ele alan önemli bir bölüm niteliğindedir. Bu bölümde, Alevi-Bektaşî geleneğinin sözlü kültüre dayalı yapısı, edebî türlerin inanç aktarımındaki işlevi ve ozanlık geleneğinin toplumsal konumu

değerlendirilmiştir. Bölümün girişinde sözlü geleneğin sürekliliğini sağlayan unsurlar arasında yer alan nefeslerin halk diliyle oluşturulmasının aktarım sürecini kolaylaştırdığı belirtilmekte; bu yönüyle Alevi geleneğinde ozanlığın hem kültürel hem de inançsal bir taşıyıcı olarak üstlendiği rol vurgulanmaktadır. Ozanlık geleneğinin kuşaklar arası aktarımında sahip olduğu işlev, inanç sisteminin ritmik, estetik ve öğretisel yönleriyle ilişkilendirilmekte ve bu geleneğin topluluk belleği üzerindeki belirleyici etkisine dikkat çekilmektedir (s. 186–196).

Alevi-Bektaşî edebiyatında mizah ve eleştirinin kullanımına ilişkin bölümde, bu türlerin topluluk içindeki işlevsel yönleri gösterilmekte ve örnek fıkralar üzerinden edebî pratiklerin öğretici ve düşündürücü niteliği ortaya konulmaktadır. Bu edebî formlar, inanç ilkelerinin pekiştirilmesine katkı sunan ve toplumsal olayların eleştirel bir bakışla yorumlanmasına imkân tanıyan önemli bir araç olarak değerlendirilmektedir. Devam eden kısımda âşıklık-ozanlık geleneğinin tarihsel sürekliliği ve Alevi topluluklarındaki yeri ele alınmakta; bu bağlamda “Yedi Ulu Ozan” olarak anılan Nesimî, Şah Hatayî, Fuzulî, Yeminî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet ve Virânî’nin yaşamları ve edebî miraslarına ilişkin kısa tanıtımlar sunulmaktadır. Bu tanıtımlar, Alevi-Bektaşî edebiyatının tarihsel akışını belirleyen temel figürlerin düşünsel, estetik ve öğretisel katkılarını öne çıkarmaktadır (s. 197–203).

Bölümün önemli başlıklarından biri semahın Alevi inanç sistemi içerisindeki konumudur. Yaman, semahın folklorik bir gösteri olarak değil, ritüel düzeninin temel bir parçası olarak ibadet bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede semahın ritüel içindeki işlevi, inanç sistemiyle olan bağı ve cem erkânındaki yeri öne çıkarılmaktadır. Yazar, semahın estetik bir dans olmadığı; ibadet, teslimiyet ve birlik anlayışını yansıtan kutsal bir pratik olduğu görüşünü okuyucuya aktarmaktadır (s. 203–208).

Bölümün son kısmı Alevi kültüründe sanatın yeri üzerinedir. Yaman, Alevilikte müziğin yanı sıra resim ve heykel geleneğinin de yaygın biçimde kullanıldığını belirtmekte; bu sanat türlerinin inanç ve estetik anlayışla ilişkisini genel çizgileriyle ele almaktadır. Böylece “Edebiyat, Müzik ve Sanat” bölümü, Alevi geleneğinin sözlü, görsel ve işitsel kültür alanlarını bir bütünlük içinde sunarak eserin genel tematik yapısını tamamlamaktadır (s. 208–210).

Eserin beşinci bölümünü oluşturan “Alevi Talep ve Bildirgeleri” (s. 211–223), Alevi topluluklarının yakın dönemde dile getirdikleri kurumsal talepleri ve

toplumsal beklentileri ele alan önemli bir bölüm niteliğindedir. Bu kısımda, Mayıs 1989'da Hamburg Alevi-Bektaşî Kültür Grubu tarafından hazırlanan bildirgeye yer verilmekte ve söz konusu bildirgede ifade edilen temel sorun alanları ile çözüm önerileri sistematik biçimde sunulmaktadır. Bildirge, Alevi toplulukların uzun yıllardır karşılaştıkları yapısal sorunları görünür kılmayı, bu sorunlara yönelik toplumsal farkındalık oluşturmayı ve çözüm önerilerini kurumsal bir çerçevede ifade etmeyi amaçlayan önemli bir metin olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda bildirgede dile getirilen talepler, Alevi kimliğinin tanınması, inanç özgürlüğünün güvence altına alınması ve kurumsal eşitliğin sağlanması gibi temel başlıklar etrafında şekillenmektedir. Bildirgede yer alan değerlendirmeler, Alevi toplulukların hem Türkiye'de hem de diaspora bağlamında karşılaştıkları sorunları ortak bir perspektif üzerinden ele almakta; eğitim, ibadet mekânları, kültürel faaliyetler ve temsiliyet gibi alanlarda yaşanan sıkıntıların çözümüne yönelik öneriler sunmaktadır. Yaman'ın bu bölümü aktarmakta gütmüş olduğu amaç, Alevi topluluklarının çağdaş taleplerinin tarihsel süreç içinde nasıl bir devamlılık gösterdiğini belgelemek ve eserin önceki bölümlerinde ele alınan tarihsel-sosyolojik arka planla ilişkilendirmektir.

Bölümün genel bütünlüğü içinde bildirgenin yer alması, Alevi toplulukların tarihsel deneyimlerinin güncel taleplerle nasıl kesiştiğini göstermekte; böylece eser, Aleviliğin yalnızca tarihsel ve teolojik yönleriyle değil, aynı zamanda toplumsal ve politik boyutlarıyla da ele alındığı bir çerçeve sunmaktadır. Beşinci bölüm, Alevi kimliğinin kamusal görünürlüğü, kurumsal yapılanma ve insan hakları temelinde şekillenen taleplerin özetlenmesiyle eserin tematik bütünlüğünü tamamlayan önemli bir kapanış niteliğindedir.

“Sonuç” bölümü (s. 224), diğer bölümlere kıyasla daha kısa tutulmuş olup çalışmanın genel çerçevesini tamamlayıcı nitelikte bir değerlendirme sunmaktadır. Bu bölümde kapsamlı bir özetleme yapılmasından ziyade Alevi kültürünün korunması, sürdürülmesi ve gelecek kuşaklara aktarılmasına yönelik toplumsal ve kurumsal katkıların önemi vurgulanmaktadır. Yaman, Alevi inanç ve kültür yapısının tarihsel derinliğine dikkat çekerek, bu mirasın yaşatılmasının hem topluluk içi dayanışma hem de kültürel çeşitliliğin korunması açısından temel bir gereklilik olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Alevi topluluklarına yönelik tarihsel kırılmaların ve dönüşüm süreçlerinin hatırlanmasının, kültürel belleğin sağlamlaştırılmasına katkı sunduğu ifade edilmektedir. Bu yönüyle “Sonuç” bölümü, eserin tamamında ele alınan tarihsel,

inançsal ve kültürel unsurların geleceğe yönelik bir perspektifle yorumlandığı bir kapanış niteliği taşımaktadır.

Eserin son kısmında ise özellikle “Kronoloji” kısmı (s. 225–231), eserin önceki bölümlerinde işlenen tarihsel gelişim çizgisini ana hatlarıyla takip etmeyi mümkün kılmaktadır. Ayrıca “Kaynakça” bölümünde yer alan seçilmiş eserler (s. 232–242), konuyla ilgili literatüre giriş yapmak isteyen okuyucular için yol gösterici nitelik taşımaktadır. “Sözlük” kısmı (s. 243–250) ise eserde geçen temel kavramların anlamlandırılmasını kolaylaştırarak metnin bütüncül anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

Bu yapı, eserin yalnızca tanıtıcı bir inceleme olmanın ötesine geçerek araştırma sürecine yönelik yönlendirici bir çerçeve sunduğunu göstermektedir. Böylece çalışma hem akademik literatür hem de topluluk içi kültürel bellek açısından başvuru niteliğinde bir kaynak olarak değerlendirilmekte; Alevi inanç sistemi üzerine yapılacak yeni araştırmalara metodolojik ve kavramsal bir temel sağlamaktadır.

Sonuç olarak eser, Alevi inanç sisteminin tarihsel gelişimini, sosyokültürel yapısını ve edebiyat, müzik ile ritüel pratikler gibi kültürel bileşenlerini bütüncül bir çerçevede ele alan kapsamlı bir çalışma niteliği taşımaktadır. Bölümlerin düzeni ve konuların sistematik aktarımı, Alevi inanç sistemi üzerine araştırma yapan ya da bu alanda çalışma yürütmeyi planlayan araştırmacılar için işlevsel bir kaynak sunmaktadır.

Çalışmada tartışmalı ya da farklı biçimlerde yorumlanan konuların tarihsel bağlam içinde açıklanması, literatürdeki kavramsal belirsizliklerin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte bazı bölümlerde ele alınan konuların görece sınırlı tutulduğu, özellikle edebiyat, müzik ve sanat gibi zengin bir geleneğe sahip alanların daha geniş bir perspektifle işlenebileceği görülmektedir.

Bu çerçevede eser, Alevi inanç sistemine ilişkin literatüre hem tarihsel hem kültürel yönden katkı sunmakta; farklı araştırma düzeylerindeki okuyucular için temel başvuru niteliği taşıyabilecek bir çerçeve ortaya koymaktadır.

Kaynakça

YAMAN, Ali (2024). *Şâh-ı Merdân’a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşîler*. İstanbul: Post Yayınevi.

Dergi Yazı Teslim Kuralları

1. Dergiye gönderilecek yazılar, Word (6,0 ve üstü sürüm, IBM uyumlu) programında yazılmış olmalıdır.
2. Yazılar, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmalıdır.
3. Makalelerin kaynakça ile birlikte 25 sayfayı geçmemesi tercih edilir. Makalelerin yazım dilinin dışında 250-500 kelime civarında İngilizce ve Türkçe özetleri de yazıyla birlikte gönderilmelidir. Dergiye gönderilecek özetlerin Almancaya çevrilmesi tarafımızca yapılacaktır. Özetle, araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca verilmelidir.
4. Gönderilecek yazıların başka bir yerde yayınlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Yazar ismi ya da isimleri makalede değil, makaleye iliştilirilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar isimleri dışında metin başlığı, yazarın adresi, telefonu, varsa el-mek adresi ve faks numarası yer almalıdır.
6. Hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, yazılarında bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
7. Yazının yayımlanması konusunda son karar dergi yayın kuruluna aittir.

Yayın kurulu kararına ilişkin bir mektup, hakem değerlendirmelerinin birer fotokopisiyle birlikte en kısa sürede yazarlara gönderilir.

Yazıların Gönderileceği Adres:

Alevî-Bektaşî Kültür Enstitüsü

Adres: Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek(E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

Kaynakların Düzenlenmesi

Metin içinde kaynak gösterme

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi dipnot sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazarın veya yazarların soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir. Atıf dışında açıklama gerektiren durumlarda son not ya da metin altı dipnot kullanılabilir. Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; a.g.e., a.g.m. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Akın, 2012: 19-20).
2. Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur. Örnek: Bruinessen (2011: 57), bu konuyla ilgili bir takım açıklamalar yapmaktadır.
3. Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Örnek: (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Kılıç vd., 2007: 149).
5. Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır. Bu not içinde yapılacak göndermelerde de yukarıdaki yöntem uygulanmalıdır.

Kaynakçanın Düzenlenmesi

1. Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.
2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

İki Yazarlı Kitap

BARZUN, Jacques ve Graff, Henry F. (2001). *Modern Araştırmacı*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Çeviri Kitap

BALIVET, Michel (2011). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*. Çev. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Dergide Makale

AKIN, Bülent (2012). “Alpamış Destanı’nda Hz. Ali Tasavuru”. *Milli Folklor*. 2012/196. 19-28.

Yayınlanmamış Tez

KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Tebliğ

ERSAL, Mehmet (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” II. *Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.

Kaynak Kişi

Abbas Kaderoğlu (1950), Meşeli Çubuk Ankara, İlkokul, Talip.

Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi’nin Temin Edilebileceği Yer

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek (E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

Paper Formatting Guidelines

1. Manuscripts must be written in Word 6.0 and further versions (IBM compatible).
2. Manuscripts must be written in Times New Roman font with the 12 font size and 1,5 line space.
3. Manuscripts are best if they do not exceed 25 pages. Abstracts in Turkish and English, approximately 250 - 500 words, must also be sent to the board. The translations of the abstracts to German language will be made by us. Abstract should cover the purpose, scope, method and conclusions of the study.
4. Manuscripts must be originally sent to the board, and no other places for publication or evaluation.
5. Author or author name(s) must be written on a cover page. The cover page must also include the title, author(s) address(es), phone number, and fax number or e-mail (if any).
6. Manuscripts might need correcting upon the evaluations of the referees of the journal.
7. Final decision for publication belongs to the board. A letter concerning the decision of the board is going to be sent to the author(s) along with a copy of the referee evaluations as soon as possible.

Manuscripts must be sent to:

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail:

abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

Citations

1. Texts must follow in-text footnote system. In paranthesis in the text, author's name, date of publication, and page number is given. If a source is cited many times, parantheses are given in stead of "ibid, idem, op. cit. etc.". For example, Bruinessen (2011: 57).
2. If the author's name is mentioned, without quotations, the following is done: Aksüt (2009: 57), gives some examples about the subject.
3. If cited source is of two authors, both are given for example, (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. If cited source is of more than two authors, "et als." is used. For example, (Kılıç et als., 2007: 149).
5. If source cited are more than one they must be separated by a semi-colon, (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Additional information must be given on the same page and enumerated 1, 2, 3. Citations in them must follow the above guidelines.

References

1. References must include only the cited sources and be given in alphabetical order.
2. If more than one source of the same author are cited, they must be put in an chronological order from the oldest to the newest. Sources of the same years must be given letters "a, b, c,..."

Book

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

Translated book

BALIVET, Michel (2011). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*. Trans. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Book with two writers

BARZUN, Jacques and Graff, Henry F. (2001). *Modern Araştırmacı*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

A journal article

AKIN, Bülent (2012). “Alpamış Destanı’nda Hz. Ali Tasavuru”. *Milli Folklor*. 2012/196. 19-28.

Unpublished thesis

KUMARTASLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Conference paper

ERSAL, Mehmet (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” II. *Uluslararası Tarihî Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.

Oral Sources

Abbas Kaderoğlu (1950), Meşeli Çubuk Ankara, İlkokul, Talip.

Address where Journal of Alevism-Bektashism Studies can be obtained

Publishers Address / Adresse des Herausgebers

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanyada Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail: abk.enstitusu@gmx.net

**ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

Uluslararası Süreli Yayın